

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH  
Programa de Pós Graduação em Antropologia  
Área de Concentração em Antropologia Social

PEDRO PAULO VALERIO VAZ

**A FLORESTA INTELIGENTE:**  
**UM ENSAIO À LUZ DAS PALAVRAS DO XAMÃ DAVI KOPENAWA**

Belo Horizonte  
2019

PEDRO PAULO VALERIO VAZ

**A FLORESTA INTELIGENTE:**  
UM ENSAIO À LUZ DAS PALAVRAS DO XAMÃ DAVI KOPENAWA

Dissertação apresentada como exigência para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Área de concentração em Antropologia Social, Universidade Federal de Minas Gerais. Objetivo do trabalho, expor o xamanismo.

Orientador: Professor Dr. Ruben Caixeta de Queiroz

Belo Horizonte  
2019

306  
V393f  
2019

Vaz, Pedro Paulo Valério.

A floresta inteligente [manuscrito] : um ensaio à luz das palavras do xamã Davi Kopenawa / Pedro Paulo Valério Vaz. - 2019.

105 f.

Orientador: Ruben Caixeta de Queiroz.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Antropologia - Teses. 2. Florestas - Teses.  
3. Xamamismo - Teses. 4. Antropomorfismo - Teses.  
I. Queiroz, Ruben Caixeta de. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado em Antropologia de Pedro Paulo Valério Vaz  
(MATRÍCULA Nº 2017664035)**

Aos 10 (dez) dias do mês de junho de 2019 (dois mil e dezenove), reuniu-se no Auditório Carangola, 1º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: "**A FLORESTA INTELIGENTE: um ensaio à luz das palavras do Xamã Davi Kopenawa**", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, área de Concentração: Antropologia Social - Linha de Pesquisa: Etnologia Indígena e de Povos Tradicionais. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Ruben Caixeta de Queiroz – orientador (PPGAN/UFMG), Pedro Rocha de Almeida Castro (FAE/UFMG), Eduardo Viana Vargas (PPGAN/UFMG) e Rogério Duarte do Pateo (FAFICH/UFMG)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando Pedro Paulo Valério Vaz, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 10 de junho de 2019.

Membros da Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz - Orientador

Prof. Dr. Pedro Rocha de Almeida Castro

Prof. Dr. Eduardo Viana Vargas

Prof. Dr. Rogério Duarte do Pateo



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Viana Vargas, Professor do Magistério Superior**, em 11/05/2021, às 11:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rogério Duarte do Pateo, Professor do Magistério Superior**, em 11/05/2021, às 12:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Pedro Rocha de Almeida e Castro, Professor do Magistério Superior**, em 11/05/2021, às 14:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

11/05/2021

SEI/UFMG - 0719346 - Ata de defesa de Dissertação/Tese



Documento assinado eletronicamente por **Ruben Caixeta de Queiroz, Professor do Magistério Superior**, em 11/05/2021, às 15:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0719346** e o código CRC **9DDAFC74**.

---

Referência: Processo nº 23072.224080/2021-81

SEI nº 0719346

## RESUMO

Esta dissertação tem o objetivo de fazer uma reflexão junto às palavras do xamã yanomami Davi Kopenawa, contidas na obra *A queda do céu*. O texto em questão foi construído mediante o trabalho conjunto do antropólogo francês Bruce Albert e o xamã Davi Kopenawa. Esta pesquisa busca cooperar na exposição das consequências que esse trabalho “a quatro mãos” vem causando à teoria antropológica, principalmente aquela ligada ao xamanismo. A frase de Davi Kopenawa “a floresta é inteligente, ela tem um pensamento” será o centro de irradiação desta dissertação, e se buscará friccioná-la a diferentes textos ocidentais contemporâneos, para que caminhos e desvios surjam e para que as faíscas desses encontros sejam expostas.

**Palavras-chave:** Xamanismo. Florestas. *Xapiri*. Antropomorfismo.

## ABSTRACT

This dissertation aims to engage a reflexion regarding the words of the yanomami shaman, Davi Kopenawa, contained in the book *The falling sky*. The book in question was a result of a joint work between the french anthropologist Bruce Albert and the shaman Davi Kopenawa, and this research seeks to cooperate in exposing the consequences that this "four hands" work has been causing to anthropological theory, and especially to the anthropological theory linked to shamanism. David Kopenawa's sentence "the forest is intelligent, it has a thought" will be the point of dissemination of this dissertation, and we will try to friction this sentence into different contemporary western texts so that paths and deviations arise, and for the sparks to be exposed.

**Keywords:** Shamanism. Forests. *Xapiri*. Anthropomorphism.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	8
1.1 CONTRA-ANTROPOLOGIA?.....	12
<b>SEGUNDO CAPÍTULO - A MODERNIDADE E O PANPSIQUISMO</b> .....	15
2.1 A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA .....	19
2.1.1 O ZOOLOGICO MACABRO: IDENTIFICANDO O ANTROPOMORFISMO INIMIGO.....	21
2.2 A FLORESTA QUE PENSA.....	23
2.2.1 POR UMA POLÍTICA ANIMISTA PARA ALÉM DA PROJEÇÃO .....	25
<b>TERCEIRO CAPÍTULO - OS LIMITES DO ANTROPOMORFISMO E A ANTROPOLOGIA</b> .....	31
3.1 A NATUREZA E O PASSADO .....	31
3.2 DESCOLA E O ANIMISMO .....	33
3.3 O TERREMOTO PERSPECTIVISTA .....	40
3.3.1 XAMANISMO .....	45
3.3.2 A MÁQUINA PRONOME-POSICIONAL .....	47
3.4 VIVEIROS DE CASTRO (VS) DESCOLA .....	49
3.5 A FLORESTA XAMÂNICA .....	52
3.5.1 OS ESPÍRITOS E O EXTERIOR.....	55
3.6 OS <i>XAPIRI</i> .....	56
3.6.1 A HUMANIDADE FINGIDA .....	59
<b>QUARTO CAPÍTULO - OS FINS E OS COMEÇOS DOS MUNDOS</b> .....	62
4.1 OS FINS DOS MUNDOS XAMÂNICOS .....	67
4.2 O SER DO CAOS .....	71
4.3 DA ENTROPIA À ANTROPOLOGIA (E VICE-VERSA).....	75
4.3.1 OS DIFERENTES LÉVI-STRAUSS: ENTRE O FRIO E O QUENTE.....	77
<b>QUINTO CAPÍTULO - PENSANDO KOHN A FLORESTA</b> .....	81
5.1 A ANTROPOLOGIA CONTRA O ALÉM DO HUMANO .....	84
5.2 E O PENSAMENTO? .....	86
5.3 KOHN O PERSPECTIVISMO.....	88
5.4 OS LIMITES DO ALÉM DO HUMANO .....	92
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	99
<b>7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	101



## 1 INTRODUÇÃO

O que fazer com o texto *A queda do céu*, construído em uma parceria entre o xamã Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert? Ou melhor, o que os antropólogos podem fazer com as palavras do xamã *yanōmami tēpē*<sup>1</sup>? Essa ainda é uma pergunta muito nova<sup>2</sup>, à qual esta pesquisa busca trazer alguma luz. A presente pesquisa tem como principal intenção explorar as palavras, os *insights*, do xamã Davi Kopenawa, escritas na obra *A queda do céu*, e junto às palavras do xamã, e não menos importante, expor também questões ligadas ao xamanismo da teoria antropológica *napē*<sup>3</sup>. Resumidamente, o que tento fazer aqui é friccionar o texto xamânico com outros textos ocidentais, de forma que surjam caminhos em comum, desvios, ou mesmo para que seja possível descrever as faíscas do atrito desses encontros. A questão é menos de explicar o xamã, e mais a de forçar pontes de saída e fuga para que suas palavras, suas intuições, atinjam o máximo de textos que puderem, seja direta ou indiretamente, chegando assim o mais longe possível. Busco menos fazer os textos ocidentais convergirem para as afirmações de Kopenawa, e mais expor as divergências entre os vários autores que serão apresentados, pensando os possíveis efeitos, tremores e tensões que as afirmações xamânicas implicam à tradição moderna antropológica escrita.

Esta pesquisa pretende, de uma forma geral, expor alguns pontos importantes para a tradição teórica antropológica, principalmente ligadas ao xamanismo. Para tal, contará com a ajuda das palavras do xamã, que poderão nos guiar ao encontro de pontos frágeis, vulneráveis ou mesmo normalmente invisíveis da estrutura teórica antropológica. Basicamente, pretendo expor algumas discussões que estão em pauta dentro da antropologia nos dias de hoje, com a companhia de Davi Kopenawa. Mesmo que pretendendo ser guiado pelo xamã, a intenção não é a de manter a análise sempre colada a suas indicações. Ou seja, em certos momentos estaremos tão perto de Kopenawa que o texto parecerá dentro de sua fala, já em outros momentos, iremos para longe dos gatilhos do xamã, em voos mais altos. Mas, mesmo distantes de suas palavras, em grande parte da discussão estaremos ainda sob sua influência indireta.

---

<sup>1</sup> “Yanomami” é uma simplificação da palavra *Yanōmami tēpē*, que significa “humanos”, e que é utilizado por algumas sociedades ameríndias, inclusive por parte dos Yanomami.

<sup>2</sup> O livro teve sua publicação em uma língua ocidental em francês no ano de 2010.

<sup>3</sup> A palavra *napē* é utilizada pelo xamã para se referir aos brancos, aos invasores da floresta. O *napē* é o “diferente”, o “estrangeiro” (LIZOT, 2005, p.249).

O centro de irradiação dos problemas deste artigo é a simples frase: “A floresta<sup>4</sup> é inteligente, ela tem um pensamento” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.497). Porém, isso não significa que devo me manter sempre perto do centro, ou começar o texto a partir do centro, ou mesmo que irei terminar a discussão no centro. A dissertação, aliás, se desenvolve primeiramente a partir de considerações sobre as bases teóricas da modernidade, que servem para situar o momento histórico no qual a frase do xamã aparece. Feito isso, iremos a pontos da teoria antropológica sobre o xamanismo, problematizando-os para, após esse percurso, chegarmos diretamente às palavras de Davi Kopenawa.

A afirmação que “a floresta pensa” é um centro ideal que retorna a meus argumentos de tempos em tempos neste trabalho. Este centro possui características de um buraco negro, como algo que atrai tudo para ele, e que também, ao mesmo tempo, distorce tudo o que está ao seu redor, exercendo influência mesmo que distante. Logo, todas as discussões expostas neste texto são consequências, mesmo que distantes, dessa afirmação tão estranha ao ocidente.

Um das partes desta dissertação irá se concentrar em expor aquilo que só os xamãs veem, sabem, conhecem, que é o sobrenatural/extranatural/supernatural, o mundo animado, povoado com seres que inundam a floresta por todos os cantos. Iremos vislumbrar uma floresta mágica com a sua multidão de seres em complexas relações, iremos assim nos aproximar do tempo dos sonhos. Tentaremos expor a floresta nos termos do próprio xamã.

As palavras do xamã são diferentes. Elas vêm de muito longe e falam de coisas desconhecidas pelas pessoas comuns (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.461). Se quisermos conseguir essas palavras de sabedoria, temos que responder aos espíritos [...] estudando sob a orientação de nossos xamãs mais velhos não temos a menor necessidade de olhar para as folhas de papel (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.460). Nós somos habitantes da floresta, nosso estudo é outro (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.458).

A floresta, junto ao seu pensamento e ao seu lado espiritual, foi encarada desde cedo pela antropologia em meio às questões da antropomorfia<sup>5</sup>, ou seja, se a floresta pensa, ela deve

---

<sup>4</sup> Em um encontro que tive com Davi Kopenawa na cidade de Brasília, surgiu a ideia de usar esta frase do livro como centro para a minha dissertação. Na ocasião, ele indicou um conjunto de árvores, uma espécie de bosque, de jardim, enquanto andávamos pelo campus da Universidade de Brasília (UnB), chamando-o de “pequena floresta”. Isso propõe que a floresta que o xamã conhece não é apenas a amazônica, mas, sim, as florestas no sentido amplo da palavra, ou seja, qualquer floresta que exista em qualquer lugar. É como se a floresta na cidade estivesse enfraquecida, escondida, mas ainda estivesse lá. Na hora que ele apontou a “pequena floresta” meus pensamentos ficaram atordoados, pois já admirava a floresta do livro, mas nunca tinha imaginado que ela estava tão perto de mim. Partindo deste encontro, decidi colocar a floresta no centro da minha dissertação, e de expor argumentos que explicassem como lidar com a floresta xamânica.

<sup>5</sup> As questões que envolvem o antropomorfismo atravessam a antropologia desde seu início até os dias atuais, desde Edward Tylor e James Frazer, até Viveiros de Castro e Philippe Descola. Maiores detalhes podem ser encontrados na coletânea de texto *The hand book of contemporary animism* (Org. Graham Harvey)

pensar como o humano, ela deve ter algo de humano. Dentro dessa problemática, imagina-se uma floresta que pensa, sobretudo, por intermédio de características humanas. Somado a isso, vê-se também a afirmação de que uma floresta pensa enquanto um erro de cálculo desses povos, que confundem partes que na verdade são separadas, a humanidade e a natureza. Esta dissertação se propõe a fazer uma exposição dos diferentes significados que esta palavra – antropomorfia – representou nos últimos tempos, dentro da teoria de diferentes antropólogos e filósofos.

“*Animism is the doctrine of all men who believe in active spiritual beings*” (TYLOR, *apud* SEGAL, 2013 p.58). Essa é a primeira definição dada ao conceito antropológico de *animismo*<sup>6</sup>. Então, acreditar em seres espirituais é o que “*characterizes tribes very low in the scale of humanity*” (TYLOR, *apud* SEGAL 2013, p.58), ou seja, o animismo é algo que tende a ser ultrapassado. A definição do conceito é a própria definição das religiões em geral, que tenderão a se extinguir quando a ciência moderna conseguir explicar tudo, ou basicamente conseguir explicar que tudo o que se pensa espiritual é material na realidade. Tylor se aproxima de um programa fisicalista que até hoje repercute em diferentes áreas de estudo, que é aquele que sonha em um dia conseguir explicar todo o espiritual, mas não sem o eliminar ao mesmo tempo, por meio de sua redução ao físico (BENSUSAN, 2017, p.123). Todos os espíritos então um dia serão encarados como obedecendo às leis da física, de forma que explicar é prender os seres espirituais aos fenômenos físicos, é a fé que a ciência física um dia irá explicar tudo e todos.

O animismo enquanto conceito de certa tradição antropológica, se alicerça na ideia básica de que existe animação, pensamento, agência<sup>7</sup>, para além dos humanos (BENSUSAN, 2017, p.11). E o conceito vem sendo repensado atualmente por influentes escritores, como os antropólogos Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro e Eduardo Kohn, e também por

---

<sup>6</sup> Palavra do Latim *animus*: “*the mind, in a great variety of meanings: the rational soul in man, intellect, consciousness, will, intention, courage, spirit, sensibility, feeling, passion, pride, vehemence, wrath, etc., the breath, life, soul*” (Animus, In; Wiktionary. Disponível em: <https://en.wiktionary.org/wiki/animus> . Acesso em; 5 maio.2019)

<sup>7</sup> A palavra agência vem sendo amplamente usada nos debates da antropologia atual. Em termos muito gerais, ter agência é ter capacidade de começar algo, ou seja, não ser um simples prosseguimento de algo já começado, mas sim ter comando para originar algo. As palavras “espontâneo”, “iniciativa”, e, de alguma forma, a palavra “decisão” são chaves para se entender o conceito (BENSUSAN, ALVES DE FREITAS, 2018, p.20). A agência é um ponto de partida, que não apenas continua algo que já começou em outro ponto. Nos debates atuais, a definição da palavra se aproxima à definição de indivíduo consciente, um agente consciente, ou seja, como aquilo que tem “habilidade para construir e reconstruir a si mesmo” (OVERING; RAPPORT, 2000, p.1), como aquilo que pode ser a fonte de uma ação, a origem de uma ação. “Atribuir agência a algo seria nesse sentido, atribuir mente ou intuição, não importa se a pessoas ou coisas” (SZTUTMAN, 2005, p.75).

filósofos brasileiros, como Hilan Bensusan e Marco Valentin, e por fim, também pelo filósofo argentino Fábian Romandini<sup>8</sup>. Estes autores deram um novo fôlego à problemática que o conceito envolve e trouxeram-no de novo para o centro dos debates antropológicos. Para despontarmos as discussões sobre o antropomorfismo neste artigo, acompanharemos as relações de concordância e discordância entre esses diferentes arranjos teóricos. Os autores citados conversam entre si em seus próprios textos, o que tanto facilita quanto torna a sua análise conjunta mais potente. As críticas que eles endereçam uns aos outros marcam pontos que discorreremos sobre.

Busco diluir o máximo possível a intuição xamânica de uma floresta encantada, alcançada através das *viagens oníricas*, em outros textos antropológicos que tive contato e pesquisei durante os dois anos do mestrado. Tento traçar desvios apoiado na afirmação xamânica, dentro da literatura/tradição ocidental, que permitam trazer mais densidade e mais tensão aos argumentos. Afinal, pensa o moderno convicto: por que levar em conta que uma floresta pensa? Por que especular que/com/como uma floresta pensa? Isso não seria coisa de conto de fadas, crenças de um passado longínquo? Enquanto primeira provocação, a resposta mais simples e direta a essas questões é: devemos levar em conta que as florestas pensam, justamente porque elas pensam (KOHN, 2013, p.22). Os espíritos sabem disso, Davi Kopenawa sabe disso, outros xamãs sabem disso, vários povos também sabem disso, e de acordo com as últimas previsões do tempo, logo a modernidade será obrigada a saber disso.

Propor que a floresta pensa é ir além das preocupações com o pensamento humano e, por esse motivo, este trabalho está situado ao lado da escola pós-humanista. De forma geral, essa escola aposta que a maior contribuição das ciências sociais, ou seja, a cultura/sociedade enquanto “the delimitation of a separate domain of socially (human) reality” (KOHN, 2013, p.7), é também sua grande maldição. Como Eduardo Kohn (2015) coloca, o conceito de cultura/sociedade acompanha um movimento maior da tradição filosófica moderna, a virada epistemológica e correlacional<sup>9</sup>, que concentrou suas atenções exclusivamente para as

---

<sup>8</sup> Bensusan e Valentin são dois filósofos brasileiros, não por um acaso, que lançaram livros nos últimos anos sobre o tema xamanismo. Já filósofo argentino Romandini escreveu nos últimos tempos livros relacionados a história dos espíritos no ocidente. Iremos durante a dissertação expor algumas das ideias deles que têm influência direta nos debates atuais da antropologia.

<sup>9</sup> Como Quentin Meillassoux (2008) coloca, o primeiro correlacionista foi Kant (1781), para quem a natureza é encarada como “para-nós(humanos)”, sempre mediada, então a “Natureza só aparece como natureza para nós humanos” (BENSUSAN, 2017, p.40), e dessa forma é como se a natureza não tivesse poder nenhum, pois ela é vista como determinada pelos humanos. E assim só os humanos exercem influência na natureza, enquanto o contrário não ocorre.

condições que delimitam como os humanos conhecem o mundo, e proibiu/esqueceu as questões sobre o mundo e sua substância (KOHN, 2015, p.318). Nas ciências sociais, essa virada é melhor compreendida enquanto uma virada linguística.

Em Emile Durkheim e Franz Boas, explícita ou implicitamente se pensa a cultura dentro de característica da representação linguística, enquanto “*circular, reciprocal, co-constitutive*” (KOHN, 2015, p.313), ou seja, sistemas que são construídos socialmente. Em Geertz, a importância da realidade simbólica é explícita em sua *Interpretação das culturas*. Na antropologia francesa, o giro linguístico também ocorre com Lévi-Strauss e sua utilização da semiologia do linguista Saussure. O resultado fundamental dessa influência é a divisão que se cria entre o mundo dos signos e o mundo ao qual esses signos se referem. Se cria então uma espécie de realidade humana que torna tudo o que está fora dessa “cultura linguística” difícil de se pensar, ou mesmo impossível de se pensar<sup>10</sup>.

