

Maria Lidiany Tributino
de Sousa >

Antropologia e decolonização do pensamento: pensar com Viveiros de Castro

Anthropology and the decolonization of thought: thinking
with Viveiros de Castro

Resumo

Este escrito trata-se de um trabalho analítico que discute o padrão de pensamento binário do mundo ocidental moderno e as críticas que essa racionalidade obteve do movimento de decolonização do pensamento e prossegue na direção de problematizar, mas também perceber as contribuições da Antropologia Pós-Social e do Perspectivismo Ameríndio trabalhados por Viveiros de Castro, no sentido de ajudar a Antropologia a se perguntar de que modo o pensamento indígena pode ajudar a pensar diferente do que está habituado, problematizando as ideias de conhecimento e observação presentes na Antropologia clássica e construindo espaços para novas emergências epistêmicas.

Palavras-chave: Antropologia. Decolonial. Modernidade. Perspectivismo-Ameríndio.

Abstract

This paper is an analytical work that discusses the binary thinking pattern of the modern Western world and the criticism that this rationality obtained from the decolonization movement of thought and continues in the direction of problematizing but also perceiving the contributions of Post-Social and in the sense of helping anthropology to ask how indigenous thought can help to think different from what is habituated, problematizing the ideas of knowledge and culture, observation present in classical anthropology and building spaces for new epistemic emergencies.

Keywords: Anthropology. Decolonial. Modernity. Amerindian Perspectivism.

> Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade Estadual do Ceará, tem mestrado em Saúde da Família e graduação em Psicologia, com especialização em Saúde Mental. Professora do Centro das Ciências Biológicas e da Saúde da Universidade Federal do Oeste da Bahia com experiência na área de Saúde Coletiva, Saúde da Família, Saúde Mental e Saúde Indígena.

Da Modernidade ao Giro-Decolonial

O padrão de pensamento binário, base do mundo ocidental moderno, fundamenta-se em estruturas dicotômicas de dominação cujo eixo central dita normas como universais, e um “outro” eixo é marcado por uma inferioridade valorativa.

Deleuze (1994, p. 20) observa que é a partir de Sócrates que a vida passa a ser julgada de um ponto de vista dos valores de universalidade, permanência, substância, tomados como superior a ela: “[...] é preciso dizer que Sócrates inventou a metafísica: ele faz da vida qualquer coisa que deve ser julgada, medida, limitada; e do pensamento, um limite, que exerce em nome de valores superiores – o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem...”. O filósofo explica que só com Nietzsche é que a racionalidade instrumental da ciência moderna sofrerá uma reviravolta. Reviravolta marcada por uma acirrada crítica às noções de “sujeito”, “identidade”, “causalidade”, que ainda estão profundamente enraizadas no pensar metafísico.

Para Nietzsche, o homem moderno é o tipo de aleijão por excesso cuja monstruosidade não consiste na privação de um órgão, mas no descomunal desenvolvimento de um deles, a consciência, em detrimento do corpo. A crítica de Nietzsche dirige-se ao primado atribuído à consciência, ao sujeito como unidade e fundamento da realidade e dos valores.

Miranda (1989), no texto *Nietzsche e a modernidade: considerações em torno da II Intempestiva*, busca uma compreensão do posicionamento nietzschiano perante a modernidade. Para esse autor, em Nietzsche, não há uma simples batalha contra a modernidade, o filósofo da Sils-Maria não se relaciona com a modernidade simplesmente através de uma crítica, mas na ordem de um diagnóstico pelo qual é possível ler o nosso tempo. Diagnóstico que aponta para a *décadence* presente no anseio obstinado pela verdade, na paixão pelas noções estabilizadoras, no primado da consciência. O posicionamento nietzschiano é a de náufrago inaudito que admite a falta de terra, a ausência de fundamentos, e que aposta que mesmo com um sujeito aparecendo como único “resto” a que se pode agarrar, esse apoio no mar da existência é temporário. O homem, na procura de terra firme, só encontrará novos apoios quando souber que não há “a” terra, mas inúmeras, sendo esta multiplicidade aberta pela perda de fundamentos.

Esse espaço-temporal denominado de Modernidade, que inclui elementos de transformação social, tipos de instituições políticas, formas de saber, projetos de racionalização dos conhecimentos e das práticas, recebeu análises nietzschianas, contudo, o filósofo não realizou uma crítica à modernidade europeia.