A antropologia moderna é terreno inimigo para a floresta, como próprio nome da disciplina deixa claro. A antropologia é dominada pelos *napë*, que para o xamã são os principais inimigos da floresta, pois são aqueles que estão arrastando tudo o que existe para uma queda cataclísmica. Se a floresta pensa, a antropologia é convidada também a pensar com, junto, e até através dela. Que consequências são geradas à antropologia a partir da afirmação de que a floresta também pensa? A floresta pensa exatamente como os humanos ou de outro modo? Se a floresta pensa, o que mais pensa? Os jardins, os bosques, as flores, os bonsais, as árvores, os arbustos, as estufas de plantas, os campos de golfe, a plantinha de um vaso? Somente a floresta yanomami pensa? Ou qualquer floresta pensa? Então, até a floresta dos brancos pensa? Só uma floresta pensa ou todas as florestas pensam? E se existe um além dos humanos, o que mais pensa? Então tudo pensa? Ou melhor, todos pensam? Os desertos, os rios e os furacões pensam? Se tudo pensa, tudo pensa igual ou diferente?

### 1.1 CONTRA-ANTROPOLOGIA?

Para Bruce Albert (2016), o xamã realiza uma “contra-antropologia histórica do mundo branco, a partir da comparação de esferas culturais que, em suas viagens, ele percebera como pontos de embate cruciais entre o seu mundo e o nosso (a mercadoria, a guerra, a escrita e a natureza)” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.542). A minha estratégia de escrita se desenvolve

---

<sup>10</sup> Este parágrafo é um resumo livre da introdução do texto de Kohn, chamado *Anthropology of ontologies* (2015).

apoiada em uma diferença marcante entre os Yanomami e os *napë*, “forasteiros, inimigos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.610). Ou seja, há de um lado o povo da floresta (índios, xamãs, outros), e do outro os brancos (ocidentais, urbanos, modernos). Sigo inspirado nas ideias de Kopenawa e em seu próprio método de comparação que divide os humanos em diferentes grupos, que às vezes de tão diferentes entre si indicam uma possibilidade de diferentes espécies humanas (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.106). Se o céu já caiu, ou se está caindo, e muito provavelmente irá cair de novo (ou não), o que o está derrubando e está pesado demais é justamente o mundo dos *napë*. Se já se disse que o modo de vida dos brancos, o capitalismo, iria se desmanchar no ar, em um otimismo típico do moderno, ao que parece, o mundo branco irá se tornar na verdade mais pesado que o céu.

Apenas a transformação<sup>11</sup> do branco, no caso específico de Kopenawa, através das palavras dos xamãs (que por consequência são as palavras do *xapiri*), pode permitir que algum futuro de convivência ainda exista entre as diferentes culturas/mundos (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.64). Não pretendo neutralidade em minhas palavras, elas têm um lado, e é o lado dos povos da floresta. Para firmar essa posição, minha aposta começa com tratar o xamanismo como algo prioritário, sobretudo, tratando as suas prioridades enquanto prioritárias. Estaremos mais próximos dos espíritos, dos xamãs, da magia, das bruxas, da *yãkoana*, do tempo dos sonhos, do que dos estados-nações, do cristianismo, do direito-constituição. Iremos tratar o mundo moderno como uma parte do mundo xamânico (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b), uma parte que hoje se mostra grande e destruidora, mas nem por isso deixa de ser apenas uma parte.

A intenção desta dissertação se apoia na inspiração de um ataque reverso à tradição ocidental, uma espécie de desconstrução reversa (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p.294). Reverso, pois a base de nossas intervenções parte de caminhos apontados pelo xamã Davi Kopenawa. Então, são intervenções de fora para dentro, do mundo do xamã para o mundo dos *napë*. Como indica o conceito “contra-atropologia” de Albert, grande parte do discurso de Davi Kopenawa se dá seguindo uma estratégia de uma comparação de culturas/mundos, que parte de um ponto *xamanocêntrico*, de um mundo *a priori* xamânico, para então realizar uma comparação com o mundo *napë*. Esta dissertação apresenta assim uma estratégia argumentativa que se desenvolve de constantes idas e vindas, entre os diferentes lados.

---

<sup>11</sup> “É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas, para que penetrem em suas mentes” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.64).

Iremos primeiramente expor os fundamentos da modernidade, buscando localizar exatamente o que é esse conceito, para que coisas diferentes dela possam aparecer, de forma que outros sistemas não modernos de pensamentos e mundos sejam encontrados. O mundo de Davi Kopenawa, e por consequência o mundo xamânico, o tempo dos sonhos, será tratado enquanto tão real quanto o nosso mundo. Ou melhor, como diferentemente real, talvez até mesmo “mais” real (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p.294). Estamos então de olho em uma interessante transformação que afeta a disciplina antropológica nos dias atuais, pois, se os antropólogos já foram acusados de atribuir cultura apenas para os outros e se verem como “sem cultura”, hoje são os antropólogos que parecem circunscritos por seus próprios contextos socioculturais, enquanto os outros “*simply live with, say, earth-beings*” (KOHN, 2013, p.281).

A intenção não é a de impor ao texto do xamã Kopenawa as convicções de algum sistema ocidental sobre o que possivelmente é uma floresta que pensa, ou seja, não é impor ao discurso do xamã uma ideia já predeterminada e fixa sobre o assunto. Não queremos chegar com uma constituição pronta e forçar o xamã a aceitá-la, mas, sim, iremos nos basear em uma fraca e simples ideia do que significa uma floresta, e acompanhar o que realmente importa aqui, que é como a floresta se constitui nos próprios termos do xamã. Iremos procurar nas palavras de Kopenawa a organização e a composição da floresta, para repensar o que ela é ou quem ela é. Essa é a intenção que guia esta pesquisa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.115).

Ao acompanhar a constituição da floresta com as palavras do xamã, estaremos também realizando comparações com diferentes textos de diferentes tradições ocidentais, buscando expor os efeitos e as consequências desse encontro. O texto do xamã e o xamanismo de forma geral propõem vários paradoxos para o ocidente, que para serem explorados forçam-no a sair do lugar comum de suas doutrinas mais populares (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.122). Em suma, o que acontece quando o xamanismo empurra os argumentos dos antropólogos para lugares ainda desconhecidos? O que acontece quando as palavras do xamã incidem nos argumentos dos antropólogos, de modo a gerar efeitos sobre esses argumentos? (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.115).

## SEGUNDO CAPÍTULO - A MODERNIDADE E O PANPSIQUISMO

A exposição de bases lógicas fundamentais da modernidade tem como objetivo, nos planos desta dissertação, possibilitar que se veja além dela. Sendo o mais simples possível, iremos dizer precisamente o que é a modernidade, para podermos encontrar, ver e tocar o que está para além do moderno. Não iremos pensar essas bases enquanto a única verdade e sequer iremos buscar confirmá-las ou reforçá-las. Pelo contrário, a intenção é de revirar e torcer essas bases para que se vislumbre coisas novas, para que coisas diferentes apareçam e possam ser vistas.

A constituição teológica-política moderna nesta dissertação é definida como aquela que busca construir uma fronteira entre os humanos e a natureza, entre o futuro e o passado, uma fronteira que separa completa e irreversivelmente dois polos (BENSUSAN, 2017, p.35). Um esforço de bifurcação entre o cosmos/universo/natureza e os humanos/cultura/pensamento marca a constituição moderna. Em suma, a modernidade é uma ruptura (LATOUR, 2013, p.15). A origem da palavra *modernus* se encontra século X, sendo utilizada para marcar a separação entre uma nova Roma cristã, que estava então surgindo, e a antiga Roma pagã, que estava sendo ultrapassada (HABERMAS, 2001, p.168). O que há em comum entre as definições da modernidade, que são muitas, é que todas se referem a uma passagem no tempo, a uma ruptura, que de um lado deixa aqueles que perderam a disputa, que são a natureza, os antigos, o passado, e do outro lado coloca aqueles que venceram, os humanos, o novo, o futuro (LATOUR, 2013, p.15).

A divisão dos lados ocorre também obedecendo a uma específica distribuição de poderes entre os polos, em um cenário no qual é dado ao humano o poder sobre a natureza (BENSUSAN, 2017 p.34). Ou seja, a separação entre os lados não delega uma igualdade de poderes, mas constrói uma hierarquia, na qual o humano é o senhor e a natureza é a escrava. A natureza é aquilo que não tem poder sobre si mesmo, é heterodeterminada, pois segue leis já preestabelecidas. Os humanos, por sua vez, são aqueles que controlam seu próprio destino, são autodeterminados, criam as próprias leis (BENSUSAN, 2017, p.39). De um lado estão os humanos com a liberdade nas mãos, já do outro está a natureza enquanto elemento que obedece sempre ao mesmo ritmo, pontual como um relógio (HARMAN, 2009, p.57).

Os humanos são “autodeterminados” (BENSUSAN, 2017, p.39, grifo nosso), ou seja, tanto determinam as próprias leis que vão seguir quanto apenas se sujeitam às leis criadas por eles mesmos. São políticos, sobretudo porque criam as próprias leis. O estado de direito é uma



boa imagem desse contexto, no qual existe um contrato estabelecido por partes e fundamentado em uma constituição de leis escritas que irão guiar as ações dos cidadãos da cidade. Esse conjunto de leis pode ser trocado pelos humanos em um processo constituinte ou em uma revolução. Enquanto os humanos criam as próprias leis, a natureza está sujeita a leis predeterminadas não por ela mesma, ou seja, a natureza é “heterodeterminada” (BENSUSAN, 2017, p.39). Entre Newton e Einstein, o que houve foi uma mudança da teoria desses cientistas, e não das leis da natureza, que estão presentes desde sempre e para sempre. Política nesse sentido é participar do processo constituinte das próprias leis, e não apenas ser determinado por uma força estrangeira (BENSUSAN, 2018, p.17).

Então, divididos entre política (humanos) e ontologia (natureza) estão a maioria e os mais conhecidos modos de pensar e de agir do ocidente (BENSUSAN, 2017, p.35). De um lado está a área do *quem*, e do outro a área do *quê*. De um lado estão todos aqueles que pensam, são animados, tem agência; do outro lado está a natureza, tudo o que restou, o que está nos arredores, às margens do humano. O *antropocentrismo* é, primeiramente, o ato de colocar o humano no centro e, em seguida, a natureza para fora do centro, em seus contornos. Nesse sentido, a ontologia é disposta ao redor da política, dando-lhe um limite periférico (BENSUSAN, 2017, p.35). Separa-se a natureza do humano e, por consequência, separa-se a natureza daquilo que se torna exclusivamente humano. Essa exclusão, que é central para grande parte da tradição moderna escrita, se constitui por meio da possibilidade de uma natureza separável da política (BENSUSAN, 2017, p.37).

As maneiras de pensar hegemônicas, que são mais comuns na modernidade, sempre se esforçaram para deixar essa diferença clara e perfeita. São duas equipes bem definidas que o jogo moderno pede. Como já foi dito, as duas regiões são divididas e, ao mesmo tempo, hierarquizados (MARQUES, 2011, p.41). Ou seja, não somente se separa, mas se coloca em posição inferior umas das partes. Não temos uma simples diferença, mas sim uma diferença exclusiva (MARQUES, 2011, p.41). Outro modo de pensar essa inferioridade é pressupor primeiro, por baixo, uma camada de natureza pura; depois, por cima, uma camada de natureza racional, cognitiva, ou seja, uma camada humana. Em suma, a natureza não é apenas diferente, mas é inferior, definida negativamente como aquilo que não tem o que o outro (humano) tem. A formação da modernidade/ocidente se confunde com a formação do humano, de modo que pode ser definida como a “insistência histórica e contingente na fabricação do humano como processo milenário” (ROMANDINI, 2012a, p.6).

Enquanto a natureza não tem a parte exclusivamente humana, o humano tem a parte natural, ou é em parte natural. Não podemos negar que ser um humano na modernidade é ter muitas exclusividades, tais como o pensamento, a cognição, o interior, a alma, a história, a linguagem, a ciência, o futuro. Nesse sentido, ser humano sempre foi um ser um super-humano para a modernidade, sempre foi ter poderes *sobre a natureza*, seja sobre a natureza humana, ou sobre a própria natureza “natural”, pois é parte de sua constituição humana estar acima da natureza.

De um lado está a política, o pensamento, os humanos, o sujeito, a subjetividade, o interior, a alma, o eu, todos aqueles que podem conhecer, o lado do *quem*. Do outro lado está todo o resto, aquilo que apenas pode ser conhecido, a ontologia, o não-humano, o objeto, a natureza, o ambiente, o lado do *quê*. Um em primeiro plano, o outro em segundo. Um protagonista, o outro coadjuvante. Conhecer é um ato de mão única nesse paradigma, sempre partindo do sujeito para o objeto, ou, do humano para a natureza (BENSUSAN, 2017, p.39). A natureza nesse cenário é aquilo que nunca conhece, mas que pode ser conhecido, ou melhor, que pode ser completamente conhecido, pois obedece a determinadas leis imutáveis. Ela é sobretudo heterodeterminada, uma vez que não faz as próprias leis, e sim está presa às leis naturais, que são as mesmas desde sempre. Enquanto isso, os humanos são aqueles que podem conhecer, mas nunca podem ser completamente conhecidos, são os seres autodeterminado, pois constroem as próprias leis em que vivem. Por estar sempre a se transformar, nunca a humanidade é completamente conhecida.

Nos últimos tempos, no entanto, muitas suspeitas foram levantadas sobre esse cenário. Todas as coisas que o moderno buscou e busca colocar ao lado da natureza parecem não mais se encaixar nos ideais por ele criados. Isso porque, enquanto os sonhos modernos expressam uma natureza servil, uma natureza sobrecontrolada, uma natureza em segundo plano, o que vem acontecendo é que a sensação de insatisfação de tudo aquilo que restou do lado natural só aumenta. Se a natureza já foi tratada como um plano de fundo, repentinamente ela se tornou uma protagonista descontrolada que se sobressai e não se permite mais ser excluída, enquanto paisagem muda e constante (STENGER, 2005, p.42). E mais, a natureza que se revolta contra sua exclusão já está com muitas marcas humanas para que a separação seja tão clara como um

dia foi. Existem detritos que não se encaixam em nenhum dos lados, que conspiram contra a modernidade, e que hoje parecem estar *viralizados*. Estamos falando do antropoceno<sup>12</sup>.

Os efeitos produzidos pelas sociedades no clima da Terra nos últimos anos, ou talvez nos últimos séculos, apontados pelos últimos estudos de diferentes áreas (filosofia, geologia, física), têm mostrado uma imbricação entre os humanos e a natureza, tornando difícil traçar o limite entre eles. A problemática poderia ser exemplificada na forma de uma questão urgente: todo o lixo radioativo criado é natural ou humano? O antropoceno é o início de um período geológico no qual os humanos têm influência decisiva em sua origem. Esse novo período diz que não mais enfrentamos uma natureza pura, mas sempre uma conexão entre os humanos e o resto, um cenário no qual a diferença entre cosmologia e antropologia se mostra borrada, pois ao que tudo indica “os seres humanos, em outros termos, se tornaram atualmente uma força natural” (CHAKRABARTY, 2013, p.17). Estamos de frente então com espécies de forças *geoantrópicas*. A crise que está envolta dos humanos, já não permite não duvidar que algo na separação cheira mal, pois o gosto de plástico no ar já é muito forte (BENSUSAN, 2017, p.35). A palavras do xamã além de descreverem o mundo Yanomami, um mundo que os brancos não conhecem, também são uma crítica a civilização dos brancos, o “povo da mercadoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.365) que está empurrando planeta terra para uma catástrofe natural, o que a ciência ocidental vem entendendo como o Antropoceno (KELLY, 2017, p.1).

Existem também maneiras de pensar que nunca foram hegemônicas entre os modernos, que invocam a possibilidade de agência, pensamento ou animação para além dos humanos, desviando-se assim do fluxo do pensamento dominante. As monadologias, sempre deixadas de lado na modernidade, distribuem agência por tudo o que existe, então os elos sociais se distribuem para além dos humanos (BENSUSAN; ALVES DE FREITAS, 2018, p.125), são escolas que confundem os lados tão bem separados pelos modos usuais de pensar no ocidente. As monadologias parecem propor que existem coisas, seres, que habitam as proximidades do limite, e não parecem se encaixar tão facilmente em nenhum dos lados. Apresentam e expõem a visão desconfortável de um limite tênue entre os humanos e a natureza, o que os tornam confundíveis, misturados, nem completamente humanos, nem completamente naturais, e por isso difíceis de serem vistos ou notados.

---

<sup>12</sup> Aqui me refiro ao Antropoceno que foi proposto pelo biólogo Eugene F. e pelo químico Paul Crutzen, enquanto um novo período geológico que aponta para catástrofe ambiental.

Apostamos que o animismo é uma “plataforma de distribuição da animação – para além do protagonismo humano” (BENSUSAN, 2017, p.11), que antes de pressupor um limite claro entre nós e todo o resto, apresenta um mundo onde todas as coisas que existem alcançam às outras, onde todos alcançam a todos, um mundo onde humanos e não humanos estabelecem relações íntimas demais, e por isso estranhas às doutrinas do ocidente. E assim, abrem a possibilidade de uma relação diferente entre os humanos e aqueles que estão para além dos humanos (BENSUSAN, 2017, p.11). Ao que parece, os humanos modernos se distanciaram rápido demais da natureza, desde o século XVII, e o clima dos últimos tempos apontam para a corrosão dessa distância.

Latour (2012), enquanto herdeiro de bases monadológicas<sup>13</sup>, rejeita o cenário perfeito dos modernos, pois jamais a modernidade conseguiu purificar os dois lados, humanidade e natureza completamente, prometendo sempre algo que nunca conseguiu fazer (LATOURE, 2013, p.17). Para Latour (2013), a modernidade é a impossível tentativa de se criar uma cisão entre o natural-objetivo-passado e o humano-subjetivo-futuro (HARMAN, 2009, p.31). Como um político clássico, a modernidade promete muitas coisas mas não as cumpre, e dessa forma a constituição moderna é como uma lei que nunca pega, uma lei pra inglês ver (BENSUSAN, 2017, p.36). Latour expõe a falsa promessa dos modernos, que dizem largamente realizar uma separação/purificação, mas nunca realmente a concluem. Nesse sentido, os modernos jamais foram modernos, pois espalham mistura de natureza e humanidade por todos os cantos que passam. A radical separação entre os lados acontece na teoria moderna, mas não acontece para quem a vive na prática.

## 2.1 A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA

A máquina antropológica é o conceito de Agamben (2011) para explicar antropogênese moderna. A humanidade não é “nem uma substância nem uma espécie claramente definida” (AGAMBEN, *apud*, VASCONCELOS, 2011, p.22) e então é preciso de uma máquina, um

---

<sup>13</sup> Bruno Latour no livro *Reagregando o social*, deixa claro ter sido influenciado pelas mônadas, através da sua ligação com Gabriel Tarde, que é um representante das monadas dentro da ciências sociais, e para quem, por exemplo, as sociedades humanas dependem de elos extrassociais com outras sociedades não humanas devido à sua natureza “inteiramente superficial de modo nenhum volumosa, quase sem espessura, e pelas dispersões extrema de seus elementos” (TARDE, *apud*, BENSUSAN; ALVES DE FREITAS, 2018, p.88). As sociedades humanas têm uma baixa densidade populacional e “fracas relações intrassociais” (BENSUSAN; ALVES DE FREITAS, 2018, p.124), o que as conferem uma “variabilidade e inconstância” (BENSUSAN; ALVES DE FREITAS, 2018, p.124), de forma que seus indivíduos devem participar de “outras associações – com a microbiota, a flora, o solo” (BENSUSAN, ALVES DE FREITAS, 2018, p.124) para se manterem. Tarde (1985) desenha a sociedade humana cercada de várias outras sociedades não humanas, atravessadas por elas, e assim dependente destas sociedades.

artifício, para que o reconhecimento do *homo sapiens* seja constantemente articulado. A máquina antropológica trabalha incessantemente para afastar e criar distinções entre o time dos humanos e o time dos não humanos. Juntamente, acaba por também criar os sub-humanos. A máquina que é feita para gerar e manter a humanidade distinta do resto apenas “natural” não funciona perfeitamente, e gera também a sub humanidade (BENSUSAN 2017, p.17), que é aquilo que podemos chamar de resto da produção da máquina, elementos ou seres que não atingem o patamar para se tornarem seres humanos completos, ou mais completos, mas que também já não são uma pura natureza.

A função principal da máquina é a produção da humanidade por meio da oposição homem/animal (VASCONCELOS, 2014, p.22). Ou seja, a função da máquina é produzir a humanidade por meio de uma espécie de oposição, uma articulação entre o homem e o animal. Porém, a máquina funciona de um modo específico, no qual a articulação entre o humano e o não humano ocorre sempre com um humano já pressuposto. Sendo assim, a antropogênese se dá a partir de um corte articulado de dentro do humano, um corte que acontece dentro do próprio humano (VASCONCELOS, 2014, p.81). O perigo dessa máquina (VASCONCELOS, 2014, p.23) é justamente que a marcação da fronteira entre os humanos e os animais é sempre executada e mantida por dentro, por quem se diz humano, por quem se “autointitula autodeterminado” (BENSUSAN, 2017, p.36), e como consequência dessa engrenagem predeterminada, tudo o que está fora do limite se mostra de certa forma inferior, como que jogado fora. A política humana é fundada quando a vida animal, a *zoé*, é rebaixada, restringida a simples vida puramente biológica, ao puro substrato biológico, entregue às leis da natureza e ao ciclo infinitamente repetido da natureza (MASSUMI, 2017, p.129).

A vida humana, a *bios*, é “uma vida qualificada, um modo particular de vida [...] porque fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem” (AGAMBEN, 2002, p.9-10). Agamben (2002) encontra já em Aristóteles a linguagem enquanto característica que define a diferença entre o animal e o humano. A vida na cidade pode ir além de uma disputa entre a dor e o prazer, pois tem a linguagem, podendo então decidir entre o bem e o mal, entre o justo e injusto. É uma vida reconhecida juridicamente, que constitui um sujeito de direitos. Para Agamben, já entre os gregos, mais exatamente em Aristóteles, está em funcionamento a construção de uma barreira fixa entre o resto e a vida humana, uma oposição entre “o simples fato de viver” (AGAMBEN, 2002, p.9) e a vida política humana. Desse ponto de vista, pode-se pensar em antropotecnologias (ROMANDINI, 2012a, p.5), que seriam as técnicas que envolvem a criação da humanidade a partir de ações sobre a “natureza animal com intuito de

guiar, expandir, modificar ou domesticar seu substrato biológico” (ROMANDINI, 2012a, p.5), em um processo de se tornar humano que normalmente é visto enquanto irreversível, um processo impossível de se lutar contra, pois é como se o moderno já fosse humano demais para voltar atrás.

Agamben apresenta outros argumentos para explicar o funcionamento da máquina antropológica, que, por exemplo, opera “excluindo de si como não (ainda) humano um já humano, isto é, animalizando o homem” (AGAMBEN, 2011, p.56). Opera então criando algo como humanos atrofiados. O primeiro homem de todos, aquele que a paleontologia tem controle sobre a criação, o *homo alalus*, o homem macaco, é a primeira criação dessa máquina, algo já além dos animais, mas não à altura dos humanos que ainda virão a existir (AGAMBEN, 2011, p.56). O primeiro humano já é um ser que tem sinais, faíscas, de humanidade, mas ainda não completou o processo de constituição. Os judeus são como que irmãos dos primeiros homens dentro desse paradigma (VASCONCELOS, 2014, p.31). São também resultado da máquina em funcionamento, mesmo que já fora da paleontologia, mas ainda com a mesma engrenagem que permite a animalização de certos humanos.

Trazendo para o contexto deste trabalho, os índios seriam outros humanos que ficam como que no meio do caminho do processo de humanização. Ao que parece, não existe uma máquina antropológica apenas (VASCONCELOS, 2014, p.23), mas várias, em diferentes tempos, sempre operando dentro dos mesmos polos, que garantem a produção do não homem dentro do homem, enquanto escravo, servo, não dono de si mesmo. Desse ponto de vista, a política é aquilo que guia o animal para que ele se torne um humano, de forma que chamar a política moderna de política humana se torna um pleonasma.

### 2.1.1 O ZOOLÓGICO MACABRO: IDENTIFICANDO O ANTROPOMORFISMO INIMIGO

“O zoológico é um exercício da soberania humana sobreposta ao animal” (MASSUMI, 2017, p.139), e é um exemplo da máquina antropológica em ação, exposta para qualquer um que pagar o ingresso. Nos zoológicos está exposto o enredo do filme de terror que os seres humanos mais se vangloriam, os privilégios de ser um humano contra todo o resto, ou seja, a separação animal/humano. A divisão entre aqueles que estão do lado de dentro da jaula e os que

estão de fora é fixa e grita aos olhos do espectador. Em um cenário que lembra o pan-óptico<sup>14</sup> a céu aberto, onde está o animal enjaulado para que todos os humanos possam ver, em pequenos cubículos, sequestrados de sua terra de origem, expostos enquanto um objeto, lutando para sobreviver frente a condições tão degradantes. Podemos concluir disso que as paredes da soberania humana que rebaixam os não humanos estão postas firmes e fortes no zoológico (MASSUMI, 2017, p.139).

Mas também no *zoo-lógico*, a rigidez da separação não deixa de permitir que fissuras apareçam, ou mesmo que essas fissuras sejam encorajadas. Por exemplo, por cima da parede da soberania humana, buscam colar um papel de parede fino e frágil, que é sobreposto à parede por meio de várias estratégias para se humanizar os animais, para dar-lhes um rosto humano, uma humanização que permita aos espectadores se reconhecerem nesses animais, o que suporta a diversão nesses locais (MASSUMI, 2017, p.141). Pensemos nos pandas chineses, que estão sempre nos noticiários subsidiados por pesados investimentos de políticas públicas. Eles recebem, por exemplo, nomes humanos, e são selecionados segundo um grau de maior docilidade. Além disso, têm a sua vida exposta em uma espécie de *Big Brother* animal absoluto, pois tudo é noticiado, desde seu nascimento, seus romances, até suas mortes, normalmente precoces e sem reprodução. Toda uma encenação para que as pessoas se identifiquem com o animal, e seja possível obter mais dinheiro para novos investimentos em jaulas ainda mais sofisticadas. A máquina antropológica, que define os animais com menor valor que os humanos, nos zoológicos é como contraefetuada por uma humanização dos animais, que por mais intensa que seja, não pode demolir a parede da soberania humana.

A humanização dos animais (antropomorfismo), que acontece segundo uma espécie de confusão de detecção, só se dá alicerçada em uma diferença primeira, que é a distinção *zoé/bios*, a separação animal/humano. Logo, a soberania humana continua intacta. Por mais que a inclusão sentimental dos animais seja uma plataforma política da própria administração do zoológico, ela não consegue apagar a distinção que os tornam objetos de exposição, de forma que os animais nunca são e nunca serão reconhecidos enquanto sujeitos morais, realmente dignos de direitos, dignos de viver na cidade ou de viver fora das jaulas. No zoológico, está em ação o acobertamento da estrutura da soberania humana através de uma película, que fornece um *plus* de humanização, e que acaba funcionando apenas para refundar a parede da soberania.

---

<sup>14</sup> Termo criado no ano de 1785, pelo jurista inglês Jeremy Bentham, que designa uma prisão caracterizada pela superexposição dos sujeitos.

Ou seja, é uma ação de projeção, que parte da divisão, o que está na base desse antropomorfismo. “É uma encenação do cinismo estrutural da política humana” (MASSUMI, 2017, p.140) o que se vê. É cínica, pois, ao contrário da hipocrisia, não se desmancha quando as contradições são apontadas, já que está tudo a céu aberto, todas as contradições são expostas, e mesmo assim tudo funciona perfeitamente. Todos sabem que a humanização se dá para manter a separação. Todos sabem que o plano do zoológico não é libertar os animais, o que seria torná-los humanos, no caso, mas sim alcançar um jeito mais sofisticado de aprisioná-los. Esse antropomorfismo deve ser rejeitado enquanto um antropomorfismo de estado, ou moderno, aquele que mantém intacto a soberania humana.

No zoológico, a tentativa de humanizar os animais mediante uma projeção emocional (MASSUMI, 2017 p.138), que tenta ser estabelecida quando se cria uma novela na qual os animais são aproximados dos humanos, não tem a força para derrubar as grades que separam os lados. Os animais são então humanizados através de uma projeção, em uma operação que dá rostos humanos a eles apenas para divertir os humanos que ali estão. Talvez, sem essa projeção, o horror da degradante vida dos animais seria impossível de se aguentar. O animal criado pela máquina antropológica, o animal sub-humano, o humano atrofiado, no *zoo-lógico* é tampado por um papel de parece que busca sempre dar um rosto mais humano para os animais que ali estão.

## 2.2 A FLORESTA QUE PENSA

“A floresta é inteligente, ela tem um pensamento” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.497), diz o xamã yanomami. Essa é uma afirmação que leva a curto-circuito os dois lados separados inteiramente pelos principais e mais influentes modos de pensar/agir do ocidente. É uma afirmação que aproxima subitamente o humano do não humano, tornando-os próximos demais, parecidos demais, causando assim um súbito mal-estar para a tradição ocidental. Ter a floresta como algo que pensa – então *alguém* e não mais *algo* – liga polos que no ocidente foram afastados para que a própria humanidade pudesse ser definida, pois neste caso separar é definir, e como vimos, é determinante para a tradição ocidental que a natureza não pense, não tenha agência. Nós – humanos – somos aqueles que pensamos, temos alma, interior, agência e, então, definimo-nos em contraste com aquilo que não pensa.

A afirmação xamânica incide diretamente nos limites traçados pela tradição ocidental para definir o *nós*, no limite do *anthropos*, e assim, nos limites que nos apoiamos para nos



reconhecermos enquanto humanos (BENSUSAN, 2017, p.18). O limite parece não ter valor para o xamã, ou mesmo não existir. Se não existe limite, então o pensamento está espalhado por todos os cantos, e o *nós* alcança muito mais que os humanos, levando-nos a imaginar que pode alcançar tudo o que existe. Assim, estamos de frente com um esboço de uma cosmopolítica (STENGERS, 2005, p.995), uma política cósmica (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.120), de forma que tudo aquilo que acreditávamos estar para fora do limite político, ou seja, a natureza, se apresenta enquanto um ou vários agentes políticos que acenam para além dos humanos. São vários outros seres, espíritos e espectros que habitam o cosmos além dos humanos para o xamanismo, e que formam outras tantas comunidades políticas. Sendo assim, longe de ser uma exclusividade dos humanos, a política é disseminada em tudo. Ou seriam todos?

Esse é um mundo onde tudo é político, onde tudo pensa, onde a natureza antes excluída retorna enquanto um sujeito político, estabelecendo outra relação com os humanos, e lembrando que os humanos ocidentais não mais estão sozinhos neste mundo, se é que um dia já estiveram. Grande parte da cosmopolítica xamânica se dá na relação com espectros<sup>15</sup>, espírito, que Kopenawa sabe desenvolver. Espectros que formam eles mesmos grupos políticos em constantes negociações com outros grupos, sejam humanos ou não humanos (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.494)

O panpsiquismo enquanto intuição/*insight* que alicerça as palavras xamânicas, que a frase citada expressa, traz à tona um universo (múltiplo-verso) onde tudo pensa, onde qualquer coisa é um *quem*, onde o todo são todos, onde tudo é política (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b). E o que o xamã quer dizer, quando diz que tudo é político/todos são políticos, não é o mesmo que um jovem que mora em algum centro de uma grande cidade quer dizer quando diz o mesmo. Não é difícil ouvir da boca de uma pessoa da cidade, que vive em uma “democracia”<sup>16</sup>, que “tudo é política”, no sentido de que qualquer conversa entre dois humanos já é um ato político, um comportamento político. Nesse aspecto, fazer política é basicamente a comunicação entre dois pontos de vistas distintos (humanos), que defendem seu respectivo lado, seus próprios argumentos, na busca de convencer o outro a mudar de ideia, ou de chegar

---

<sup>15</sup> Como Valentim coloca, baseado em Romandini, ao invés de usar a palavra “fantasma”, ele opta pela palavra espectro, devido à perda de credibilidade ôntica que a palavra fantasma viveu nos últimos tempos (VALENTIM, 2018, p.214), período no qual a palavra fantasma ganhou o sentido da percepção de uma realidade falsa.

<sup>16</sup> Como Jacques Rancière coloca de forma direta “a sociedade democrática é apenas uma figura fantasiosa, destinada a sustentar a tal ou tal princípio do bom governo, as sociedades tanto no presente quanto no passado são organizadas pelo jogo das oligarquias [...] se exercem da minoria sobre a maioria” (RANCIERE, 2014, p.68).

a um acordo em que ambos abram mão de algo para alcançar um ponto intermediário. Nesse sentido do tudo é política, qualquer conversa ou encontro entre humanos é uma política.

“Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.37). Já para o xamã, tudo é político, porque até o que não é humano, ou está para além do humano, faz política ou é político. Especificamente, para o xamanismo até as pedras fazem política e conversam entre si em seu próprio mundo. Tudo é política para o xamã, justamente porque a política não está só entre nós (humanos). Os humanos, assim, são atravessados por políticas exteriores. A política entre os humanos está dentro de um cenário maior, o que os tornam apenas uma das partes dos seres potencialmente políticos. A constatação de que tudo é político no xamanismo levaria a modernidade a uma intensificação expansiva paradoxal de sua restritiva base política (humana), o que faz a máquina antropológica moderna desviar para um limite impossível, no qual nada mais seria excluído. Veremos a seguir essa questão mais de perto:

Trata-se, verdadeiramente, do fato de que os espectros habitam e formam, eles mesmos, uma comunidade política. A politicidade, no mundo pré-moderno, não era, em absoluto, um patrimônio exclusivo do homem. Ao contrário, em certo sentido, as formas políticas, em muitos casos, eram estrangeiras a ele e surgiam como uma forma de imitação de alguma *societas* infra ou supra-humana que determinava as formas e os modelos de seu exercício (ROMANDINI, 2015, p.17).

Mesmo que o filósofo utilize a expressão pré-moderno de forma não problematizada, a comparação feita por Romandini, autor do livro *A comunidade dos espectros*, é interessante para se pensar as implicações de políticas para além dos humanos. Para o xamanismo, como a frase de Kopenawa sugere, a política não é, e jamais foi, um assunto só dos humanos, só entre humanos. Em suma, a política não é uma propriedade exclusiva dos humanos. Os seres da floresta são também políticos, são para Kopenawa os primeiros políticos, como que os verdadeiros políticos. Em vez de reservar a política apenas para os humanos, o xamanismo propõe um aprendizado político por meio da relação com o que, ou melhor, com quem existe para além dos humanos. O xamã é então aquele que aprende a fazer política com/através de seres políticos que estão fora do alcance da maioria dos Yanomami e também dos *napë*. Em suma, a política não é só humana, como também é apreendida de fora. Como aprender política com os *xapiri*? E com os demais espíritos/espectros? E com os animais, com as plantas, com o vento, com as pedras? Essa é uma intenção que move os xamãs e o xamanismo, de forma que fazer política é pensar com o fora. Fazer política nesse sentido é, então, pensar com as florestas.

### 2.2.1 POR UMA POLÍTICA ANIMISTA PARA ALÉM DA PROJEÇÃO

No recente livro *Linhas de animismo futuro*, o filósofo Hilan Bensusan (2017) explora diferentes autores, inclusive da antropologia, que vêm repensando o animismo e seus possíveis desenvolvimentos futuros. A afirmação panpsiquista de Kopenawa pode ser vista como responsável por gerar um efeito de dilatação do *nós* (humanos) para as doutrinas do ocidente (BENSUSAN, 2017, p.18), argumenta o filósofo. O *nós*, então, englobaria não só os humanos, mas a floresta, englobando também o que não é humano. Isso abre a possibilidade de se pensar em uma politização de tudo, de pensar direitos para tudo o que há, e não apenas em direitos humanos. O gesto xamânico espalha o protagonismo político por toda parte, e pode ser visto como um condutor da dilatação sucessiva das esferas do *nós*, como se espalhasse vários protagonistas políticos para além do humano, indicando assim outra possibilidade de distribuição da agência. O gesto pede uma revisão das razões e dos procedimentos que usamos para definir o campo da política, nos levando a questionar: por que nós ocidentais precisamos traçar uma fronteira entre os humanos e o restante? Como traçamos esta divisão? É possível imaginar outras políticas? É possível uma outra política, ou então, uma política dos outros? É possível pensar que essa divisão não é universal?

Pensando nos efeitos que a afirmação que a floresta pensa causa na tradição ocidental, o filósofo propõe que se analise a questão através de uma dilatação do *nós*, que ocorre por meio do movimento de sucessivas esferas em expansão. O movimento proposto por Bensusan abre espaço para que o limite que separa os humanos do resto seja deslocado, movido para diferentes pontos. A partir do momento que pensamos um aumento do raio político, somos levados a pensar até onde essas esferas podem ser dilatadas. Afinal, além dos humanos, o que mais pode ser político? Digo, a dilatação vai até os animais mamíferos, ou são todos os animais? Tudo o que é vivo? Até o que não é vivo? E as pedras?

A dilatação proposta pelo filósofo, quando levada a seu limite, nos encaminha para os fundamentos da separação. Não basta apenas projetar o que está do lado de dentro (política humana) para o lado de fora, é preciso observar o limite e seu deslocamento. Ao se estender o limite para tudo o que existe, se alcança um paradoxo, uma situação crítica, pois o limite some nas mãos daquele que o estende. Se tudo é político, o sentido de pensar em uma política somente humana se perde, e por consequência, surge uma política dos outros. Então, uma política além dos humanos pode começar a ser pensada e vislumbrada. Quando se pensa os extremos da antropomorfização, de uma diluição do humano sobre o resto, é como se a separação de algum modo retirasse o sentido de se falar em uma política humana, já que tudo é humano. Quando o limite é levado ao seu extremo, é como se não existisse mais um dentro para projetar para fora,

já que o dentro é do tamanho do fora, ou vice-versa. Em vez de uma projeção zoo-lógica, que mantém a parede intacta, o que o gesto da dilatação coloca em xeque é a pretensão humana de ser “o político” por excelência. Funciona então enquanto um explosivo político, e não enquanto uma fachada cínica.

Ainda na obra de Bensusan, no primeiro capítulo denominado *Animismo, ancião ciborgue*, temos os rascunhos de uma possível política animista. A questão é que a divisão moderna entre os humanos e a natureza se dá primeiramente com a criação de um *nós* ainda mais restrito e limitado, um *nós* dentro do *nós*, formado pelos humanos verdadeiros, os homens, brancos, ricos, adultos, héteros e cissexuais (BENSUSAN, 2017, p.18), que continuam sendo a essência do humano ocidental nos dias de hoje. E então, quando se diz que existe agência, ou política, ou direito, para além deste restrito círculo, já se tem uma semente de uma política animista. No entanto, o gesto animista é realmente alcançado quando a agência é levada para além das fronteiras dos humanos (BENSUSAN, 2017, p.18). Ao contrário da projeção que conserva, temos uma diáspora que transforma. A política animista trai os processos naturais e coloca os processos políticos em primeiro plano, e funciona como que desnaturalizando a própria natureza, ou então, politizando a natureza (BENSUSAN, 2017, p. 30).

As esferas dilatantes do animismo podem ser vistas como se estivessem realizando o movimento de tornar capacitado para fazer política tudo aquilo que não era. Começam, assim, por um movimento para além do homem branco que vai em direção às minorias entre os humanos, que são os “imigrantes, negros, índios, mulheres, população trans, crianças, loucos, doentes” (BENSUSAN, 2017, p.53). Depois, seguem para os não-humanos, “o alimento, o animal, a paisagem, as populações vegetais, os ecossistemas, a biodiversidade, a terra” (BENSUSAN, 2017, p.53). Este modo de analisar o efeito que o animismo causa na modernidade tem a força de implodir a divisão entre os humanos e o resto, e não apenas conservá-la, e assim permite questionar a opção que mantém que apenas alguns seres sejam “o *locus* exclusivo de toda política” (BENSUSAN, 2017, p.53). O movimento causa uma implosão na fronteira moderna que permite, que de relance, se observe o íngreme penhasco que se abre.