Nas décadas de 1960 e 70, com o surgimento das filosofias denominadas de pós-modernas, incorporadas ao movimento pós-colonialista – este relacionado aos processos de descolonização dos continentes asiático e africano ocorridos na metade do século XX e das contribuições teóricas dos estudos que ganharam visibilidade a partir de 1980 nos Estados Unidos e na Inglaterra –, teve-se contribuições críticas aos pressupostos dominantes da modernidade e ao pensamento colonialista-europeu.

Em 1970, formou-se o Grupo de Estudos Subalternos no sul asiático com Ranajit Guha e, na década de 1980, com estudiosos indianos como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak. Nos anos 1990, surgiu nos Estados Unidos o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos com intelectuais americanistas e latino-americanos. Esses estudiosos, juntamente com outros nomes como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Kwame Ninsin, Angela Davis, Homi Bhabha, Memmi, Edward Said, Stuart Hall e Paul Gilroy, elaboraram importantes questões teórico-conceituais para o pensamento pós-colonial.

O livro do palestino Edward Said *Orientalism*, de 1978, é reconhecido como o “manifesto de fundação” do pós-colonialismo a partir do qual se busca uma “desconstrução” da polaridade *West/Rest*, presente mesmo depois do colonialismo, orientando a produção dos conhecimentos e das práticas políticas (COSTA, 2006).

A proposta do movimento teórico, político e epistemológico chamado giro decolonial, expressão traçada por Nelson Maldonado-Torres em 2005, surge para questionar a modernidade/colonialidade, deslocar o saber masculino-branco-europeu que moldou o pensamento ocidental e perceber outras propostas de produção com saberes locais e fronteiriços de povos que trazem as marcas do colonialismo e da colonialidade (MIGNOLO, 2003). Esses estudos se diferenciariam dos pós-coloniais por provocarem descolonizações epistêmicas ao salientar a importância dos diferentes saberes locais, além de enfatizarem as relações de colonialidade do poder/saber impostas pelo homem branco para a sustentação do regime colonial e exploração territorial.

Segundo Catherine Walsh (2013), a supressão do “s” no termo decolonial é explicada pela tentativa em distinguir o significado, em castelhano, do “des” que nos levaria ao entendimento de:

[...] desarmar, des-hacer o revertir de lo colonial. [...] Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir” (WALSH, 2013, p. 24-25).

Para autores como Dussel (1992), em suas explanações e escritos sobre o mito da modernidade, e Quijano (2005), em seus argumentos sobre o conceito de colonialidade do poder, o acontecimento denominado modernidade foi constituído a partir do reconhecimento da experiência europeia como *O mundo humano-moderno* por excelência, construtor do mundo dos outros. Os discursos sobre modernidade mascaram o processo de dominação e violência que nega aos Outros como alteridade, assim como os obrigam a fazer parte da civilização, negando a si. Esses discursos

marcaram nossas formações epistêmicas eurocentristas, nosso colonialismo cultural, nossas formações econômico-sociais, mostrando que a colonialidade não se findou com o colonialismo histórico.

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo – isso não é um privilégio dos europeus – mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder (QUIJANO, 2005, p. 122).

Estes “outros” são construídos com o que se nega de um eu-ideal, que na nossa história colonialista é o homem branco, europeu, civilizado. A partir do eu-ideal-branco e do outro-indígena-negro, outras binaridades são construídas como bem/mal, racional/primitivo, de tal modo que imagens e enunciados do ponto de vista colonial forjem conhecimentos a partir de conteúdos dominantes, pretensamente neutros, que não cessam de calar certas vozes, empurrar a subalternidade para lugares geográficos, raciais e sexualmente não hegemônicos onde não há conhecimento, possibilidade de fala e nem de escuta.

De acordo com Mignolo (1998), o grupo dos latinos não conseguiu realizar uma fissura na epistemologia ocidental ainda centrada nos estudos estadunidenses e indianos. Quando nós voltamos para o Brasil, em que a colonização portuguesa provocou especificidades que o diferencia da realidade latino-americana, ainda se nota uma dominação dos estudos realizados por pesquisadores da América hispânica, por um grupo latino que não tem representantes brasileiros. Contudo, no Brasil, é possível encontrar uma potência em escritos tecidos entre a Antropologia e a Filosofia da diferença.

Potência do pensamento com a Antropologia Pós-Social e a Cosmologia Ameríndia

Viveiros de Castro é um pesquisador que vem advogando uma “misanthropologia” (*mis*, prefixo do inglês, que indica erro), ou seja, uma antropologia menos ocidentalizada e menos eurocentrada, que incorpora saberes de resistência às forças dominantes.