Toda política é cósmica para o animismo. A cosmo-política animista, em seus primeiros passos, é uma fórmula que apresenta um caminho simples para se pensar as consequências da afirmação xamânica para além da projeção, mas enquanto uma simplificação bruta não pode ser o fim da linha. Ou seja, a fórmula simples de uma dissipação descentralizante é um começo para se pensar os efeitos do xamanismo, e não o fim. Deve-se fugir da estabilização que o

conceito traz quando se pensa em uma humanidade difundida por tudo, e deve-se buscar forçar a perturbação que este *insight* traz. Em suma, a política animista é só o começo do problema. A fórmula simples da política animista pan-experencial acaba por trazer, após o primeiro choque de sua formulação, uma estabilização. Então, acredito ser interessante manter em vista o movimento que ela propõe, e não exatamente seu fim, no qual tudo se torna político.

A política animista nos força a pensar no que há além dos humanos. E uma coisa parece certa: ir além do humano para encontrar algo exatamente como nós (humanos), ou parecido demais conosco, não é radical o bastante.

ou seja, um mundo com capacidades conceituais, propósitos, agências<sup>17</sup>, alianças políticas ou senso de importância, ainda que não sejam as capacidades conceituais, propósitos, agências, alianças políticas ou senso de importância humanos. Os animistas invocam a possibilidade de uma animação não humana, e isso é o que provoca muito desconforto, já que invocar a possibilidade não é apenas uma outra animação, é também uma animação dos outros (BENSUSAN, 2017, p.23).

Se aquilo que não pensava agora pensa, talvez ele não pense exatamente igual àquilo que pensava sozinho antes. Ou seja, pensar em outros pensamentos implica também pensar o pensamento dos outros. O que é importante destes argumentos, é provocar o leitor para uma interpretação do animismo que não seja uma simples projeção do humano por tudo. Descobrir algo novo, para depois dizer que já se sabia o que estava lá, ou então dizer que as novas políticas são políticas humanas, não é o fim da linha. O movimento de dilatação, conforme vai se intensificando, torna a política cada vez mais estranha ao se imaginar o seu movimento gradativo de expansão. O que quero dizer é que a expansão da política para os macacos parece fácil, para todos os mamíferos ainda continua parecendo fácil. No entanto, para formas mais simples de vida, como os vírus, começa a se mostrar atordoante, e ao se pensar nas pedras, por exemplo, fica difícil de compreender. Afinal, o que seria uma política das pedras? Ao que parece, quanto mais se dilata a fronteira, mais o movimento nos inclina a imaginar uma política estranha o suficiente para conseguir vislumbrar uma política não humana (BENSUSAN, 2017, p.19).

A expansão do político pode abrir a possibilidade de novas formas de animação, novas velocidades, outros tipos de capacidades (BENSUSAN 2017, p.19). Em vez de propor uma

---

<sup>17</sup> Como Sztutman coloca, a tendência do debate atual de utilizar a palavra “agência” e não a palavra “poder” se dá em parte devido à confusão entre um sentido geral da palavra “poder”, que seria a “capacidade de produzir efeitos sobre o mundo” (SZTUTMAN, 2005, p.75), e, em um sentido mais específico de poder, ligado à ciência jurídica, onde ele é entendido enquanto “monopólio dos meios de coerção” (SZTUTMAN, 2005, p.75). A agência está ligada ao primeiro significado e não ao segundo.

animação igual à humana por tudo, a questão está mais próxima de uma procura por características de uma animação mais geral, que não se resume à animação humana, mas na qual o humano também esteja incluso. Ou seja, não é a animação ocidental. Pensar que o panpsiquismo leva à proposição de que tudo pensa tão complexamente como os humanos é um argumento frágil, e que leva a muitos mal-entendidos (BENSUSAN, 2017, p.24). A proposta de que elétrons, por exemplo, têm pensamentos, problemas existenciais, escrevem livros e fofocam entre si não é defendida por nenhum autor que assume o panpsiquismo<sup>18</sup> (GOFF, 2017, p.1), que na verdade estão mais próximos de um panpsiquismo constitutivista, que propõe que a consciência existe de uma forma mais básica, menos complexa, mesmo em seres mais simples, ou mesmo no físico (GOFF, 2017, p.1). Assim, pode-se pensar que animais, de forma geral, têm uma consciência mais básica que os humanos, as plantas têm consciência mais básica ainda, as pedras, por sua vez, têm uma consciência novamente mais básica que a do reino vegetal, mas que nunca a brasa da consciência se apaga completamente. Então, olhando por esse ângulo, a consciência humana se torna apenas uma das derivações possíveis de consciência.

O instrumento que Bensusan propõe para se alcançar a possibilidade de uma animação que não seja a nossa, é a especulação obtida por intermédio de uma experiência corporal. Se a experiência sensorial nos leva a imaginar a natureza enquanto imóvel, fixa, uma das saídas possíveis é a procura de uma animação mais ampla, que mesmo que também entre os humanos, não seja exclusivamente humanos, como “ocorrências associadas a encontrar comida e saciar a fome, a se cansar, envelhecer” (BENSUSAN, 2017, p.26), que são espécies de processos corporais. O autor pensa esses passos acompanhando a monadologia de Whitehead (1938), que funde o físico ao vivo<sup>19</sup>, e assim pensa o caráter físico/vivo como “direcionado a autossatisfação, promovendo um avanço criativo, tendo um senso de propósito” (BENSUSAN, 2017, p.26). Assim, deve-se pensar o físico como um mundo de fluxo constante, onde nada é fixo e imóvel. Na verdade, o que se tem é uma desintegração e uma composição constante, o que traz a ilusão de imobilismo. O que acaba por enganar a experiência sensorial, que pensa o mundo físico enquanto concreto, é a “falácia do concreto malcolocado” (BENSUSAN; ALVES DE FREITAS, 2018, p.140), então tudo o que existe “está constantemente em formação” (BENSUSAN; ALVES DE FREITAS, 2018, p.142). A permanência é assim explicada “através

---

<sup>18</sup> O conceito de panpsiquismo vem crescendo nos últimos tempos dentro dos textos de escritores no ocidente (GOFF, 2017, p.2). Grande parte destes autores não tem contato com a antropologia, e sendo assim, seus argumentos não sofrem influência das questões xamânicas.

<sup>19</sup> Para uma discussão mais detalhada de Whitehead (1938), ver o livro *A diáspora da agência* (2018).

dos muitos pontos de criatividade e geração de novidade” (BENSUSAN; ALVES DE FREITAS, 2018, p.142). Fundir a física ao vivo é um jeito de permitir encontrar animações não-humanas, animações outras.

A dificuldade do moderno para pensar uma consciência junto ao físico está ligada às meditações de Descartes, que é representante de um dualismo que marca uma diferença irreconciliável entre a humanidade (consciência) e a natureza (corpo), e que influencia radicalmente a modernidade de forma intensa. A ontologia de Descartes é famosa. São dois tipos de substâncias que existem: “a alma (ou substância pensante) e o corpo (substância extensa) [...] uma coisa extensa é não-pensante, e uma coisa pensante é não extensa” (MENEZES ROCHA, 2004, p.352). Nessa formulação, o corpo se torna um simples “autômato mecânico”. A experiência humana, para Descartes (1644), revela que o humano é feito de pensamento, enquanto o resto fica só com a parte corporal. A metafísica de Whitehead (1938) é um possível desvio a essas indagações, pois, em vez de dar o pensamento apenas aos humanos, ele coloca que o mundo é também do mesmo conteúdo da experiência, ou seja, a experiência (pensante) é constituída dos mesmos elementos daquilo que compõe o que é experienciado (extenso), e assim, um fundo de experiência ou de pensamento aparece por todo o físico. A aposta de Whitehead (1938) é que o pensamento forma tudo no mundo e não apenas os humanos. Dentro da modernidade o panpsiquismo é raro, mas está lá.

## TERCEIRO CAPÍTULO - OS LIMITES DO ANTROPOMORFISMO E A ANTROPOLOGIA

Então, chegamos no ponto das discussões do antropomorfismo. Há tempos os índios são considerados povos próximos ao antropomorfismo, mas de um modo caricatural e simples, em uma visão que os compara a crianças, que ainda não sabem diferenciar os objetos dos sujeitos. Tentaremos mostrar aqui que o xamanismo não se baseia em um erro de cálculo da distância entre nós e o resto, e a cosmologia apresentada por Kopenawa (2016) será nosso principal instrumento para esse percurso, sempre lida junto aos antropólogos que já discutiram o tema. O antropomorfismo vulgar/moderno, ou seja, a simples projeção, se baseia na concepção do ocidente do que é o humano. Mas, para o xamanismo, a questão se mostra outra, e o que pensamos ser o humano não é a mesma coisa que eles pensam ser o humano, pois, “uma das características que os tornam outros consiste, precisamente, no fato de que seus conceitos de ‘humanos’ são outros” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.90). A questão é mais complexa que uma simples projeção do humano sobre a natureza, como se vislumbra tanto nas palavras de Bensusan (2017) quanto nas de Kopenawa (2016). A verdade é que pensar que o xamã projeta o eu sobre tudo é pensar que o xamã pensa em bases modernas, pensa nas bases da máquina antropológica. Mas, podemos dizer que existe uma máquina antropológica em funcionamento no xamanismo?

### 3.1 A NATUREZA E O PASSADO

A palavra grega *physis*, que veio a ser traduzida enquanto natureza/físico, é discutida há tempos na literatura ocidental. Durante a passagem dos anos, séculos, seu significado nem sempre foi o mesmo. Parte dos gregos<sup>20</sup>, por exemplo, tinham na palavra *physis* sua questão central, mas para eles a palavra não significava o mesmo que significa hoje. Enquanto nos dias atuais a palavra natureza sugere o significado de algo externo a todos, comum em tudo o que existe, enquanto a própria extensão, com uma forte tendência universal, como aquilo que está em todo o universo literalmente, desde o começo e também para sempre, no tempo dos gregos a *physis* era vista enquanto algo específico de cada coisa, como algo intrínseco das coisas, de forma que a natureza indicava a especificidade (BENSUSAN, 2017, p.122). Então, é como se o fogo tivesse uma natureza, a água outra e o amor outra, ou seja, a natureza é algo que permite

---

<sup>20</sup> Para uma discussão detalhada dos diferentes argumentos dos pré-socráticos, ver o livro *The Greek concept of Nature* de Gerard Naddaf.



distinguir as coisas. Entre os pré-socráticos, a natureza de alguma coisa é entendida sobretudo enquanto a “real constituição” (NADDAF, 2005, p.3) desta coisa.

A *physis* então já foi uma possibilidade de distinguir as coisas do universo com relação ao processo de constituição, o processo de desenvolvimento que cada coisa realiza. O processo entre os pré-socráticos, por exemplo, normalmente partia de uma redução das coisas, do universo, para partículas físicas elementares, que eram então considerados como as matérias primordiais, permanentes e primárias que constituíam as coisas do cosmos (NADDAF, 2005, p.157). Nesse contexto, conhecer a natureza de algo era acompanhar a origem da coisa, posteriormente seu processo de desenvolvimento, e por fim seus resultados. Assim, é permitido distinguir as coisas de acordo com a sua natureza, acompanhando seus diferentes desenvolvimentos possíveis. O pré-socrático Empédocles foi o primeiro a pensar não apenas um elemento básico, mas sim em quatro elementos básicos formadores, a saber: o fogo, a água, o ar e a terra (NADDAF, 2005, p.25). Ser de água é ter uma natureza particular e, por consequência, é ter uma origem, desenvolvimento e resultados que diferencia a natureza da água das demais.

Se a *physis* já foi um dia o único centro de atenção dos pensadores gregos, hoje os humanos também formam outro centro, que tendeu a assumir um protagonismo nos últimos tempos. Os humanos assumiram o primeiro plano na imagem moderna, são os protagonistas da história, são aqueles que realmente fazem história<sup>21</sup>(BENSUSAN, 2017, p.34). Os humanos, então, são vistos como os seres que se transformam e se reinventam rapidamente, a todo momento, o que leva à sensação, por exemplo, de que os humanos de hoje em dia são muito diferentes dos primeiros que aqui estiveram.

Enquanto os humanos são vistos em alta velocidade e em um constante fluxo de saltos revolucionários, que os projetam para um futuro novo, aberto e ainda por se descobrir, a natureza é vista em um fluxo baixo, quase parada, sempre presa em um eterno presente de repetições, que a fazem estar sempre sob as mesmas leis naturais, imutáveis desde sempre. *A natureza é o passado, os humanos são o futuro.* A natureza é lenta, os humanos rápidos. A natureza sempre esteve, pelo menos desde o nascimento da modernidade, em um segundo

---

<sup>21</sup> Talvez o modo mais comum de pensar a história seja enquanto o estudo dos registros escritos, a “história dos historiadores” (SZTUTMAN, 2005, p.88), a “escrita sobre a escrita” (SZTUTMAN, 2005, p.88), o que reserva a história só para os humanos, só para os humanos que escrevem, melhor dizendo, o que coloca grande parte da humanidade na pré-história.

plano, como uma coadjuvante, um plano de fundo para o progresso milagroso e acelerado da raça humana (BENSUSAN, 2017, p.34).

Hegel é um autor determinante para a modernidade, e como um bom moderno, faz uma diferença entre as sociedades históricas (civilizadas) e as sociedades não históricas (primitivas) (EDUARDO ARANTES, 1981, p.170). Enquanto as primeiras dominam o “palácio da palavra”, as segundas não. E mais, na *Fenomenologia do Espirito*, ele escreve que “a natureza orgânica não tem história” (HEGEL, *apud*, EDUARDO ARANTES, 1981, p.170). O autor chega a comparar a falta de mudança das sociedades “primitivas” à falta de mudança/evolução das espécies animais de hoje, ambas presas a um imobilismo severo. Enquanto os povos com história ultrapassam o passado em direção a um futuro ainda por se construir, os povos sem história vivem em regimes nos quais o passado parece refletir o futuro, sempre criando um presente igual e monótono (EDUARDO ARANTES, 1981, p.171). Para representar esses argumentos do velho filósofo, podemos pensar a figura do movimento humano enquanto uma flecha em movimento para uma direção ideal futura, para o novo, enquanto a natureza em uma figura circular, de um retorno sempre ao mesmo início, um retorno para o mesmo.

Esse modo de pensar dominante na modernidade faz com que os humanos se vejam anos-luz à frente da natureza, e também anos-luz à frente das outras civilizações não modernas, pois o não moderno é ligado à natureza e, logo, também ao passado. Ainda hoje, para o moderno, existem civilizações mais próximas da natureza e do passado que continuam vivendo em um ritmo mais parecido com o natural, ou seja, em marcha lenta, que é um comentário constante sobre os índios, por exemplo, que qualquer antropólogo já ouviu. A intuição dos modernos de que os índios vivem mais próximos do passado ainda é muito viva entre os *napë* da cidade. Os povos próximos da natureza também são próximos do passado, e por isso são mais próximos dos primeiros humanos.

Para pensar que os índios são “próximos da natureza”, primeiro é preciso colocar a natureza enquanto universal, ou seja, é preciso afirmar que a natureza não é só do moderno, e sim que está presente em toda parte, presente até mesmo para os índios. Mas, pode se afirmar isso?

### 3.2 DESCOLA E O ANIMISMO

Essa separação radical, há muito estabelecida pelo Ocidente, entre o mundo da natureza e o mundo dos homens não tem grande significação para outros povos, que

conferem às plantas e animais os atributos da vida social, consideram-nos como sujeitos mais do que como objetos (DESCOLA, 2006, p.457).

As palavras de Descola (2006) são simples e diretas para tatear uma resposta a essa questão. Para o antropólogo, os índios nunca estiveram perto da natureza, porque a nossa (moderna/naturalista) “natureza não existe em toda parte e para sempre” (DESCOLA, 2006, p.457). Acrescenta o autor, também, que a separação radical entre os humanos e a natureza não faz sequer sentido para os ameríndios, os animistas, pois os animais, as plantas e os espíritos carregam uma humanidade incrustada, o que torna a natureza também social, ou então, torna o espaço que separa a humanidade e a natureza social (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.364). Desse ponto de vista, colocar que os índios são próximos à natureza é como uma incoerência lógica, pois se os seres que estão pela floresta também são humanos e “sociáveis”, então o que existe é uma espécie de fundo de humanidade que percorre todo o cosmos. Logo, o que se passa é que os ameríndios se relacionam com a floresta igual se relacionam entre eles (humanos) mesmos (DESCOLA, 2006, p.457). Para Descola, então, os índios não são nem mais próximos, nem mais distantes da natureza.

Esse argumento do antropólogo francês é ótimo para mostrar o equívoco da afirmação que coloca a natureza (moderna) e os índios próximos, abordando o problema de um modo que, em vez de impor a natureza moderna aos outros, torna possível vislumbrar as diferentes relações de outros povos com outras naturezas, uma natureza com outras características, uma natureza do outro, e assim questionar o próprio significado da natureza, questionar o que é a natureza para os outros. Vamos, nos próximos parágrafos, a outros argumentos de Descola, para entender melhor essa construção de uma natureza que não se encaixa nos ideais modernos. Começaremos pelo que o antropólogo diz em uma entrevista, onde as respostas são normalmente mais informais e simples, de forma que o escritor responde diretamente o seguinte:

Daí o modelo que desenvolvi de um sujeito transcendental — mais uma vez, é uma ficção totalmente eurocêntrica, mas pouco importa — que vai detectar ou não continuidades ou descontinuidades entre si, como sujeito dotado de um aparelho de detecção, cognitivo, simples, e o que ele observa à sua volta. E isso ele pode fazer graças a duas ferramentas principais que denominei “interioridade” e “fiscalidade” (DESCOLA, 2013b, p.6).

Descola foi talvez o maior responsável por guiar a palavra animismo para novos caminhos e dar mais fôlego às discussões que envolvem o termo na atualidade, depois de tanto tempo que o conceito ficou escondido nos porões da antropologia. O livro *Par-delà nature et culture* é o ponto inicial da teoria antropológica animista contemporânea, uma nova fase do conceito antropológico, que passa a não mais ser visto enquanto um erro de cálculo dos povos

antigos, também não enquanto uma patologia, mas enquanto uma alternativa ontológica de povos que ainda hoje são animistas. Para Descola, existem quatro tipos de ontologias, pois, dentro do modelo desenvolvido pelo antropólogo, são quatro “systems of the properties of existing beings” (DESCOLA, 2013a, p.67) diferentes dentre as combinações, que convivem juntas ainda nos dias de hoje. Para se formar esses quatro sistemas relacionais, basta uma combinação entre as opções: (1) contínuo ou descontínuo; e (2) interioridade ou fisicalidade. Como resultado das diferentes combinações, se apresentam quatro sistemas, a saber: o totemismo (continuidade de interioridade e fisicalidade), o animismo (continuidade de interioridade, e descontinuidade de fisicalidade), o analogismo (descontinuidade de interioridade e de fisicalidade) e o naturalismo (continuidade de fisicalidade e descontinuidade de interioridade).

Cabe aqui explorarmos mais algumas características do sistema proposto pelo antropólogo, comparando as diferentes possibilidades, e assim abrindo o sistema, para que as particularidades das divisões se tornem mais fáceis de digerir. O naturalismo, que nasce na Europa por volta do século XVI e amadurece no século XVIII, é o “sistema ontológico” do moderno (DESCOLA, 2013a, p.9). É aquele que encontra uma continuidade da fisicalidade por tudo, ao sustentar que a relação com o não humano é de continuidade física. Há então algo físico e contínuo entre tudo o que existe, que segue a determinada lei, a lei da natureza (DESCOLA, 2013a, p.101). Somado a essa constatação, o naturalismo também apresenta uma descontinuidade de interior, ou seja, mundo (fisicalidade) só existe um, mas são múltiplas culturas (interioridades) possíveis (DESCOLA, 2013a, p.89). Assim, o físico é contínuo, mas a interioridade é descontínua. Ou seja, é possível percorrer diferentes interioridades através de uma fisicalidade comum, tendo como exemplo a possibilidade de atravessar diferentes culturas com o mesmo e único corpo. Os viajantes naturalistas são então aqueles que vivem outras culturas, com outras culturas, com outras interioridades. Por meio de um mundo comum ele pode pensar, por exemplo, que se os indianos se alimentam de *chutney* e seus corpos podem digerir esse alimento, eu posso também comer *chutney*. O corpo comum é o que permite as diferenças culturais (BENSUSAN, 2017, p.59). O naturalista diz que sua natureza está em todas as partes, mas o espírito em pouquíssimas. Sendo assim, é o interior que dá ao humano seu caráter exclusivo e raro.

Um fato que chama atenção nessas datas de origem do naturalismo propostas por Descola é a questão desse nascimento ocorrer logo após a invasão das Américas, o que nos leva à suposição de que o naturalismo se originou em decorrência do contato com todas as

consequências que esse mal encontro gerou (BENSUSAN, 2017, p.43). Os europeus acabavam de encontrar milhares de novos agentes com quem teriam que se relacionar, e a posição de se proclamarem como os únicos humanos com interior, contra toda a natureza agrupada do outro lado, sem interioridade e sem alma, é extremamente persuasiva. Foi como ver nos índios algo que funcionava de acordo com a velha e conhecida “lei natural”. O naturalismo, neste caso, pôde resumir todos os novos seres que foram encontrados enquanto natureza, como se fossem então velhos conhecidos, servos das já sabidas leis determinadas, e, por esse motivo, puderam ser dominados, conquistados, transformados e invadidos<sup>22</sup>. A invasão das Américas foi também a imposição de uma mensagem política-teológica de que nós, humanos modernos, éramos diferentes de todo o resto, e que os outros povos teriam que um dia aceitar isso. O que o naturalismo ofereceu, desse ponto de vista, foi um jeito de tornar tudo aquilo que apareceu de novo em um não humano, algo expulso do restrito círculo dos humanos com interioridade, tornado passivo de ser manipulado e invadido. Todos então puderam ser resumidos a uma natureza sujeita à supremacia dos humanos.

O analogismo, outra das possíveis ontologias do antropólogo, é dado como o sistema do qual o naturalismo se originou (DESCOLA, 2013a, p.87). Sendo um sistema que antecede o naturalismo, estava disseminado pelo México antes da invasão europeia, pela China antiga, e mesmo na Europa do renascimento, por exemplo (SÁ JUNIOR, 2014, p.20). No analogismo, tanto a interioridade quanto a fisicalidade são descontínuas. Assim, o não humano, o fora, é distinto nas duas relações possíveis, tanto em interior quanto em fisicalidade. O mundo analogista é um mundo só de diferenças. Dos quatro sistemas de Descola, esse talvez seja o mais difícil de expor e de imaginar, porque as relações entre os humanos e os não humanos seriam realizadas em aproximações por semelhança, ou por analogia, que seriam possíveis instrumentos de estabilização dos seres (SÁ JUNIOR, 2014, p.20). Os pré-socráticos talvez possam servir como exemplo, como quando Empédocles diferencia as naturezas das coisas como de água, fogo, ar ou terra, de forma que a fisicalidade se mostra descontínua. O sistema analogista não pensa em uma natureza contínua por tudo, ao contrário do sucessor.

Para Descola, outra das quatro ontologias é o totemismo, que se concentrou na Austrália aborígene, e que é o inverso completo do analogismo. O totemismo é aquele que coloca que o

---

<sup>22</sup> No livro *Bruxas e o Calibã*, a escritora Silvia Federici argumenta que a formação das características da natureza moderna foi construída por meio de torturas às mulheres da época, as bruxas mais exatamente. O “conceito de investigação científica da natureza foi moldado a partir do interrogatório das bruxas sob tortura, do qual surgiu uma representação da natureza como uma mulher a ser conquistada, revelada, estuprada” (FEDERECI, 2017, p.366).

não humano é semelhante em fisicalidade e também semelhante em interioridade, de forma que “existentes de um totem são fisicamente e psiquicamente semelhantes entre si” (BENSUSAN, 2017, p.58). Então, para o totemismo, quem é onça, por exemplo, tem interioridade e fisicalidade de onça. O mundo totêmico é o da semelhança, no qual tudo é parecido com o que parece ser. A semelhança dupla do totemismo implica em algo como se um nariz grande pudesse revelar o mau humor, ou uma testa grande revelasse seu signo nos zodíacos (BENSUSAN 2017, p.58). No totemismo então, ao contrário do naturalismo, a interioridade está dissipada também para os não humanos. Os animais são vistos como sendo também de sociedades humanas, com uma interioridade que faz contratos sociais com outros, para que comida e território sejam negociados, por exemplo. Nesse sentido do totemismo, em que a interioridade está não só nos humanos mas também dissipada pelos seres além dos humanos, ele se aproxima em muito da próxima ontologia que iremos analisar.

O animismo é uma das quatro ontologias possíveis, e a que mais nos interessa nesta pesquisa. São várias as regiões do mundo por onde o animismo está espalhado, como na Amazônia, no Canadá, na Ásia, na África, e até na Sibéria (SÁ JUNIOR, 2014, p.19). O animismo é aquele no qual a relação com o não humano é de semelhança de interioridade e de distinção dos corpos. O animismo é o inverso completo do naturalismo para o autor, pois enquanto um vê fisicalidade (contínua) em tudo, o outro vê interioridade (contínua). O animismo é aquilo que dá um interior, uma subjetividade, um sujeito (eu), a todo o mundo físico. Sendo assim, qualquer relação com o mundo é uma relação também humana. Em suma, no animismo de Descola existe uma humanidade enquanto condição universal (SÁ JUNIOR, 2014, p.19). Na floresta animista do autor, por onde se olha se vê humanos. Eles estão por todos os lados, de forma que uma planta parece as outras plantas enquanto humanas, assim como uma pedra vê um humano ao olhar para uma outra pedra. É um mundo onde todos são seres conscientes de suas próprias humanidade. Se todos têm o mesmo interior, o que diferencia os seres é o corpo, que muitas vezes é visto como descartável, como trocável. O viajante animista é aquele que atravessa por diferentes corpos com o mesmo interior, a cultura dele então permanece de certo modo intacta, sempre a mesma, mas é possível viver em diferentes corpos, é possível experimentar diferentes corpos.

Em um dos mitos centrais que Descola apresenta para expor o animismo, há uma apresentação detalhada de como a descontinuidade de fisicalidade pode operar. O mito narra os

acontecimentos de um casamento entre espécies, muito comum na mitologia<sup>23</sup>, em que então um porco antropomorfo vai à aldeia buscar sua esposa humana, e sofre uma transformação de corpo em certo momento da história. Vejamos o mito:

*Because he came from very far away, he made the journey in the form of a pig, but at the entry to the village he once again turned himself into a man. First he took his skin off, and as he was now a man, he cut it up to form a loincloth of thin bark. Round his neck he hung an oral ganda ornament that he fashioned out of pig's teeth. He attached his snout to a handle and turned it into a club; his bristles turned into a feathered headdress, which he tied to his head. He made his shield from his own ribs, still with their leather covering (DESCOLA, 2013a, p.72).*

A forma-porco é como um invólucro que esconde a forma-humana, em certo sentido. A forma-porco não é jogada fora, mas se transforma no próprio interior antropomorfo. De acordo com o mito, o processo de metamorfose leva a primeira forma-porco a ficar à flor da pele, mas já “humanizada”, ou seja, já na forma de adornos que cobrem o corpo humano. O processo de metamorfose faz com que, por exemplo, os dentes e os pelos do antigo porco se transfiguram em roupa e em ornamentos humanos, que servem não para diferenciar os humanos dos animais, mais sim diferentes tipos de humanos que existem. A continuidade humana entre tudo pode tornar os inimigos parecidos demais, e por isso se mostra um perigo. Então, a forma humana que alicerça todo o cosmos não é a nudez totalmente exposta, mas sim uma humanidade somada a camadas de ornamentos que têm a função de diferenciar os humanos entre si, são “*external discontinuities in cases where internal continuities may lead to dangerous confusions*” (DESCOLA, 2013a, p.72). É interessante notar que a metamorfose do porco em humano não transforma os outros humanos no mito, que continuam humanos, tais como a noiva e os seus familiares, que são aqueles que presenciam a cena.

Para Descola, os não humanos são percebidos no animismo como fazendo parte de grupos diversos, mas que se assemelham aos grupos humanos. A diferença mais importante na floresta não é então entre humanos e animais, mas sim entre diferentes tipos de humanos (DESCOLA, 2013a, p.72). É como se os não humanos se vissem parte de relações sociais com os outros, inclusive com os humanos (DESCOLA, 2006, p.457). Neste caso, a onça para o humano é percebida como fazendo parte de um grupo que se comporta como humanos, ou seja, com uma interioridade, pois como vimos, a semelhança de interioridade é a chave do animismo.

---

<sup>23</sup> O livro de Oscar Sáez, *O nome e o tempo do Yaminawa*, em sua parte final, são apresentados vários mitos nesse sentido, entre outros mitos que tratam também de assuntos similares, ou seja, a relação entre as diferentes espécies da floresta.

A questão é que o animismo não viabiliza expulsar tudo o que não é humano para o lado da natureza, um lado inferior e aberto a abusos dos humanos. Assim, também impede que a única relação possível com ela seja a de dominação, que parte de um diagnóstico de que a natureza é constituída enquanto uma falta, como se algo a faltasse para que fosse humana. Isso porque, nesse sentido, ser parte da natureza é não ter uma interioridade, é não ter algo. Uma “natureza social” requer uma relação diferente entre as partes envolvidas, requer uma espécie de cooperação, de conversa, de negociação entre elas. Se o não humano é considerado mais como sujeito do que qualquer outra coisa, fica difícil expulsá-lo, expulsar a natureza, o natural, o objeto, tudo que não é humano, para o lado dominado eternamente pelas leis matemáticas (DESCOLA, 2006, p.457).

O animismo se opõe à escolha naturalista de reservar a interioridade a apenas um grupo seleto de seres, mais especificamente os seres humanos. Assim, de certa forma, força o social a aparecer na natureza. A interioridade contínua do mundo animista parece desmanchar as convicções em uma natureza, por exemplo, à parte dos “Direitos Humanos”. É como se o lema do ocidente sobre a “dignidade do homem” fosse atingido pelo golpe de lembrança de que, entre os “dignos”, muito mais “coisas” têm espaço. O animismo de Descola não é exatamente anti-humano, mas também não é exclusivamente humano como o naturalismo. A humanidade deixa de ser algo restrito e se dissipa por toda a natureza, o que a torna comum, e não mais especial. Mas, como o mito formador do animismo do homem-porco ressalta, essa humanidade sofre de deslocamentos constantes e se mostra volúvel. Para o animismo de Descola, conhecer a natureza é negociar, conversar e cooperar com outros sujeitos, o que está muito além de controlar objetos. É como se as “leis naturais” tivessem que ser a todo momento refeitas e rediscutidas por meio dos encontros sociais impostos pela necessidade de lidar com a natureza.

As propriedades dos seres existentes são pensadas por quatro diferentes lógicas de relacionamento, e então, o que o antropólogo funda é uma espécie de geografia do ser, uma espécie de mapa do mundo ontológico (SKAFISH, 2016, p.71). O decisivo passo argumentativo de Descola é aquele em que permite a comparação de outras ontologias em relação à moderna (naturalista), não apenas enquanto outras ontologias já superadas ou sistemas de organização do mundo já antigas, que ficaram reservadas aos povos considerados Antigos. Isso porque, para o autor, a diferença de ontologias não foi deixada para trás, mas se encontra no presente, ou melhor, dispostas em um plano presente. Descola abre espaço para pensar em diferentes ontologias relacionando-as sincronicamente, e não apenas diacronicamente (SKAFISH, 2016, p.71). Classicamente, a modernidade se define em relação a algo que ela já ultrapassou, mas o



quadro plano de diferentes sistemas permite perceber a modernidade enquanto mais um tipo de sistema, assim como o animismo, o totemismo e o analogismo.

A proposta de uma persistência dessas diferentes ontologias nos dias atuais é um argumento que tem a força de não confirmar a modernidade enquanto única possibilidade, pois então o naturalismo “*its political, economic, and technological world-system, and its ontology do not form the horizon of what everyone on Earth thinks and does*” (SKAFISH, 2016, p.73). Em vez de conseguir ver a ontologia moderna apenas quando contrastada com um passado que não existe mais, com uma época que antecede os dias de hoje, a comparação de Descola é horizontal, o que quebra a percepção da modernidade/naturalismo enquanto dominante e universal (SKAFISH, 2016, p.73).

### 3.3 O TERREMOTO PERSPECTIVISTA

Os não humanos formam grupos sociais para os animistas, e assim não são questões do *quê*, mas, sim, do *quem*. Ou seja, é como se por trás de todo *quê*, precipitasse um *quem* na floresta encantada. Os não humanos têm interioridade, então sentem fome, frio, conversam, discutem, gostam de beber, de fumar, basicamente se relacionam “socialmente” com os outros não humanos (DESCOLA, 2006, p.114). Então os animais se relacionam com os outros animais, assim como os humanos se relacionam com outros humanos. Ou melhor, os animais parecem aos próprios animais o que os humanos parecem aos humanos. Mas como um não humano vê um humano? Ou, como o não humano do humano vê aquele que se autodetermina humano? Em suma: como o animal vê o humano? Para o animismo de Descola, o animal vê o humano como um humano, ou seja, assim como o humano o vê. É nesse ponto que acontece a diferença entre o perspectivismo e o animismo, pois aquele é um passo analítico além deste. “Se os salmões parecem aos salmões o que os humanos parecem aos humanos – e isto é o animismo – os salmões não parecem humanos aos humanos, nem os humanos aos salmões – e isto é o perspectivismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.371). O grau zero do perspectivismo propõe que o modo que os humanos veem os animais, os espíritos, é diferente de como esses seres cósmicos se veem, e também é diferente como esses seres veem os humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p.44).

O fato de o humano não ser visto como humano pelo não humano (salmão) pode parecer à primeira vista apenas um detalhe sem importância, mas é um desvio fértil que leva a múltiplas consequências, que Viveiros de Castro (2002a) explora intensamente em seus argumentos. A

reflexão de Viveiros de Castro, o passo analítico que o antropólogo dá para além do animismo, leva a humanidade de fundo pressuposta no sistema ontológico de Descola, a continuidade de interioridade, a humanidade pacificada que contém os humanos, a se inclinar, a se desequilibrar. Propõe, assim, uma humanidade mais instável, que se esconde, que recusa de todo jeito se fixar, e que junto com ela arrasta o mundo também para uma alta temperatura de transformações (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.379).

De acordo com o exemplo já clássico do mundo perspectivista, o que para a onça é cauíim, para o humano é sangue. Também, o que para o humano é um buraco na terra, para a anta é uma luxuosa casa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.379). Essas afirmações levam às seguintes questões: quem está na realidade e quem está tendo uma *egotrip*? Quem está vendo o que existe e quem está vendo o que não existe? Qual mundo é o mundo real – o da onça ou o do humano? Ou então, qual o mundo real, e por consequência, qual a representação falsa? Por fim, que visão está errada? Essas são todas questões que pressupõem a possibilidade de representações diferentes sobre o mesmo único mundo. Mas é exatamente esse pressuposto que o perspectivismo não carrega, pois para ele todos os seres veem o mundo “da mesma maneira” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.378), e o que muda é o mundo que é visto. É como se a realidade fosse menos um código normativo do que uma jurisprudência (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p.46), ou seja, ela está sempre aberta a constantes transformações e adições em seu corpo, sempre sendo refeita e discutida de acordo com a adição de novos agentes possíveis, é uma realidade sempre em questão.

O moderno pode pensar múltiplas representações diferentes de uma única natureza, mas não uma mesma maneira de representar múltiplos mundos. O relativismo cultural propõe que existem várias culturas (muticulturalismo), que são representações sempre incompletas, parciais e internas de uma natureza externa, total e unificada (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.379). O perspectivismo não é um relativismo, pois propõe “uma só ‘cultura’, múltiplas naturezas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.379), ou “uma só epistemologia, múltiplas naturezas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.379). Então, o perspectivismo não trata de uma diferença de opinião, mas sim de um tratamento constante da realidade. Como Oscar Sáez (2012) diz;

A tese essencial não seria tanto a de que há tantos mundos quanto pontos de vista, mas a de que esses mundos são reais, ou mais exatamente são a realidade, na falta desse mundo absoluto que só poderia ser captado desde um ponto de vista absoluto, o de Deus. Se tal opção filosófica pode ser pouco palatável para positivistas profissionais, não deveria ser difícil de assumir para os antropólogos e os humanistas em geral. O

postulado, aparentemente extraordinário, de que cada ponto de vista define um mundo diferente se traduz na experiência singela de que cada sujeito age em função do que vê, e com isso realiza o que vê. O verdadeiramente extraordinário seria esperar que ele agisse de acordo com estruturas ou princípios gerais que não vê. E, no entanto, é isso que esperam outras epistemologias: que as ações obedeçam a regras gerais ou que, devidamente interpretadas, possam se fundir num horizonte comum (SÁEZ, 2012, p.15).

Viveiros de Castro (2003), em seu artigo *Anthropology and Science*, explica a importância de pensar em diferentes mundos e não apenas em diferentes culturas, especificamente para antropologia. Para o antropólogo, o conceito de mundos no plural, de ontologias, com *s* no final, tem a importância estratégica de evitar que o pensamento dos nativos seja resumido apenas a epistemologia, ao lado de dentro, e por isso seja encarado como uma representação da realidade fantasiosa, ou mesmo como um disfarce da realidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p.11). A multiplicação dos mundos permite colocar que toda epistemologia tenha um real exterior que corresponde a ela, uma vez que o que existe por trás da democracia epistemológica professada pela antropologia cultural é uma monarquia ontológica que impõe uma unidade da natureza, ou uma natureza única. O perspectivismo, mais do que dizer que cada ponto de vista cria um mundo, é um aviso de que outros mundos também existem, ou que são tão reais quanto a realidade. Ele aponta para uma “multiplicidade de perspectiva intrínseca ao real” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p.35).

O discurso da democracia de culturas que as coloca todas como igualmente “reais” é um blefe, pois a igualdade entre as culturas esconde uma realidade ainda “mais” real que a social, uma realidade que de certa forma engloba todas as realidades sociais dentro de si, e que ficou nas mãos das ciências naturais da modernidade. O moderno consegue desconfiar de sua cultura, mas não de seu mundo, pois desconfiar que nossa cultura tem problemas é possível, mas desconfiar que tudo no mundo não é feito dos elementos da tabela periódica da química já é demais. De todo jeito, mesmo quando se pensa em várias culturas, a cultura “mais real” é a moderna, porque, de certa forma, contém todas as outras, seja no mapa político geográfico dividido em estados sobre um único mundo, ou em uma história universal que coloca a cultura moderna como uma realização evolutiva das outras culturas (CAMAROTTI, 2016, p.62). Essa super-realidade conferida à episteme moderna ocorre pois são os modernos que têm um acesso privilegiado à natureza, o que os coloca como vivendo “mais” perto da realidade que os outros. São os modernos que têm a ciência, ou então, que vivem uma “cultura científica” (CAMAROTTI, 2016, p.62), e assim formam a única cultura com acesso ao real. O moderno sabe que a natureza, o físico, é aquela que a ciência física descreve, a única realidade possível, a realidade “realmente” real. Então, as culturas não modernas são proibidas de ter acesso à

realidade natural, podendo falar apenas de suas sociedades, sua cultura, sua epistemologia, seus pensamentos, enfim, deles mesmos. Para uma certa antropologia, no final das contas, o nativo só pode falar dele mesmo, de sua própria representação do mundo.

O ponto de vista de Deus, citado por Sáez (2012), é aquele que pode atingir a contemplação de uma figura final da realidade, uma figura de uma realidade fixa, uma realidade independente, depurada, livre de suas relações com todos os outros que a observam e com todo o resto das coisas (BENSUSAN, 2012, p.97). O ponto de vista de Deus é aquele que constrói a figura de um mundo único, original, último. Se como Sáez propõe, a raiz do perspectivismo é o *insight* de que existem tantos mundos quanto pontos de vista, a posição de um Deus único que transcende as outras posições é proibida, e então todos os pontos de vista estão em um plano de imanência, o que faz com que nenhum ponto de vista seja, digamos, superior aos outros (BENSUSAN, 2012 p.97). Sem a transcendência, estamos próximos de uma ontologia plana<sup>24</sup>, na qual os pontos de vista, pelo menos previamente, não têm uma ordem de importância maior ou menor no mundo, não têm maior ou menor influência sobre o que acontece no mundo. A ontologia plana (BENSUSAN; ALVES DE FREITAS, 2018, p.97), na qual nenhum Deus transcende, é contra uma ordem fixa de hereditariedade, é onde um ponto de vista dominante não reina sem que sua posição entre os demais pontos de vista seja levada em consideração. A realidade então se mostra sempre aberta a negociação, sempre em uma disputa, sempre aberta a novos pontos de vista ou novas associações entre os pontos de vista que podem aparecer. A realidade, no perspectivismo, perde sua fixidez, que é alcançada quando o ponto de vista de Deus encontra exatamente aquela perfeita posição onde tudo se apresenta como realmente é. Se esta posição privilegiada não existe, o mundo está sempre em jogo.