A Antropologia denominada de Pós-Social apoia-se na noção de multiplicidade intensiva, que não se trata da multiplicidade como várias divisões de um uno para o qual se deve voltar, nem

da síntese de diferentes perspectivas parciais, reduzidas ao seu verdadeiro sistema de referência, mas algo da singularidade, uma busca em colocar em questão nossos parâmetros de racionalidade, compor novos saberes e disposições corporais para construir novos mundos, valorizando as colônias como produtoras de conceitos.

A Antropologia Pós-Social, trabalhada por Viveiros de Castro (2002) e Goldman (2003, 2008, 2009), pensa a partir das noções desenvolvidas pela Antropologia Simétrica, de Bruno Latour; a Antropologia Reversa, de Roy Wagner; a Antropologia Reflexiva, de Marilyn Strathern; e a filosofia da diferença de Gilles Deleuze|Félix Guattari. O pós-social não é apresentado como algo novo e/ou mais justo estágio de algo moderno, mas uma espécie de aposta em torno de algo que está por vir e que ainda não se sabe o que é. Esta Antropologia opera com os conceitos de:

- a) Simetria, que não significa igualdade, mas se aproxima da compreensão de “simetrização”, enfatizando a ausência de simetria nas relações de forças e a presença de tensões e desequilíbrios em estado mutante, fluindo para desestabilizações;
- b) Reversão, que considera os nativos podendo desterritorializar e reterritorializar os conceitos da Antropologia;
- c) Antropologia Reflexiva, que implica em ampliar os conceitos, perceber como são postos para funcionar em seu contexto indígena e, ao mesmo tempo, como poderiam operar em outro contexto.

Viveiros de Castro (2013, 2015) intitula a Antropologia de alter-Antropologia, contra-Antropologia, uma metafísica experimental, e chega a adjetivá-la de canibal, pois esta se imbuí da tarefa de realizar experimentos canibais com o pensamento.

O autor parte do pensamento indígena como de possível uso filosófico, que impulsionaria o antropólogo à descolonização do seu próprio pensamento, ou seja, à transformação da Antropologia Ocidental, subordinada às ideias de origem e verdade, experimentando o que seria pensar “com” o pensamento indígena, ou “levar os indígenas a sério”. Dito de outra maneira, perceber que eles são sujeitos, não porque são vistos pelo pesquisador desse modo, mas porque também veem os pesquisadores, interpelam-nos, deslocam-nos e são criadores de mundo.

Que o nativo seja um sujeito, não há a menor dúvida; mas *o que pode ser* um sujeito, eis precisamente o que o nativo obriga o antropólogo a pôr em dúvida. Cuido 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 (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 118).

A Antropologia Pós-Social traz o observado como aquele que provoca o olhar, interpela, desloca. Um observado que desloca o olhar do observador ao observá-lo. Essa ideia percebe o indígena como antropólogo em potencial, com capacidade de fabricar teorias sobre si e sobre nós.

“Pensar com” diz de experimentações. Fazer um uso filosófico do pensamento indígena é, no sentido viveriano, criar conceitos, corrompendo nosso pensamento unitário, universal, analógico, polarizado, pois as outras maneiras de pensar nos impulsionam a nos questionarmos como verdade, além de nos convocarem a experimentações de nós mesmos. Pensar com o corpo, com as relações, sendo o ato de pensar uma invasão, uma devoração que corrompe e ameaça o que existe.

Pois não podemos pensar *como* os índios; podemos, no máximo, pensar *com* eles. E a propósito – tentando só por um momento pensar “como eles” –, se há uma mensagem clara do perspectivismo indígena, é justamente a de que não se deve jamais tentar atualizar o mundo tal como exprimido nos olhos alheios (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 42).

Perspectivismo e experimentação estão relacionados. Viveiros de Castro (2013, 2015) nos faz pensar no trabalho do antropólogo como experimentação de pensamento, em que seu ponto de vista não seja o do indígena, mas o de sua relação com o ponto de vista nativo. Um experimentar o pensamento indígena, tomando-o como conceito, ou seja, potencialmente capaz de um uso filosófico. Faz parte do labor do antropólogo perceber o plano de imanência desses conceitos, os mundos que projetam e se perguntar de que modo o pensamento indígena pode nos ajudar a pensar diferente do que estamos habituados.

O Perspectivismo Ameríndio não é uma teoria indígena, mas antropológica, que se avizinha do pensamento indígena, trazendo os limites da Antropologia como lugar privilegiado do saber sobre o indígena, problematizando as ideias de conhecimento e observação presentes na Antropologia clássica e construindo espaços para novas emergências epistêmicas.

Conforme Viveiros de Castro (2002, p.136),

Que conceito se pode extrair de um enunciado como “os pecaris são humanos”? [...] O antropólogo deve se perguntar não é se ‘acredita ou não’ que os pecaris sejam humanos, mas o que uma ideia como essa lhe ensina sobre as noções indígenas de humanidade e de ‘pecaritude’ [...] Assim, quando se diz que os pecaris são humanos, não é para identificá-los aos humanos, mas para diferenciá-los de si mesmos — e a nós de nós mesmos.

O conceito de Perspectivismo Ameríndio abarca o xamanismo, a caça, o subjetivar e o conceito de corpo. É um termo

antropológico inspirado em Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Tarde, von Uexküll, Ortega y Gasset, Deleuze|Guattari, bem como na Metafísica da Predação de Lévi-Strauss, e elaborado em um diálogo com Tânia Stolze Lima.

Para Tânia Stolze Lima (1996), os porcos se veem como parte da humanidade e consideram a caça um confronto cujo desfecho é a captura do inimigo e o acontecimento de devir-parceiro por parte do estrangeiro. A caça libera um duplo que já foi gente no tempo dos antepassados, e o medo impulsiona a captura, levando o capturado a se tornar o chefe da vara. Esse acontecimento é percebido pelos humanos como caça e pelos porcos como guerra, ou seja, são dois acontecimentos paralelísticos nos quais a apreensão por parte de um dos termos da relação é irreduzível ao outro. Essas perspectivas paralelas produzem um risco: transformações involuntárias.

O Perspectivismo é um vocábulo filosófico moderno que Viveiros de Castro afirma ter construído, principalmente, a partir da influência das cosmologias ameríndias.

“Perspectivismo” foi um rótulo que tomei emprestado ao vocabulário filosófico moderno para qualificar um aspecto muito característico de várias, senão todas, as cosmologias ameríndias. Trata-se da noção de que, em primeiro lugar, o mundo é povoado de muitas espécies de seres (além dos humanos propriamente ditos) dotados de consciência e de cultura e, em segundo lugar, de que cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular: cada uma se vê a si mesma como humana, vendo todas as demais como não-humanas, isto é, como espécies de animais ou de espíritos (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 75).

De acordo com esse pensamento, todos os seres (animais, plantas, potes de barro, entre outros) aproximam-se pela cultura, alma ou espírito, ao passo que se distinguem entre si pela natureza e corpos. Como diz a estudiosa citada acima: “Alma e corpo são conceitos que não designam primeiramente substâncias, mas efeitos de perspectivas” (LIMA, 1996, p. 36). Sobre essas questões, Viveiros de Castro (1996, p. 116) expõe:

[...] pois as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais — elas não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista.

Os corpos não são atributos fixos, mas vestes trocáveis, feitiços, feitura constantemente transformadas por afecções com as pinturas, com as máscaras, com as roupas e adornos. Não são forma em que uma essência aparece, mas dispositivos que provocam diferenciação. “Para isso, é preciso raspar-lhe o cabelo, pintá-la, furá-la, moldá-la para que se torne humana como nós. Tudo se conecta; portanto, é preciso diferenciar; é preciso distinguir” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 112). Os corpos seriam modos de vida, e capacidade de singularização que estão em relação.

Viveiros de Castro (2013, p. 380) dirá que o Perspectivismo não é uma representação, mas um “maneirismo corporal”, já que o corpo é uma afecção que se diferencia constantemente.

Souza (2016), em sua pesquisa sobre identidade, alteridade e alteração entre grupos indígenas Tukano que migraram do Alto Rio Negro, Noroeste Amazônico, em direção a Manaus, depara-se com a seguinte resposta de um informante desse grupo indígena à pergunta sobre se ele achava que estava em um meio multicultural:

Ele me respondeu que não sabia se havia outras culturas na cidade, pois o que ele via é que, apesar das diferenças, os outros humanos da cidade possuíam uma cultura humana, por mais diversa que fosse. O que ele me disse, com afinco, é que esses outros da cidade possuíam corpos diferentes (SOUZA, 2016, p. 87).

O Perspectivismo diferencia-se do Multiculturalismo e do Relativismo. Primeiramente, o Multiculturalismo apoia-se na ideia de unicidade da natureza e multiplicidade das culturas, e a concepção ameríndia, em uma cultura e em múltiplas naturezas. Para esta concepção, natureza e cultura não designam províncias ontológicas, mas contextos relacionais. Se for para falar de um multiculturalismo, o Perspectivismo seria um tipo de multiculturalismo amazônico, que “não afirma uma variedade de natureza, mas a naturalidade da variação, a variação como natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 69).