Para explicar essa falta de fixidez da realidade que o perspectivismo indica, Sáez (2006) ensaia a construção das bases de um espaço perspectivo. “Se nossa (moderna) noção de território como extensão está ancorada em objetivações do espaço – idealmente petrificações; morros, monumentos, marcos em geral – e da memória” (SÁEZ, 2006, p.358), os espaços Yaminawa são como organismos vivos, sempre a mover, sempre trocando de posição, pensando enquanto um fluxo de transformação. O antropólogo argumenta que a instabilidade *real* dos mundos ameríndios é consequência, em parte, do rápido crescimento da floresta e suas plantas, por exemplo, o que faz a paisagem estar sempre diferente, ou também da constante mudança

---

<sup>24</sup> Termo criado por Manuel Delanda (2006) que propõem que tudo que existe deve ser tratado igualmente, então todas as entidades habitam o mesmo nível.

dos fluxos e lugares dos rios e, sobretudo, a falta de morros e de pontos altos o bastante para que se contemple tudo, não permitindo ter uma visão ampla de toda a paisagem (SÁEZ, 2006, p.359). Acredito que esses argumentos, que trazem o perspectivismo literalmente para o chão, são indicações férteis para novos caminhos que esse conceito pode tomar no futuro, e mostram como ele pode ser versátil, indo além das palavras de Viveiros de Castro (2002a).

O espaço-sujeito Yaminawa parece carregado de intencionalidade (SÁEZ, 2006, p.358) e de vontades. No próprio mapa geológico, pode se expressar uma humanidade latente, que se escondia até então, pois, dependendo das circunstâncias, do contexto e das palavras ditas em certo momento, aquilo que era petrificado pode responder, digo, pode mesmo responder com palavras, responder humanamente. Em um mito coletado por Saez (2006), há um exemplo pontual sobre o que uma *real* instabilidade pode propor àqueles que vivem nela. Nesse mito, algumas mulheres estavam indo se banhar em um rio, “ai tinha uma mulher gaiata que inventou de bater no barranco” (SÁEZ, 2006, p.441) e perguntar se ele tinha ciúme das mulheres que estava vendo. Então, ao mesmo tempo que o barranco responde negativamente à questão sobre o ciúme, também “aquele barranco, e outro, e outro, se transformam em homens” (SÁEZ, 2006, p.441). Após se mostrarem homens para as mulheres, os barrancos sequestram-nas para o seu próprio mundo. Então elas não mais são vistas por seus antigos maridos, que vão ao local onde tudo aconteceu e não encontram mais nenhum humano, nem as mulheres e nem os barrancos. A continuidade humana pode levar a deslizamentos monumentais, do tamanho do mundo, pois não é porque tudo é humano que estamos sempre entre os “nossos”, ou no nosso mundo.

Ao se aproximar demais do barranco (natureza), as mulheres tiveram que enfrentar uma mudança súbita do que era natureza em humanidade. Mas, a conversão dos barrancos em homens ocorre juntamente à abertura de uma espécie de buraco na realidade, que apresenta um mundo totalmente diferente para o qual se pode caminhar. Acontece como se a “primeira” realidade se inclinasse, então forçando o deslocamento para outra realidade. Primeiro, o que é natureza se mostra humano quando o barranco se transforma, e então essa humanidade, antes “natural”, aponta para outra natureza, para outro mundo. É uma lógica na qual, primeiro, existe um objeto que aponta para um sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.359) segundo, um sujeito que então aponta para outro objeto; e assim sucessivamente. Talvez, a maior lição do perspectivismo seja mesmo a de que a natureza de alguns é a sociedade dos outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.361).

### 3.3.1 XAMANISMO

O xamã é exatamente aquele que pode ver como uma cultura o que para alguns é natureza, ver “um evento, como sendo, em verdade uma ação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.359), ou também é aquele que pode ver para qual sujeito o objeto aponta, dentro de uma *ontologia flutuante*. O xamã se mantém no limite entre as diferentes perspectivas e tem o “papel de interlocutor ativo no diálogo transespecífico” (VALENTIM, 2018, p.358) entre os diferentes personagens cósmicos. O xamã é aquele então que vai para os diferentes lados, para os diferentes pontos de vista, podendo sempre retornar para trazer as palavras desses outros mundos para os não xamãs. O xamã enquanto coringa da política é aquele que se relaciona com tudo e todos, é uma figura do limite, que sempre está em um movimento incessante de tradução dos lados desse limite. E nesse encontro dos diferentes lados, o que se coloca em jogo é também a qual mundo se pertence naquele momento, e estar no mundo dos outros pode ser muito perigoso.

Como Viveiros de Castro diz em alguns momentos, a sua intenção com o perspectivismo é a de contrastá-lo com o seu “oposto polar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.359), o moderno. Para o autor, existem dois pontos de vista político-cosmológicos possíveis, que são o ameríndio e o ocidental. Ser relativista (ocidental) é acreditar que os humanos têm o poder de “representar” sempre parcialmente a natureza (no singular). Já ser um perspectivista (ameríndio) é acreditar que humanos e não humanos possuem uma “unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente a uma diversidade real. Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.379). Mas a questão não se resume a isso, e pode se ir mais longe, explorando as epistemes que Viveiros de Castro (2002a) desenha de cada um dos lados.

O sujeito, na epistemologia ocidental, é aquele que conhece, e para que o conhecimento seja realizado, ocorre um processo de *dessubjetivação*, que deve se empenhar em retirar o sujeito do objeto que busca conhecer, por fim, separadamente, enquanto só um objeto. Ou seja, deve-se diferenciar aquilo que é intrínseco ao objeto daquele que é o sujeito que o conhece, através do próprio ato de conhecer. O conhecimento tem como passo inicial a retirada de cena de quem conhece, pois quando todo o quem que conhece for retirado do produto final, e tudo for um *quê*, o conhecimento se realiza. É como se o objeto a ser conhecido estivesse de alguma forma contaminado pelo olhar daquele que o descreve, e por trás de todo objeto existisse um sujeito, que ao fim do processo deve sumir para restar apenas objeto. Esse manual é o da

objetivação. Assim, o outro – o objeto – ao final do processo é visto com a forma de uma coisa, com a forma de um *quê*. Se ainda resta algo do sujeito projetado no objeto, isso significa que o conhecimento ainda não chegou ao seu fim. A epistemologia ocidental manda reduzir o sujeito ao ponto que todo o mundo seja um *quê*, e não um *quem* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.358).

Já o xamanismo é uma vontade contrária à episteme ocidental, não uma dessubjetivação, mas sim uma *hipersubjetivização*, ou uma *pansubjetivização*. O xamã não busca isolar o objeto, ou seja, reduzir qualquer subjetividade a um mínimo, mas sim “visa a revelação de um máximo de intencionalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.359). O xamã busca “tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.358), e dessa forma transformar qualquer o *quê* em *quem*. Aquilo que está sendo conhecido requer “ser entendido como outras pessoas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.360). Conhecer é uma espécie de reconhecimento que outros também conhecem, uma espécie de contraconhecimento, já que o que está sendo conhecido sempre também conhece. O sujeito conhecedor cria outros sujeitos para conhecer, e o sucesso do processo está ligado diretamente a saber “personificar”.

Do lado moderno então temos o *antropocentrismo*, que faz dos humanos uma espécie atravessada pela transcendência, marcado com a exclusividade, que os tornam como o centro da natureza. Já o *antropomorfismo* (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.94) xamânico funciona em um regime inverso, de forma que tudo o que existe é tão “pessoal” quanto nós, pois a expansão da psique por todos os cantos, o panpsiquismo, é sua arma. O xamã tem uma espécie de generosidade psíquica com tudo, ou melhor, com todos. Se no antropocentrismo o humano tem que ser bem dividido do resto, de tudo, para então poder alcançar seu status exclusivo, no antropomorfismo tudo tem que virar todos para que o conhecimento seja desenvolvido, e assim é preciso estar ciente que tudo na verdade são todos, que a floresta pensa.

Em vez de um psiquismo restrito a pouquíssima coisa, construído por meio de um movimento de limitação, que então reserva ao humano um lugar especial e diferencia os humanos de todo o resto, o que se vê no xamanismo é um movimento de expansão/generalização/dissipação/dispersão/diáspora panpsiquista, que afirma que vários outros seres pensam como nós. Em vez da redução materialista ocidental que só pode aproximar os humanos do resto do mundo quando diz que somos, no fundo, feitos da mesma coisa, de natureza, de “pura matéria”, o xamanismo realiza, por sua vez, a aproximação de outro modo,

pois é a natureza, a matéria “morta”, que pensa como os humanos (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.97).

### 3.3.2 A MÁQUINA PRONOME-POSICIONAL

“A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.497). Essa frase que já foi citada em sua primeira parte na introdução, agora sofre a adição das palavras “ao nosso”, e assim o xamã soma informações importantes ao quebra-cabeça que estamos a montar. A floresta não só tem um pensamento, mas tem um pensamento igual ao nosso, diz Kopenawa (2016). Diante dessa afirmação xamânica, o passo mais óbvio do pensamento ocidental é ponderar - se a floresta pensa, logo ela pensa igual ao humano, pois só o humano pensa. Uma vez que o nós para o ocidente são os humanos, a questão é dar à natureza um pensamento idêntico ao humano, ou seja, basta projetar aquilo que só o humano tem para o lado de fora, mas mantendo bem demarcada a divisão entre nós (humanos) e a natureza. A tendência então do ocidente frente a essa contradição é a de conservar o limite entre o dentro e o fora, entre o humano e a natureza, mas também, ao mesmo tempo, dar outro valor, dar mais importância ao que restou do lado de fora. No entanto, a questão é mais complexa que uma simples projeção de pensamento, pois a primeira afirmação do xamã – a floresta pensa – coloca em xeque exatamente quem somos nós, como já foi problematizado antes.

O nome do artigo de Viveiros de Castro (1996) que apresenta o perspectivismo de forma articulada pela primeira vez é *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Para se entender o perspectivismo é preciso também apreender a diferença entre os nomes próprios e os pronomes, o que pode nos ajudar a entender o “ao nosso” do xamã. Viveiros de Castro diz o seguinte:

Assim, as auto-referências de tipo "gente" significam "pessoa", não "membro da espécie humana"; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de "agência" que definem a posição de sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.126).

Como o antropólogo carioca explica, a palavra ameríndia que o moderno traduz como “ser humano”, para os ameríndios não indica a humanidade “como espécie natural, mas a condição social da pessoa” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.125). Sendo assim, em vez de tomar o nome “gente” para o nome de alguma etnia de forma exclusiva, se revela um “a gente”, que funciona de forma posicional. O nós, então, se refere a nós que estamos na mesma posição.



*E mesmo que tenha a gente, existem muitos outros agente(s)*, pensa o perspectivismo. E assim, ser um humano revela acima de tudo a capacidade de ser de um coletivo (BENSUSAN, 2017, p.65). A questão do ser humano é posicional (pronominal), e para ser um humano basta estar entre os seus, ou melhor, entre os nossos. A máquina ameríndia é uma máquina pronomeposicional (BENSUSAN, 2017, p.65).

Então, no mundo perspectivista, não é só o humano que tem agência, que tem consciência ou que são pessoas, pois todos demais agentes cósmicos são condicionalmente “pessoas”. Qualquer agente cósmico pode estar sendo um humano, uma vez que tudo depende de um posicionamento que garanta esse reconhecimento. Ser um humano, nesse sentido, é apenas a capacidade de se posicionar em um grupo e se ver em relação a outros vários grupos. Nada diferencia os outros, a não ser sua posição. Se para a modernidade nascer humano é um milagre, no sentido de que tão pouca coisa é humana, e que o fato é uma exceção, para o perspectivismo se ver como um humano é uma circunstância. É como se qualquer grupo “social” fosse definido simplesmente por ser um nós.

O que distingue os humanos dos não humanos para o perspectivismo não é uma diferença de natureza (BENSUSAN, 2017, p.65), mas apenas uma posição, enquanto para o moderno antropocêntrico o que faz a distinção é algo mais importante que sua simples posição. O perspectivismo desmancha o antropocentrismo quando coloca que “ser humano é um indexical – é como o nós que é aplicado a qualquer coletivo por aqueles que a eles pertencem” (BENSUSAN, 2017, p.64). Então é uma máquina posicional, e não uma máquina antropológica, pois mais que produzir humanos, a máquina produz grupos, coletivos, posicionamentos, sejam eles humanos ou não humanos (para além dos humanos). A humanidade nesse cenário é sempre “relacional; sendo condição e não espécie ou essência” (VALENTIM, 2018, p.192). Sendo assim, o que os modernos chamam de humano, em contraste com todo o resto natural, é apenas como uma das posições “pessoais” possíveis, que são muitas. A exclusividade que caracteriza o humano moderno se desmancha no cosmos. Para o xamanismo, de um lado tem o nós (humanos), e do outro lado também se tem outros nós (além dos humanos). Enquanto isso, para a máquina moderna, de um lado tem o nós (humanos), e do outro as coisas, aquilo que restou, o *quê*.

É de suma importância para a máquina posicional que a humanidade possa ser perdida de acordo com os diferentes cenários de relações entre os diferentes grupos. A humanidade nesse cenário pode ser perdida por meio da influência e da exigência de agentes cósmicos

sobrenaturais (VALENTIM, 2018, p.193). A questão é que, nessa máquina, quando algum lado está se tornando humano, o outro lado está deixando de ser, e vice-versa, em um movimento sempre aberto a se reverter (VALENTIM, 2018, p.194). Para quem não é xamã, um dos perigos da floresta é o de ter a humanidade como que roubada por outro agente cósmico que se posicionou oportunamente. Então na floresta, mesmo quando se está sozinho, não se é só humano, não se é só um humano, pois tudo ali depende também dos outros vários agentes cósmicos. A influência sobrenatural tem o poder de colocar em dúvida quem você é, ou melhor, colocar em dúvida se você é, naquele momento, um humano ou não, e junto a esta imposição, pode colocar em xeque a que mundo você pertence.

A humanidade instável pode ser vista também quando a antropomorfia generalizada que a máquina pronominal professa é cindida entre um “humano-para-si e não-humano-para-outrem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.350). Isso se justifica porque existe uma espécie de humanidade íntima, que surge quando qualquer ser da floresta vai para sua própria casa e vive entre os seus, os humanos, com seus rituais e hábitos específicos, que os fazem seguir certas condutas, uma humanidade que também se oculta para os outros, dependendo das circunstâncias (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.350). Tudo se passa como se existisse uma essência antropomorfa por tudo o que existe, pronta para se mostrar ou se ocultar, um agente antropomorfo cindido entre o “si” e o “outrem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.351).

É um equívoco acreditar que o que está em jogo na afirmação que a floresta pensa é a possibilidade de um mundo onde os animais vivem como os humanos modernos, sob uma constituição de leis que os coloca em um estado de paz eterna, em que todos estão protegidos pelos direitos humanos e são iguais perante o estado. Afinal, a floresta não se parece com uma espécie de Disneylândia, onde os diferentes animais são todos amigos e igualmente humanos. Uma marca da humanidade ameríndia, dessa humanidade dos outros, é a *instabilidade da posição humana*, pois na floresta a humanidade parece sempre estar em questão, prestes a se mostrar outra coisa se olhada com mais atenção. Nem tudo que parece humano na floresta o é a todo instante. A acusação de uma projeção do ego pelo mundo na verdade diz mais sobre o que é modernidade do que sobre o que é xamanismo.

### 3.4 VIVEIROS DE CASTRO (VS) DESCOLA

Viveiros de Castro (2002a) dá um passo analítico a mais que Descola (2013a), abrindo novas possibilidades para se entender o xamanismo, de uma forma mais complexa e menos

resumida. Os autores construíram suas respectivas teorias em tempos parecidos, o que fez com que escrevessem críticas endereçadas diretamente um ao outro. Veremos a seguir algumas delas.

Em sua crítica a Descola, Viveiros de Castro caracteriza-o como antropomorfista analógico (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.122) ou antropomorfista projetivista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.366), que são conceitos similares que correspondem a um antropomorfismo ainda antropocêntrico. Ou seja, para Viveiros de Castro, a ideia de Descola de “que humanos e animais estão ligados por uma sociedade comum depende contraditoriamente de uma descontinuidade ontológica primeira” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.367). Essa interpretação antropocêntrica do antropomorfismo enquanto “um modelo “sociocêntrico” onde categorias e relações intra-humanas são usadas para mapear o universo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.366) é descrita por Descola em alguns de seus argumentos, conforme indica Viveiros de Castro (2002a, p.366). Nesse sentido, o animismo de Descola “toma a sociedade por modelo da natureza” (ARHEM, 1996, p.185, *apud*, VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.366), pois parte de uma descontinuidade entre os humanos e o resto, para depois afirmar a continuidade social. Isso “escapa do reducionismo naturalista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.366), mas ao mesmo tempo cai em um “dualismo natureza/cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.366), um novo dualismo entre a “natureza ‘realmente natural’ e uma natureza ‘culturalmente construída’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.366). Para Viveiros de Castro (2002), o animismo de Descola continua antropocêntrico (analógico/projetista) ao apenas projetar o social dos humanos sobre os não humanos, ou melhor, o social que Descola usa para caracterizar os não humanos é o mesmo social dos humanos.

Ao que parece, um dos pontos importantes dessa controvérsia está exatamente no sujeito transcendental “eurocêntrico” que Descola assume como base para construção de seus quatro sistemas ontológicos. A intenção do autor com seu novo sistema é de abandonar “ferramentas como natureza, cultura... E para fazê-lo, era preciso, justamente, ir para além de, em direção a uma base mais profunda, de maneira a estabelecer novamente os fundamentos” (DESCOLA, 2012, p.5). Porém, como Viveiros de Castro aponta, essas novas bases continuam a carregar uma descontinuidade primeira gerada pelo sujeito transcendental, uma dualidade que coloca primeiro uma natureza “realmente natural”, em contraste com um humano “realmente humano” que observa a natureza a sua volta, para então, em um segundo passo, pensar uma natureza “culturalmente construída”, uma natureza “humanamente construída”. O sujeito transcendental que “pouco importa” para o antropólogo francês, importa junto com sua construção “a

humanidade como ponto autorreferencial de eminência ontológica imune a catástrofes (sobre-)naturais” (VALENTIM, 2018, p.152), o que acaba gerando muitos juro para o animismo, pode-se dizer. A questão é simples. Para Viveiros de Castro (2002), as diferentes ontologias descritas pelo antropólogo francês se organizam baseadas em critérios da ontologia da qual o antropólogo faz parte, a naturalista (moderna). A nova base de Descola nesse sentido continua fortemente antropogênica, principalmente ao colocar a figura humana no início e no centro das preocupações possíveis, gerando um “compromisso de primeira ordem com a necessidade de um mundo propriamente humano” (VALENTIM, 2018, p.152).

Já Descola, em sua crítica a Viveiros de Castro, afirma que nem todos os animistas são perspectivistas, pois o perspectivismo “*introduces an extra layer of complexity into a positional ontology*” (DESCOLA, 2013a, p.76) que nem mesmo os ameríndios introduzem. O que Descola está dizendo, de forma bruta, é que o perspectivismo existe mais na cabeça do antropólogo brasileiro do que entre os próprios índios. Ou seja, para Descola, a onça quando vê o humano, o vê como humano, na grande maioria dos casos, ou em todos eles talvez, e sendo assim, o humano permanece humano para o não humano. O autor diz que o perspectivismo não tem lugar na vida dos animistas, pois estes, em seu dia a dia, já têm muitos encontros com seres que são difíceis demais para identificar (DESCOLA, 2013a, p.76), e não restaria tempo, assim, para pensar como esses seres identificam os próprios humanos que os veem. O antropólogo faz questão de dizer que o fato de o perspectivismo não ser encontrado não se dá devido à “*lack of imagination or of aptitude for reflective conversion*” (DESCOLA, 2013a, p.76) dos povos animistas, mas sim porque esses, em seu dia a dia na floresta, em suas investidas para caça, por exemplo, já teriam muitos encontros com seres de difícil identificação, não restando espaço assim para questões de como os outros, além dos humanos, os identificam.