O que o coloca em desacordo com o Relativismo, que pressupõe representações subjetivas parciais, é que o Perspectivismo não é a “afirmação de uma relatividade do verdadeiro, mas um relacionalismo, pelo qual se afirma que *a verdade do relativo é a relação*. Ou, como diria Deleuze: não se trata de afirmar a relatividade do verdadeiro, mas sim a verdade do relativo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129).

Segundo Viveiros de Castro (2007, 2013, 2015), a condição originalmente comum (alma, humanidade ou personitude) *não seria atributo substantivo*, mas pronome substantivo que une agentes orgânicos, inorgânicos, anorgânicos dentro de uma cosmologia. Não tem a ver com algo dentro nem algo anterior, mas forças que engendram pontos de vista sujeitos a trajetórias dinâmicas. O agente não é um proprietário possessivo, mas agir canibal de singularidades.

Grünnewald (2011), em sua dissertação, apoiada nas discussões de Bruno Latour a respeito de “como falar sobre um corpo”, e nas de Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro sobre Perspectivismo Ameríndio, analisa as noções de alma e corpo nas etnografias dos Bororo, Araweté e Yanomami. O autor traz que a ideia de humano para os *Wari* (localizados no estado de Rondônia), segundo pesquisa de campo feita por Vilaça,

[...] é aplicável a todos os seres que possuem – *jam*, traduzido em língua portuguesa como ‘alma’ ou ‘espírito’. Contudo, há de se notar o seguinte: para os *Wari* o termo –*jam* denota, mais que princípio vital, a capacidade de *jamu* – um verbo utilizado por esses índios para indicar a capacidade metamórfica que permitiria alguém adotar outros hábitos que levam um indivíduo humano a ser percebido, por exemplo, como um semelhante por

um indivíduo não-humano. Pois bem. Seria possível tratar da noção de *-jam* sem que cruzássemos em nosso caminho com a idéia de 'corpo'?

Certamente não, mas ao invés de responder apenas parcialmente uma pergunta como esta, julgo ser mais prudente e mais interessante que a própria etnografia Wari' o faça por mim: pode-se dizer, pois, que conforme apresentado na etnografia desse povo, o termo *-Jam* não designa os pensamentos ou a consciência do 'corpo', mas antes a sua instabilidade e seu potencial latente de transformar-se em outrem (GRÜNEWALD, 2011, p. 109).

A condição de humanidade é decidida na guerra|caça, na fronteira entre posições cosmológicas intercambiáveis, a partir do ponto de vista do inimigo que ativa o perspectivismo ameríndio. Como diz Fausto (2008), os xamãs relacionam diferentes perspectivas e cabe-lhes impor seu ponto de vista dentro de um contexto de risco, risco de perdê-lo.

Se as espécies percebem as outras como diferentes é porque ocupam, cada qual, diferentes perspectivas. Segundo Viveiros de Castro (2013, 2015), distintas perspectivas não compreendem diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, mas diferentes mundos para o mesmo ponto de vista; dito de outra maneira, diferentes mundos são fabricados pelas relações e se exprimem através das percepções.

Outrem, porém, não é ninguém, nem sujeito nem objeto, mas uma estrutura ou relação, a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos, bem como sua alternância: outrem designa a mim para o outro Eu e o outro eu para mim. Outrem não é um elemento do campo perceptivo; é o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos. Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, relativo ao sujeito (o 'ponto de vista do outro' em relação ao meu ponto de vista, ou vice-versa), mas a possibilidade de que haja ponto de vista – ou seja, é o conceito de ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 13).

Essas posições de agências não são início, mas, antes, efeitos das relações, e a predação não se atualiza por uma simples mudança de percepção entre uma espécie humana e uma não humana, mas por uma mudança em ambos os termos, a partir de condições que envolvem várias relações, como a relação entre termos diferentes e o sentimento de medo em uma noite na floresta, diante de outros seres desejosos em transformarem um outro em um de seus parentes.

Toda espécie se encontra em algum lugar nesse *continuum*, porque sempre se come algo diferente de si e se é comido por uma outra espécie; sempre se está entre duas posições – a de predador e a de presa. Não há, então, *garantias* de que o modo como nos vemos seja o modo verdadeiro de ver, pois este é o modo como todos os seres vivos se vêem. Por outro lado, temos boas razões de acreditar que as demais espécies não nos vêem

como nos vemos, dado que nós não as vemos como elas se vêem. Isso produz, portanto, uma preocupação identitária muito intensa; não basta “se ver” como humano, pois *todo mundo*, literalmente, quando se humaniza tudo, tudo se torna muito perigoso. O mundo “encantado” é um mundo arriscado, imprevisto, metafisicamente falando é o eu que está em dúvida. Nunca se tem certeza de quem se é, porque os outros podem ter uma ideia muito diferente sobre isso e conseguir impô-la a nós: a onça que encontrei na floresta tinha razão, era *ela* o humano, eu não era senão sua presa animal. Eu era uma anta ou um veado, talvez um porco (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 99).

Assim, a humanidade é um ponto de vista absolutamente vulnerável e instável, e para se manter seguro nesta relação arriscada são necessários processos de fabricação de corpos: traços, marcas, vestimentas, não no sentido de representar, mas de transformar. Não há uma coisa em si, como referência, mas perspectivas incomensuráveis que são da ordem da instabilidade. Um movimento mutante de desterritorialização, territorialização, reterritorialização no entre que se espalha de tal maneira que é impossível definir precisamente fronteiras identitárias fixas.

Como diz Deleuze, citado por Viveiros de Castro (2015, p. 117): “Em suma, e a tese remonta a Leibniz, não há pontos de vista *sobre* as coisas; as coisas e os seres é que *são* os pontos de vista”. As diferentes perspectivas são diferentes interpretações, isto é, forças em luta que estão ligadas à afirmação da vida de cada componente em jogo.

De acordo com Viveiros de Castro (2007, p. 78), o trabalho do etnólogo não é interpretar, mas relacionar interpretações, não é de encontrar o máximo denominador comum, mas o mínimo múltiplo comum. O trabalho está em criar experimentações com o pensamento ameríndio, traduções atentas às equivocidades, pois a condição de humanidade não é algo da ordem da semelhança, que nos possibilita a comunicação, mas da diferença, que limita esse processo. A equivocidade é a única garantia em um mundo em que é impossível assumir completamente o ponto de vista do outro, mas, a partir da qual, as relações são possíveis, bem como a criação de virtualidades, ficções para mudanças de perspectiva, e para os deslocamentos.

“Pensar com” não é no sentido de pensar como o outro, ou no lugar do outro, já que as perspectivas são irreduzíveis umas às outras e marcadas por equivocidades, mas devir outrem. Relação de pensamento em que os diferentes corpos se afetam e se modificam.

Pensar com as cosmologias indígenas se torna difícil a partir da nossa ideia de humanidade, restrita à espécie, e que exclui seu duplo e inclui o semelhante, o tolerável. O discurso ontológico é o discurso do Um, pelo qual não é possível conceber que algo é e não é.

Para nossa mitologia, os humanos eram animais e deixaram de sê-lo pela cultura, enquanto que, para os saberes indígenas, “[...] a humanidade não é a exceção, mas a regra” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 95). Essa ideia reverbera em outra: se todos os seres podem ser gente, podem ocupar essa posição, já não é mais possível estabelecer um só mundo.

Esses pensamentos aproximam-se de Pierre Clastres, para quem o Perspectivismo é o correspondente da ideia de sociedade contra o Estado:

Pois dizer que $A = A$, que isto é isto, e que um homem é um homem, é declarar ao mesmo tempo que A não é não- A , que isto não é aquilo, e que os homens não são deuses. Nomear a unidade nas coisas, nomear as coisas segundo sua unidade, é também lhes assinalar o limite, o finito, o incompleto. É descobrir tragicamente que esse poder de designar o mundo e de determinar seus seres – isto é isto, e não outra coisa, os Guarani são homens, e não outra coisa – não é senão a irrisão da verdadeira potência, da potência secreta que pode silenciosamente enunciar que isto é isto *e, ao mesmo tempo*, aquilo, que os Guarani são homens *e, ao mesmo tempo*, deuses (CLASTRES, 2003, p. 186).

Assim, o Pensamento Ameríndio diz de forças que conjuram contra o modo de pensamento de Estado, contra o Império do uno, do universal, do absoluto. Máquina de guerra que se constrói em relação com a terra e com as energias e com os espíritos e com os animais e... Um maquinismo para impedir uma forma universal e a coagulação do poder em uma figura, em um referente.

A Antropologia Pós-Social percebe os mundos como multiplicidade de perspectivas, na busca de emitir sentidos inauditos. Pois, [s]e há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo, ‘povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 132).