Para Viveiros de Castro, é como se Descola não tivesse levado o animismo até suas últimas consequências, o que o libertaria da jaula antropocêntrica. Enquanto isso, Descola diz que Viveiros de Castro se preocupa com coisas que nem mesmo os ameríndios se preocupam.

Mais adiante, como veremos, ao contrário do Descola diz, o xamã Davi Kopenawa, por exemplo, atenta-se e questiona-se como o não humano o vê, ou seja, como os *xapiri*, os animais, o veem, e também como os *xapiri* veem os outros de forma geral. Iremos analisar nas próximas páginas como o material etnográfico da obra *A queda do céu* pode jogar luz sobre esse teto antropocêntrico que o animismo impõe segundo Viveiros de Castro, e também, mais

especificamente, iremos nas próximas páginas ir para mais perto das palavras do xamã, e logo, para mais perto dos espíritos.

### 3.5 A FLORESTA XAMÂNICA

A aproximação mais simples possível da palavra “floresta”, que é constantemente usada por Kopenawa, é aquela que a identifica e a traduz enquanto ao que os modernos chamam de natureza. Essa tradução bruta esconde problemas que a antropologia contemporânea não cessa em questionar, e Kopenawa nos ajuda a complexificar essa aproximação súbita. O xamã diz que aquilo que os modernos, os *napë*, chamam de natureza, na língua yanomami carrega dois principais sinônimos (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.475). Então, a palavra natureza pode ser traduzida enquanto *Urihi*, a terra-floresta, que é visível aos *napë* (brancos), aos índios não xamãs e também aos xamãs. Essa parte da floresta são as árvores, os animais, as pedras, tudo aquilo que se vê normalmente em um estado não xamânico, em um estado ordinário de percepção, é a *natureza ordinária*. A “natureza” é também formada por outra parte, a *Urihinari*, o espírito<sup>25</sup> da floresta, uma “imagem, visível apenas aos xamãs” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.475), que está sobreposta /junta/ inseparável de tudo o que existe na floresta, nas árvores, animais, na chuva, em tudo, é o *sobrenatural*.

Essa camada sobrenatural é principalmente<sup>26</sup> acessada através dos estados alterados de percepção alcançados mediante da ingestão de *yãkoana*, que abre o tempo dos sonhos, o tempo dos espíritos. A *yãkoana* é a substância em forma de pó conseguida por meio de complexos processos de preparação, que envolvem a mistura de diferentes plantas da floresta. Basicamente, no entanto, o pó é fabricado com a seiva da árvore *Virola Elongata*, que contém altos níveis da substância dimetiltripitamina (DMT)<sup>27</sup> (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.612). A ingestão contínua da *yãkoana* em altas doses, por vários dias, é um pré-requisito para se aprender no xamanismo, para se tornar um xamã. Vamos a algumas outras palavras do xamã:

Nós, Yanomami, que somos xamãs, vemos-conhecemos (*taai,-*). Vemos a floresta. Depois de tomar o poder alucinógeno de suas árvores, nós vemos. Fazemos os espíritos da floresta, os espíritos xamânicos, dançarem suas danças de apresentação.

<sup>25</sup> Existe o interessante filme *Xapiri*, dirigido por: Leandro Lima, Gisele Motta, Laymert Garcia, Stella Senta e Bruce Albert, onde se busca mostrar as visões que os xamãs alcançam após alterarem a consciência através da *yãkoana*.

<sup>26</sup> Bruce Albert (2016) coloca que não só o consumo de *yãkoana* faz acessar o tempo dos espíritos, pois dores muito fortes, doenças e o próprio sonho comum também fornecem acesso ao tempo dos sonhos, mas que são acessos perigosos, descontrolados.

<sup>27</sup>No filme “Urihi Haromatipë, curadores da terra-floresta”, do diretor Morzaniel Iramari, é mostrado detalhadamente a fabricação da substância psicodélica.

Vemos com nossos olhos. Depois de 'morrer' sob o poder do alucinógeno, vemos a 'imagem essencial' da floresta. Vemos o céu sobrenatural (ALBERT, 2002, p.249)!

Exercer o “xamanismo é *xapirimuu* “agir em espírito”” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.610) enquanto “tornar se xamã é *xapiripruu* (“torna-se espírito”)” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.610). Ao se tornar xamã, Kopenawa se tornou um espírito, diz ele próprio no capítulo que detalha os passos de sua exaustiva iniciação, com seu sogro xamã Lourival: Kopenawa diz ao fim da iniciação, “eu mesmo tinha me tornado um deles” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.149). Ao “agir/entrar em estado de fantasma” (*poremuu*)” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.615), após “morrer” sob a influência do psicoativo, os xamãs têm acesso a *utupë*<sup>28</sup>, uma “imagem essencial” que todo ser da floresta carrega consigo mesmo, uma espécie de “interior/essência vital dos seres animados atuais” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.615). De um modo simples de explicar, a *utupë* é uma espécie de imagem, com suas próprias características, que tudo e todos que existem apresentam em uma realidade sincrônica, em uma realidade paralela à nossa (SÁEZ, 2006, p.370), mais exatamente na realidade do *tempo dos sonhos*. Os xamãs são então os responsáveis por “fazer descer” do “céu sobrenatural” as imagens *utupë*, que estão nos “seres, entidades, e objetos dos mais diversos” (KOPENAWA; ALBERT, 2006, p.622). Estão em todos os tipos de animais, como peixes, pássaros e insetos, e também estão nas árvores, na terra, nas folhas, na água, nas nuvens, na lua, entre outros “objetos”, “dos mais domésticos (cão, fogo, cerâmica) aos mais exóticos (ancestrais dos estrangeiros/brancos, dos bois, cavalos, carneiro)” (KOPENAWA; ALBERT, 2006, p.622). O panpsiquismo é uma *panutupë*, pois, “*psykhé* diz-se, em yanomami, *utupë*” (VALENTIN, 2018, p.227).

As noções de paralelismo e sincronicidade são interessantes para quebrar a noção que o *tempo dos sonhos* se encontra no passado (SAEZ, 2006, p.370), ou de que os espíritos/imagens só se comunicavam no passado. O que se passa é que o *tempo dos sonhos* existe ainda hoje, e o xamã é o responsável por viver e criar os mitos novos. O xamã é justamente aquele que vive entre os tempos, é aquele que pode reverter os tempos. No livro *A queda do céu*, Kopenawa não para de alternar entre os tempos, e em várias passagens é difícil saber se ele está sob o efeito da *yãkoana* ou não. Para se tornar um xamã é preciso que algum outro xamã o guie e faça a

---

<sup>28</sup> Para uma análise detalhada da *utupë* e dos diferentes interiores, Tainah Leite (2010) faz uma análise longa em sua dissertação *Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami* de como a diferença simples interior e exterior é de difícil aplicação na pessoa yanomami, pois a multiplicidade de interiores e exteriores se mostra em várias camadas, e não apenas em duas.

iniciação com os psicodélicos - *psyche* (alma) e *deloun* (fazer manifesto) -<sup>29</sup>que abrem o caminho para se conhecer a sobrenatureza. Davi Kopenawa marca repetidas vezes que só se conhece sob efeito da *yãkoana* (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.459).

Então, segundo o xamã yanomami, o que os modernos chamam de natureza é apenas uma parte do que os xamãs consideram uma floresta. A parte mais importante é justamente a que os *napë* não têm acesso. Desse ângulo, traduzir floresta como natureza é perder uma grande parte do significado da questão, a parte mais importante aliás. São “os espíritos *xapiri* os verdadeiros donos da floresta, e não os humanos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.475). Os espíritos são aqueles que os *napë* não veem e que dão vida a tudo o que está ali, mas que passam imperceptíveis para os olhos não treinados através do xamanismo. A floresta que o xamã conhece tem algo além da natureza conhecida pelos não xamãs. Por isso, acredito ser interessante investir no nome *sobrenatural*.

Diferente da hipervalorização da cultura sobre a natureza, tão comum no ocidente, o que se tem nas visões xamânicas é bem diferente. Vê-se uma região sobrenatural, extranatural, com propriedades e características ao mesmo tempo próximas ao que o moderno pensa ser uma natureza e uma cultura, o que acaba impedindo o passo básico do moderno de supervalorizar um em vez do outro. Na verdade, tudo se passa como se existisse um terceiro termo, a sobrenatureza, que parece estar tão acima da sociedade quanto a sociedade está acima da natureza (LÉVI-STRAUSS, *apud*, VALENTIM, 2018, p.278). Como a floresta pensa, ela não é exatamente uma natureza, ou seja, ela não é apenas feita de árvores, mas está povoada de canto a canto de seres, espíritos, espectros. A floresta não é exatamente só uma sociedade (moderna) também, já que possui mais que humanos em sua constituição.

Então, por isso, acredito ser importante chamar a floresta, a “natureza xamânica”, de outro nome que não apenas natureza, seja sobrenatureza, seja extra-natureza. A ideia é pensar essa supervisão do xamã como uma espécie de terceiro termo. Pensamos o sobrenatural nesta dissertação no sentido de algo visto apenas pelo xamã sobre o que os *napë* chamam de natureza. Então, parte do presente trabalho investe em uma reinserção da palavra sobrenatural (extranatural/além-natural/supernatural) nos debates antropológicos. Assim, o próprio conceito

---

<sup>29</sup> A palavra alucinógeno é derivada da palavra alucinação, que desde o século XVII, tem o significado de uma falsa percepção, uma “percepção sem o objeto” (CAMAROTTI, 2016, p.15). Então, preferimos utilizar outra palavra, a psicodelia já citada, que ao invés de uma falsa percepção, propõem a manifestação de algo para a alma, então algo em sentido positivo.

de natureza sofre adição de uma camada extra, que serve para destacar a cegueira do olhar dos brancos, apontada pelo xamanismo.

### 3.5.1 OS ESPÍRITOS E O EXTERIOR

Os agentes cósmicos, como o próprio nome diz, não se encontram dentro da cabeça do xamã, mas sim dispersos pelo espaço público. Como coloca Albert, os espíritos “não podem ser limitados ao registro de nossas ‘imagens mentais’, mas sim deve ser entendido enquanto ‘percepções diretas’ de uma realidade exterior considerada como absolutamente tangível” (ALBERT, *apud*, VALENTIM, 2018, p.221). O xamã não é um neurótico que não pode separar corretamente o interior do exterior, como se estivesse sempre iludido, pensando que as vozes de sua cabeça são coisas que existem do lado de fora, no espaço externo. Mas foi assim que Freud (2013) um dia os diagnosticou, quando ligou os neuróticos obsessivos aos selvagens diretamente, pois, para o pai da psicanálise, ambos tenderiam a uma “supervalorização dos processos mentais em comparação com a realidade” (FREUD, 2013, p.67), ou porque ambos “acreditam poderem alterar o mundo externo pelo simples pensamento” (FREUD, 2013, p.67). Nos dois argumentos, está uma alusão de confusão entre o fora e o dentro, seguida de uma hipervalorização da consciência sobre a realidade externa.

Romandini (2015), no texto *Do espectro da metafísica à metafísica do espectro*, propõe a hipótese de que o Estado moderno precisou eliminar os espectros do espaço público mediante uma “desacreditação metafísica” para se fundar e se originar. Então, a passagem para a modernidade foi também a queda da existência do mundo dos espíritos, com sua subtração do mundo ôntico, o que acabou por confinar os espíritos nas mentes daqueles que os veem, tornando-os apenas “imagens mentais”. O “mundo” dos sonhos, nesse sentido, é apenas a imaginação humana em ação, é um mundo irrelevante, de fantasia. Os espectros são, assim como os dragões e unicórnios, resultado da fértil mente humana, mas decididamente sem existência. Nesse sentido, é como se a imaginação humana não estivesse à altura do ser (ROMANDINI, 2015, p.13).

Para propor essa hipótese, o filósofo argentino vai aos argumentos de Hobbes, um dos pais do estado moderno, e mostra como que, para o filósofo estadista, a visão dos espíritos é resultado de uma confusão que o sujeito faz entre o dentro e o fora, gerado por um estado de “ensinhamento” (ROMANDINI, 2015, p.13), no mal sentido da palavra. O autor resgata a definição de Hobbes de uma religião pagã enquanto “a ficção, a confusão de um sonho com



uma sensação real” (HOBBS, *apud*, ROMANDINI, 2015, p.13), o que caracteriza essas religiões como equivocadas metafisicamente ao colocar o sonho e a realidade em um mesmo mundo ôntico, admitindo então a existência dos espíritos. A instauração do estado é justamente o rebaixamento do sonho para o não real, para um “menos” real, Hobbes continua e diz que “se este temor supersticioso pelos espíritos fosse eliminado... os homens estariam mais aptos do que estão para a obediência civil” (HOBBS, *apud* ROMANDINI, 2015, p.13). Podemos concluir, dentro dessa hipótese, que para que o estado viesse a existir, os espectros precisaram deixar de existir.

O xamanismo, com suas viagens pelo tempo dos sonhos, via o uso da *yãkoana*, está então distante da figura de um mundo dos espíritos confinado dentro do pensamento humano, como algo que apenas existe na cabeça do xamã, longe de uma unidade do intelecto ou de um processo de interiorização que afunda o xamã em seu próprio eu. Isso porque o xamã não está a salvo em sua intimidade quando conversa com os espíritos, visto que o acesso a esse tempo “desterritorializa” (ROMANDINI, 2015, p.18) a pretensa unidade da consciência, que então se abre a uma infinidade de outros agentes cósmicos que têm influência sobre a realidade, e não apenas sobre o xamã. O xamã, por ser o responsável por mediar o tempo dos sonhos e o tempo ordinário (não xamânico), sempre está atravessado pelos infinitos outros seres, e também atravessando esses incontáveis mundos. Assim, nunca está sozinho, nunca está fechado em seu próprio eu. Como Davi Kopenawa (2016) não se cansa de repetir, os *napë* não sabem da existência dos espíritos, são cegos, mas um dia entenderão, quando a vingança chegar. Os espíritos com os quais Kopenawa interage não podem ser vistos enquanto atalhos para assuntos humanos. Eles são justamente o contrário. São a indicação que além dos humanos muitos outros seres têm influência no que existe. O tempo dos sonhos é a possibilidade de habitar outros mundos, que estão superpovoados por diversos outros seres independentes da imaginação humana.

### 3.6 OS XAPIRI

“A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso. Por isso ela sabe se defender com seus *xapiri* e seus seres maléficos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.497). Kopenawa continua a somar informações à frase que vem servindo como guia desta dissertação. Agora, o xamã adiciona novos personagens para que o pensamento da floresta seja compreendido. Os *xapiri* e os seres maléficos (*në wãri pë*) que fazem parte do conjunto maior de seres supervisíveis/invisíveis (*yai thë pë*) são personagens de difícil ou impossível

representação dentro dos modos de pensar predominantes na modernidade, que buscam incessantemente separar perfeitamente os humanos do resto. Isso porque dificilmente são classificados como pura humanidade ou como pura natureza, sendo assim ao mesmo tempo não humanos e ao mesmo tempo estranhamente humanos. São seres nem inteiramente humanos, nem inteiramente animais (VALENTIM, 2018, p.194), ou são seres que “*other-than-human and yet all-too-human*” (KOHN, 2013, p.5).

Outra informação de suma importância dada nessas novas palavras do xamã é que a floresta não está sozinha, mas em uma relação de cooperação com outros seres, que também são coletivos políticos, outros nós. Essa soma de seres pensantes à floresta, trazida por Kopenawa, abre espaço para se pensar não em uma floresta vazia ou mesmo no “meio do nada”, mas sim em uma floresta permeada por relações de diferentes seres, uma floresta que se mostra inundada da presença de infinitos espíritos. O xamã diz:

Os *xapiri*, apesar de serem sem número, habitam todos no topo dos morros e das montanhas. É sua morada. Não pensem que a floresta é vazia. Embora os brancos não os vejam, vivem nelas multidões de espíritos, tanto quanto animais de caça [...] São as imagens de todos os seres que andam pelo solo, sobem pelos galhos, ou possuem asas [...] Os espíritos que vivem nela são muito mais numerosos do que os humanos e todos os demais habitantes da floresta os conhecem (KOPENAWA, ALBERT, 2016, p.118).

Se é possível dizer que a obra *A queda do céu* tem um personagem principal, este personagem está no plural, e são os *xapiri*. Os *xapiri* são infinitos, estão por todos os cantos da floresta e também do livro (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.622). A palavra *xapiri* é traduzida pelo próprio xamã como “espírito” para que os brancos o entendam (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.161). Também, a palavra *xapiri* se confunde com a palavra xamã na língua yanomami, que é *xapiri th pë* (gente espírito), enquanto os índios não-xamãs, as “pessoas comuns” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.615), são chamadas de “*kuapora thë pë* (literalmente ‘gente que simplesmente existe’)” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.615). Os xamãs são então aqueles mais próximos dos *xapiri*, que além de manter contato com eles em conversas diretas por exemplo (KOPENAWA; ALBERT, 2016 p.492), também se confundem com eles, o que se mostra exposto na própria palavra que designa ambos.

Os *xapiri* são como os espectros dos primeiros seres, dos ancestrais animais (*yarori*), mas que continuam ainda dispersos pela floresta. Os primeiros seres então não desapareceram, mas sim se tornaram *xapiri*. Na verdade, a parte interior desses seres se tornou os *xapiri*, enquanto a outra parte, o exterior, a pele, se tornou os animais de caça (*yaropë*) (KOPENAWA;

ALBERT, 2016, p.613). A palavra *yarori* vem de “*yaro* (animal de caça) seguido do sufixo –ri [...] que denota superlativo, monstruoso, ou de extrema intensidade” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.614), e se refere à primeira humanidade, que era superinstável e sempre na inclinação de se tornar um animal. Era como uma forma humana em constante metamorfose e que, devido a constantes comportamentos extravagantes, se transformou parte em animal de caça, e outra parte em *xapiri*.

Os *xapiri*, por exemplo, consideram os animais de caça da floresta iguais a eles mesmo, pois sabem que ambos já foram humanos um dia, quando eram juntos parte da primeira humanidade, a humanidade dos ancestrais animais (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.117). Então, os *xapiri* convivem com os animais de caça e os reconhecem enquanto também humanos, assim como os xamãs reconhecem ambos enquanto humanos (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.118). Os *xapiri*, então como os xamãs, também sabem que os animais que hoje vivem na floresta são em parte ainda humanos (VALENTIN, 2018, p.194), pois são uma transformação dos primeiros seres. “Os animais também são humanos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016 p.206), diz o xamã, o que talvez seja melhor compreendido se pensando que eles são também em parte humanos, como propõem Valentim (2018).

Então, pensando a tríade que forma a base cosmológica de Kopenawa (2016, p.616), primeiro temos os *yānomami thëpë*, os “seres humanos”, que de uma forma geral contrastam com outras duas categorias. Essas, por sua vez, são os *yaropë*, os animais de caça, que, porém, são também humanos, e os *yai thëpë*, os seres invisíveis, nos quais os *xapiri* estão inclusos, que também são parecidos com os humanos, diz o xamã. (KOPENAWA; ALBERT, 2016. p.111). Essas informações podem levar, em uma leitura rápida, a uma estabilização humana do cosmos, segundo as palavras de Kopenawa. Mas o xamã continua seus argumentos e diz mais coisas sobre esses espíritos. A questão é que, além de aproximar esses agentes dos humanos, o xamã também diz que os *napë* chamam os *xapiri* de espíritos, mas eles são outros, pois não são completamente iguais aos humanos, não têm as mesmas características (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.111). Se Kopenawa (2016) indica uma antropomorfia de tudo em um primeiro instante, essa antropomorfia vem sempre acompanhada de uma teriomorfia (VALENTIM, 2018, p.195), de uma transformação da humanidade em besta, de um excesso monstruoso do sobrenatural, em suma; os *xapiri* são humanos, mas também são outros, então os *xapiri* são humanos que sempre estão relacionados a um fora não-humano (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.326).