Problematizando o pensamento Viveriano

As leituras de Viveiros de Castro provocaram-me alguns incômodos, do tipo: (a) a ideia de “humanidade-gente-pessoa” como centro de intencionalidade; (b) a possibilidade de produção de uma filosofia com os indígenas e de uma metafísica canibal. Questiono-me: **como se pode operar uma descolonização a partir de conceitos colonizados, como metafísica e filosofia, vocábulos tradicionais, carregados de contribuições ocidentais? Será que há possibilidades de diferir a partir de conceitos como humanidade? Será que os conceitos do mundo grego conseguem abrigar um lugar de não ser?**

Sei que a ideia de trazer esses conceitos opera no sentido de deslocá-los, de não produzir análogos ocidentais. Viveiros de Castro trata os conceitos de humanidade-gente-pessoa como índices linguísticos, configurações, vetores para pensar a ação, buscando não trabalhar como se fossem regiões do ser, mas como configurações coletivas de vetores, capazes de produzir desterritorialização dos termos, extraindo dos conceitos relações e colocando-os em novas conexões. Uma conexão que seja da ordem de uma síntese disjuntiva, que não busque princípios e nem fins, mas que subverta os modelos binários, marcando as diferenças

intensivas e multiplicando-as ininterruptamente. Recombinam-se os termos para, em seguida, dessubstancializá-los, considerando estas questões como perspectivas intercambiáveis e configurações relacionais, móveis, trazendo a potência, não do sujeito, mas da cosmologia.

Viveiros de Castro segue percebendo a potência que se produz nas relações canibais, nas quais as posições são transitórias, modificáveis pelas experimentações intensivas que se abrem em contaminações pelos atritos sem constituir mundos fixos. As perspectivas se afirmam entre outras, a condição de humanidade se constrói da experimentação com outros pontos de vista.

Mas se os conceitos amazônicos que traduzimos por “espírito” não designam, a rigor, entidades taxonômicas, e sim nomes de relações, experiências, movimentos e eventos, então não é impossível que noções como as de “animal” e de “humano” tampouco constituam elementos de uma tipologia estática de gêneros do ser ou macro-formas categoriais de uma classificação “etnobiológica”, sendo, ao contrário, coisa completamente diferente: como os espíritos, elas seriam dispositivos de imaginação (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326).

O conceito de Perspectivismo mostra um mundo através do qual a relação é possível pelas diferenças, um perspectivismo intersticial, de fronteira, ficcional, transitório, operador de produção de mundos e de sentidos.

Não descarto que a Antropologia Pós-social busque alargar o campo para outras experiências de engajamento entre Antropologia, Filosofia e vozes indígenas, tentando romper com algumas barreiras das teorias e práticas antropológicas vigentes. É uma ciência que contesta o universalismo da Antropologia modernista, o relativismo da Antropologia crítica pós-moderna, a Filosofia Analítica da Mente, bem como a distinção clássica entre Natureza e Cultura, apontando como as dualidades do pensamento ocidental obstaculizam pensar com o pensamento indígena.

Mesmo que a agência seja uma conjunção de várias alteridades (animal, espírito, artefato, natureza), a humanidade é posta em termos de autorreflexão, que me parecem conclamar dimensões como escolha, determinação, sentido/propósito (atributos ligados à reflexividade).

Percebo, também, que nomeando os saberes indígenas de filosofia, evita invadir-se por (colisões) entre mundos, por conceitos não humanos que possibilitem uma modificação dos nossos legitimados conceitos. “Pensar com” não teria como resultado necessariamente “filosofias”, “metafísicas” ou outros conceitos da epistêmica ocidental.

Zoe Todd, indígena Métis do Canadá, relata em seu texto *Uma interpelação feminista indígena à “Virada Ontológica”*: “*ontologia*” é só outro nome para colonialismo”¹ sobre uma viagem em 2013 que fez a Edimburgo para escutar Bruno Latour. Segundo ela, o pensador falou sobre temas comuns ao pensamento Indígena

1 O texto original foi publicado no blog de Zoe Todd, disponível em: <<https://zoestodd.com/>>. Há um texto traduzido no blog do GEAC que foi publicado em 2015. Ver em: <<https://antropologiacritica.wordpress.com/2015/12/22/uma-interpelacao-feminista-indigena-a-virada-ontologica-ontologia-e-so-outro-nome-para-colonialismo/>>.

sem dar os devidos créditos aos indígenas. Sua luta como indígena é a de buscar teóricos engajados com o pensamento nativo de forma respeitosa, bem como pensadores indígenas que se posicionem para falar contra o Império branco-euro-ocidental da academia, que oferece crescente privilégio à filosofia e ao pensamento europeu. Tal privilégio vem silenciando as vozes não brancas, ao reverenciar os pensadores europeus como descobridores de saberes que já foram construídos por indígenas há milhares de anos, além de perpetuar as condições de colonialidade, racialidade e exploração de conhecimentos. Ela segue dizendo:

Por isso é tão importante pensar profundamente sobre como a “virada ontológica” – com seus “conceitos” de tirar o fôlego de que os animais, o clima, a água, os ‘ambientes’ e as presenças não-humanas como os ancestrais e os espíritos são sensíveis e possuem agência, que “natureza” e “cultura”, “humano” e “animal” podem não estar tão separados afinal – está ela própria perpetuando a exploração dos povos indígenas. Parafraseando um colega que admiro profundamente, Caleb Behn: primeiro vieram em busca da terra, da água, da madeira, das peles, dos corpos, do ouro. Agora eles vêm armados com formulários de consentimento e promessas débeis de colaboração para tomar nossas leis, nossas histórias, nossas filosofias. [...] Quando citamos pensadores europeus que discutem o “mais-que-humano”, mas não debatemos com seus contemporâneos indígenas que estão escrevendo sobre exatamente os mesmos temas, nós perpetuamos a supremacia branca da academia.

O trabalho de Zoe Todd e o de outros pensadores indígenas são muito mais de afirmação que de reparação, como em muitas das ciências citadas. Na vida ameríndia há experimentações que não nos são e não nos serão possíveis. Pergunto-me: **será que estas formas de conhecimento – como a Antropologia, a Etnografia – são capazes de suportar os “nãos” oferecidos por estes saberes que se constroem com o que não é humano? Como lidamos com a potência-do-não, do não poder conhecer as experimentações ameríndias? Será que essas ciências suportam se depararem com o que elas não podem?**

Problematizar nossos saberes epistêmicos eurocentristas e as ideia de raça, gênero e classe pode se tornar caminhos para fraturarmos a modernidade/colonialidade e criar vazamentos que desfaçam as categorias culturais euroidentitárias.

Referências

- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cocac & Naify, 2003.
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 21, n. 60, p. 117-134, fev. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 set. 2017.
- DELEUZE, Gilles. Nietzsche. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994.
- DUSSEL, Henrique. Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão. Trad. de George I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. Mana, Rio de

- Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, out. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 jan. 2018.
- GOLDMAN, Marcio. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. Ponto. Urbe (USP), São Paulo, v. 3, p. 1-11, jul. 2008. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/1750>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- _____. Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. Revista de Antropologia (São Paulo), São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, dez. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a12v46n2.pdf>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- _____. Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras: ensaio de Simetrização Antropológica. Análise Social, v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787453Q7qNY4ou6Fl23NG6.pdf>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- GRÜNEWALD, Leif Ericksson Nunes. Cartografia das almas: imagem ameríndia e estética da não-representação. 2011. 143f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2011. Disponível em: <<http://ppgantropologia.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/LEIF-ERICKSSON-NUNES-GR%C3%9CNEWALD.pdf>>. Acesso em: 04 fev. 2017.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, out. 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 13 fev. 2017.
- MIGNOLO, Walter. Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Rôibeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- _____. Postoccidentalismo: el argumento desde America Latina. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (Coords.). Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. Cidade do México: Miguel Angel Porrúa, 1998. Disponível em: <https://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/mignolo._postoccidentalismo.pdf>. Acesso em: 24 mai. 2017.
- MIRANDA, José A. B. de. Nietzsche e a modernidade: Considerações em torno da II Intempestiva. In: MARQUES, António (Org.). Friedrich Nietzsche: cem anos após o projeto “vontade de poder – transmutação de todos os valores”. Coleção Vega Universidade. Lisboa: Vega, 1989. p. 181-232.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, 2005. p.117-142.
- SOUZA, Erlan Moraes de. Identidade, Alteridade e Alteração entre Índios do Alto Rio Negro em Manaus, Amazonas. 2016. 353 f. Tese (Doutorado em Antropologia de Iberoamérica) – Instituto Universitario de Iberoamérica, Universidad de Salamanca, Espanha. 2016. Disponível em: <<https://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/128469>>. Acesso em: 27 jun. 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. Cadernos de Campo (São Paulo, 1991), São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 319-338, mar. 2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120/55708>>. Acesso em: 04 mar. 2016.
- _____. Encontros. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007.
- _____. Metafísicas canibais: elementos para uma Atropologia Pós-Estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 13 fev. 2016.
- _____. A propriedade do conceito. In: ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 43., 2001, Caxambu (MG). Anais... Caxambu (MG): ANPOCS, 2001. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st23-1/4695-ecastro-a-propriedade/file>>. Acesso em: 13 fev. 2016.
- _____. O nativo relativo. Mana, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 fev. 2016
- _____. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
- WALSH, Catherine (Ed.). Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.