Primeiro, é importante ressaltar que os *xapiri* apresentam diferenças corporais em relação aos humanos, como órgãos genitais pequenos, mãos com menos dedos e são muito pequenos (minúsculos) (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.11). Essas são características aquém das humanas “normais”, são como traços de forma diminuta, traços anormais. Os *xapiri* são também imortais, e em vez de andar pela floresta, eles podem contemplá-la voando em alta velocidade, lembrando luzes cintilantes dispersas pelo ar (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.112). São ainda muito cheirosos e “a brisa de seu voo espalha perfume tão intenso quanto dos perfumes dos brancos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.112). Além disso, são muitos, são infinitos, e mesmo todos os brancos juntos ficam em pouca quantidade perto deles. Possuem, assim, características para além do humano normal, algo como superpoderes. Os espíritos são seres estranhamente humanos (VALENTIM, 2018, p.224), são híbridos, mesclados, pois apresentam características humanas, mas sempre acompanhada de uma deformação, seja para mais ou para menos.

Os *xapiri* são marcados pelo “excesso, monstruosidade ou não humanidade (sobrenaturalidade)” (KOPENAWA; ALBERT, 2016 p.225). Como Viveiros de Castro (2006) argumenta, o que determina os espíritos “é a sua capacidade intrínseca de ser outra coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.324), ou seja, eles sempre são usados nas narrações xamânicas para depois serem trocados, substituídos, transformados. Estão assim sempre inclinados a serem outra coisa, inclinados para além da própria humanidade. O que marca os espíritos é a “autodiferença” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.324), ou seja, sua capacidade de “(trans-) figuração” (VALENTIM, 2018, p.221). Podemos pensar neles enquanto um “potencial de alteração” (LEITE, 2010, p.68). Os *xapiri* são seres prontos para assumir outra forma, são seres sempre na eminência de se tornarem outro. Podemos pensar junto com Valentim (2018) que, na argumentação do xamã a respeito dos *xapiri*, ao se dizer que eles se parecem com os humanos, mas que ao mesmo tempo são outros, diz-se no sentido que eles são humanos e mais alguma coisa, que são como *extrahumanos* (VALENTIM, 2018, p.200). Neste aspecto, os *xapiri* são em parte humanos, mas em outra parte são outra coisa (VALENTIM, 2018, p.194).

### 3.6.1 A HUMANIDADE FINGIDA

Embora sejamos humanos, eles (animais de caça) nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuirmos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.473).

Nessas palavras de Kopenawa, a humanidade é caracterizada enquanto um fingimento, como uma aparência exterior que dissimula a interioridade. Como já vimos, os *xapiri* são sempre levados a analogias de identificação com humanos, pois eles “são como os humanos”, mas, em outros momentos, o xamã destaca que eles não são exatamente como os humanos, pois “são outros” (KOPENAWA; ALBERT, apud, VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.326) também, carregados de uma anomalia, de uma irregularidade, de algo não comum para o humano “normal”. Agora ele soma à situação uma humanidade que aparece como um disfarce, enquanto dissimulação. Um modo de encarar esta situação é se pensar na chave de um (interior)extra-humano / (exterior)corpo-humano-ou-outro, e não na chave (interior)humano / (exterior)corpo-humano. Em vez de um interior humano invisível, junto a um corpo visível e exposto, com a soma que tudo que tem o interior humano tem o corpo também humano, o que se tem no xamanismo é um interior de forma meio humana e meio não humana (extra-humana/além-humana), que é supervisível para os xamãs e invisível para os não-xamãs, e um exterior visível para qualquer um, que pode ser um corpo humano ou mesmo um outro corpo não humano.

Podemos então pensar que o lado humano interno é realmente só um lado, pois o outro lado desse interior é para além da humanidade. Sendo assim, a antropomorfia “seria apenas parcial, ela constitui apenas um dos lados da moeda” (VALENTIM, 2018, p.194), e deste modo nada é humano completamente. No jogo de posições do xamanismo, “a antropomorfia de uns corresponde a *teriomorfia* de outros (e vice-versa)” (VALENTIM, 2018, p.194). Tudo então é parecido com o humano, mas tudo também mantém “vidas separadas e secretas” (VALENTIM, 2018, p.194). A alta intensidade que a humanidade ameríndia apresenta sempre se dá em mão dupla, pois enquanto alguém se torna humano, o outro deixa de ser, e assim a humanidade nunca é ocupada simultaneamente por todos. Se no xamanismo tudo é humano, nem todos são completamente humanos, e também nem todos são humanos ao mesmo tempo.

Para o moderno o que é comum a tudo e a todos que existem é um corpo “natural” exterior, visto por todos, ou seja, tudo/todos têm um corpo, enquanto uma alma interior é o que diferencia os humanos do resto, já que os humanos apresentam excepcionalmente uma interioridade. Para o xamanismo, por sua vez, o que é comum a todos, sejam eles humanos ou não, é uma essência (além) extra-humana – espiritual (*utupë*) – encontrada em todos que existem, nem totalmente humana, nem totalmente não humana, algo *antropo-terio-mórfico*, enquanto a humanidade seria apenas uma aparência corporal que varia, e que pode ser trocada de acordo com as relações e encontros que se estabelecem com os outros seres extra-humanos (VALENTIM, 2018, p.195). O conceito de antropo-terio-morfia, criado pelo filósofo brasileiro,

é importante para que a instabilidade enquanto característica marcante da humanidade xamânica seja transportada para o interior do conceito de antropomorfia, assim implodindo o antropocentrismo que o termo carrega em seu próprio nome.

O conceito de antro-terio-morfismo é apresentado no livro *Extramundandade e Sobrenatureza*, no qual é realizada uma longa discussão para pensar os limites do antropomorfismo. Mais exatamente, discute-se o antropomorfismo proposto por Viveiros de Castro no perspectivismo, o “corolário (etno)epistemológico do animismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.122), que já foi apresentado nesta dissertação. As questões de Valentim (2018) incidem no antropocentrismo que a palavra antropomorfismo carrega consigo, mais diretamente sobre o *ánthropos* do antro-morfismo. Como vimos em argumentação já exposta, o perspectivismo aponta para uma instabilidade humana em alta temperatura, e para o filósofo, o conceito *antropomorfismo* não leva em conta esse ponto, ou melhor, não leva até às últimas consequências a instabilização humana. A argumentação do filósofo aponta que, caso isso ocorresse, exigiria uma transformação do próprio nome do conceito. A hipótese do filósofo propõe que se transporte para o interior do conceito antropomorfia a instabilidade que alguns argumentos do próprio perspectivismo indicam, então em vez de antropomorfismo, se tem um *antro-terio-morfismo*. Valentim (2018) leva o perspectivismo para além do próprio perspectivismo, e o transforma em uma espécie de *extraperspectivismo*, e assim, na *teriomorfia*, a instabilidade do humano proposta pelo xamanismo alcança seu ponto mais intenso.

Como já vimos, ao invés de uma máquina antropológica, o perspectivismo indica uma máquina posicional, de forma que, para ser um humano, basta estar do lado certo, na hora certa. Mas, se a humanidade continua a ser criada por essa máquina, é também verdade que ela produz os espíritos, os agentes cósmicos. Estes seres, de certa forma, têm mais peso no cosmos que os próprios humanos, assim como a sobrenatureza tem mais peso que cultura (VALENTIM, 2018, p.195). Então também ao contrário de uma máquina antropológica, temos uma máquina *teratológica*, que ao invés de produzir sub-humanos, produz seres para além dos humanos, os espíritos (VALENTIM, 2018, p.206).

## QUARTO CAPÍTULO - OS FINS E OS COMEÇOS DOS MUNDOS

Pouquíssimas coisas pensam para a ciência ocidental, e assim, quase nada é alguém, e, logo, quase tudo é apenas uma simples “coisa”. De acordo com parte da ciência ocidental, por exemplo, no início dos tempos, logo após o *Big Bang*, apenas existia a natureza, e nada de humanos, nada de animação, nada de agência, nada de pensamento, nada de consciência. De modo similar, no fim dos tempos, haverá também apenas a natureza, a matéria inerte, uma espécie de substância menos complexa que a humanidade (BENSUSAN, 2017 p.34). Os humanos, no meio da imensa duração do cosmos, surgiram de uma relação entre essas primeiras coisas naturais, que foram se complexificando com o tempo e acabaram por desembocar na humanidade. Então, em seu princípio, o cosmos científico moderno era feito apenas de pó estelar, ou seja, de partículas atômicas sujeitas às leis da natureza, que depois de muitos arranjos testados se tornaram o que viria a ser a cereja do bolo: o humano. A ciência, para explicar os primórdios dos humanos, precisa recorrer a uma natureza não humana, um cenário sem o humano *a priori*.

A duração da natureza é também várias vezes maior que a duração dos humanos neste cenário, onde a cosmologia é, muitas vezes, mais longa que a antropologia. Neste sentido, podemos dizer que o pensamento nasceu nos segundos finais da trajetória do cosmos, em um encontro feliz e único de suas partículas que ainda não tinham agência, mas passaram a ter, e, assim como surgiu de uma espécie de milagre – afinal, tal salto de evolução nunca mais foi visto<sup>30</sup> - também sumirá de uma hora para outra. “O mundo começou sem o homem e terminará sem ele” (LÉVI-STRAUSS, *apud*, VALENTIM, 2018, p.264) é uma frase de Lévi-Strauss, escrita em *Tristes trópicos*, que resume bem o que grande parte da ciência ocidental pensa. A origem da espécie humana se deu em razão de circunstâncias extremamente específicas e raras, e também essa mesma humanidade apresenta uma vida frágil, que irá levar a uma rápida extinção, e, de certo modo, depois da morte da consciência (humana), o universo voltará a parecer incompleto, já órfão de seu filho mais complexo. O universo, após a breve passagem dos humanos, aparentará ser sozinho novamente.

Lévi-Strauss também afirma que o mundo terminará algum dia, o que está de acordo com a opinião de muito astrofísicos, que preveem um *Big Crunch*, enquanto resultado do

---

<sup>30</sup> Strawson, em seus argumentos, reforça a falta de proporção do salto humano se comparado a qualquer outro fenômeno físico descrito pela ciência, seja a liquefação, ou mesmo o *Big Bang*. (STRAWSON, 2008, p.61)

princípio entrópico<sup>31</sup>. Mas também existe uma vertente da ciência, o *transhumanismo*<sup>32</sup>, representado por John Smart, Raymond Kurzweil, e James Garden, que apresenta uma saída para este fim catastrófico de tudo o que existe, e, como não poderia deixar de ser, a fuga da corrosão de tudo será através das inovações tecnológicas que os humanos poderão um dia construir, um dia nem tão distante assim. Para estes autores, a humanidade será um dia capaz de construir uma tecnologia tão complexa, que outro universo poderá ser criado, e nele os futuros humanos poderão viver mesmo que o universo que hoje conhecemos acabe. De certo modo, é como se a humanidade fosse um dia capaz de criar outro *Big Bang*, mas agora através de uma expansão da inteligência e do pensamento por todo o universo, por intermédio da nanotecnologia, ou seja, é a utopia de uma espécie de invasão do cosmos por nanorrobôs minúsculos e infinitos, que criarão outros cosmos. Essa dispersão da tecnologia permitiria um “crescimento exponencial contínuo de complexidade e inteligência” (SMART, *apud*, ROMANDINI, 2012a, p.124), abrindo espaço para um novo universo inteligente futuro, um universo futuro que pense.

“A inteligência nanobiológica será bilhões de vezes mais poderosa, e, portanto, prevalecerá. Teremos corpos em versão 3.0, os quais poderemos modificar e reelaborar à vontade, segundo novas formas.” (KURZWEIL, *apud* ROMANDINI, 2012a, p.121). O otimismo dessa linha científica é imenso, e a proposta é a de uma futura possibilidade de imortalidade do cosmos, junto também de uma imortalidade dos humanos, mediante o uso de uma nanotecnologia que preservará apenas a lógica cognitiva humana e se libertará do corpo animal perecível (ROMANDINI, 2012a, p.121). Entre as propostas desta vertente científica está, por exemplo, a troca de todos os órgãos humanos por peças feitas em laboratório com funcionamento mais eficiente - seriam então corações, pulmões e cérebros constituídos de nanorrobôs que otimizariam a vida humana e os tornariam imortais ao mesmo tempo. Já em 2030, seríamos capazes de trocar as conexões neurais do cérebro por “conexões virtuais de alta velocidade por meio da comunicação nanorrobótica” (KURZWEIL, *apud*, ROMANDINI, 2012a, p.121). A ideia é basicamente trocar toda a matéria inerte do cosmos por uma tecnologia inteligente criada pelos humanos. O projeto desses cientistas não para em habitar a lua, e se estende para uma invasão literalmente sem limites, uma invasão para além dos limites do universo.

---

<sup>31</sup> A entropia será melhor explorada mais à frente, por enquanto é importante dizer que ela se refere basicamente a um processo de dissolução dos sistemas, um processo de “morte”.

<sup>32</sup> Me apoio em Romandini, no livro *A comunidade dos espectros*, para explicar o movimento transhumanista.



O movimento transhumanista é o exemplo ideal que Romandini utiliza para fundamentar uma regra que, para o filósofo, guia toda a ciência moderna: trata-se do princípio antrópico forte (ROMANDINI, 2012b, p.11), ou melhor, o finalismo antrópico forte. Este é um princípio que descentraliza a humanidade em um primeiro momento, pois como vimos os humanos não estão no começo do universo para a ciência em geral, ou seja, os humanos não são um “fundamento propositivo” (ROMANDINI, 2012b, p.11), mas, paradoxalmente, esse passo vem acompanhado de uma humanidade vista enquanto um fim do processo cósmico, vista como uma espécie de fim necessário<sup>33</sup>. É o princípio que marca a humanidade como a apoteose do universo. Neste sentido, por exemplo, vários físicos acreditam que desde o *Big Bang*, todas as relações que o universo teve que traçar para se desenvolver, já estariam direcionadas necessariamente por “leis naturais” programadas para a produção da humanidade, por exemplo, essa visão defende que, se qualquer das leis físicas tivesse sido alterada, por acaso, em seu desenvolvimento, ou seja, se a água tivesse virado carbono por um acaso, ou se algum gás da atmosfera fosse diferente do que é hoje, ou se o movimento dos planetas fosse em outra velocidade e intensidade, a espécie humana não estaria aqui para contar história.

Pensemos agora, na religião cristã e em seu mantra “do pó viemos, e ao pó voltaremos” (BENSUSAN, 2017, p.19), que revela um dos dogmas de tal conhecimento e se aproxima muito das palavras de Lévi-Strauss já citadas, pois reafirma a intuição de que a origem e o destino dos humanos é a natureza. Na Bíblia está escrito que no início dos tempos houve a construção do mundo, feita por Deus com todo o cuidado, para depois ser entregue nas mãos de sua criação mais importante. Dessa forma, o mundo foi construído sem os humanos, mas ao mesmo tempo, também foi feito para os humanos (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.37). O Éden, neste sentido, representa a aurora do cosmos como a ideia de espaço ainda não corrompido pelas intenções negativas humanas, um mundo ainda sem pensamento, sem os espíritos, sem o poder de escolha, sem a autonomia da decisão, sem o pecado. Essa ideia de um mundo equilibrado, inesgotável, em um eterno movimento de criação e destruição, em um eterno movimento de vida e morte, continua até hoje nos interstícios do ocidente, enquanto o humano é visto como contra a natureza, como antinatural, desequilibrante, como algo que destrói mais do que cria (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.37).

---

<sup>33</sup> Nos transhumanistas está mais claro o princípio antrópico, mas mesmo quando a ciência propõe que o humano irá se extinguir, essa humanidade se mantém, de certa forma, “um fim”, pois o surgimento do humano se mantém o ponto alto da história do cosmos, o humano é aquilo mais complexo que pode ser criado, e depois da extinção humana, o cosmos não será mais grande coisa.

Outra figura moderna que podemos pensar como uma representante da ideia de dualidade entre a natureza (positiva) e a humanidade (negativa) é o apocalipse criado por Walter Benjamin (1985) no texto *Sobre o conceito de História*. O filósofo cria uma imagem do fim do mundo onde também os humanos se mostram com um período curto de vida, prestes a sumirem do universo. É uma leitura do humano enquanto uma espécie de filho maldito do cosmos, é a humanidade enquanto catástrofe. Vamos às palavras do filósofo:

Existe um quadro de Klee intitulado “Angelus Novus”. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade (BENJAMIN, *apud*, LOWY, 2005, p.87).

A tese, já tão discutida, merece nossa atenção por ser um grande resumo da crise ocidental (LOWY, 2005, p.87), para esta vertente filosófica. Nela, teologia e política se entrelaçam, e, para cada figura profana, Benjamin identifica uma figura sagrada, por exemplo, o anjo (sagrado) é o sujeito histórico (profano), assim como o progresso é a tempestade que expulsa do paraíso<sup>34</sup>, e também o Éden é a representação dos povos não modernos, os quais, para o antropólogo, como um bom romântico, ainda viviam em um comunismo sem distinção de classes (LOWY, 2005, p.90). O retorno ao pó também está explícito na tese, pois a figura coloca a humanidade com os dias contados devido ao seu caráter destruidor, um caráter negativo que leva a humanidade a uma implosão, mas é também importantíssimo notar que nem todos os humanos são destruidores, apenas os modernos especificamente.

Na obra *O Aberto*, o filósofo Giorgio Agamben analisa a visão apocalíptica de Ezequiel, a qual apresenta uma representação do último dia da história dos judeus, ou melhor, o último dia da história humana para os judeus. O último dia, nessa visão, consiste no julgamento final

---

<sup>34</sup> Um ponto importante de se notar é que Benjamin ainda está desavisado das questões climáticas, pois a obra é do ano de 1945, quando a ecologia ainda não era uma palavra do vocabulário da escola alemã de filosofia. Assim, não é o céu que está prestes a cair, mas sim a acumulação humana, o progresso que está em vias de ultrapassar o céu. A verdade é que Benjamin está se referindo às mortes que o pretense progresso tecnológico e político está impelindo na Europa da época, que passava pelo período da Segunda Guerra Mundial.

que definirá o futuro dos humanos justos e dos injustos, e é o dia no qual o mistério da vida eterna será finalmente resolvido, ou seja, quando o reino dos céus é alcançado por alguns. O fato de que somente alguns alcancem o céu é de extrema importância para a lógica apocalíptica. Na imagem de Ezequiel do dia após o fim, se revela outra coisa no lugar da existência de uma raça humana por toda a eternidade, outra coisa no lugar de humanos vivendo no céu, pois nela estão os justos sentados à mesa, ou seja, aqueles que já passaram pelo julgamento, e eles não são totalmente humanos – são meio-humanos, e meio não-humanos/animais/além-humanos – a figura apresenta a imagem de homens-animais, ou então animais-homens, que serão os habitantes da eternidade (AGAMBEN, 2003, p.2).

São desenhos que mostram que os justos, apesar de terem um corpo humano, possuem também uma cabeça de animal, o que faz o filósofo propor uma leitura na qual a humanidade é tida como uma espécie de negativo, que está destinado a se reconciliar com a natureza com o tempo, e assim a sumir no futuro, como que se diluindo pela natureza novamente. É como um negativo englobado por um processo dialético, simples, que acaba gerando como resultado uma união da humanidade com a natureza. Sendo assim, no último dia, a fronteira que antes separava os humanos dos animais acaba, e os dois lados se fundem, de forma que uma estranha teriomorfia se apresenta no juízo final, tornando a vida eterna só possível com o fim da vida humana, ou melhor, com o fim de uma vida só humana (AGAMBEN, 2003, p.2). É como se a imagem falasse: “No céu não teremos almas puramente humanas!”. Esta versão apocalíptica parece se encaixar perfeitamente na tradição que entende o humano como um negativo e a natureza como positiva, e, nesse caso, a natureza se mostra tão positiva, a ponto de um dia poder eliminar, ultrapassar a contradição humana. O humano até estará no céu, mas não será mais puramente humano. Como já vimos, o teriomorfismo, que é deslocado para o futuro nessa cosmologia judaica, para os ameríndios é uma coisa do dia a dia, do cotidiano (VALENTIM, 2018, p.211), pois basta entrar na floresta para que a humanidade se mostre desconcertantemente instável.

Para terminar a exposição dos possíveis “fins” na modernidade, temos ainda os argumentos de Tomás de Aquino. Para o teólogo, a humanidade também se mostra um negativo, mas em outro sentido, pois, ao contrário do cenário analisado por Agamben, no céu apenas existirão os humanos, pois todo o resto será destruído pela humanidade que triunfa sozinha no reino do céu, logo, no céu as plantas e os animais não existirão (AQUINO, *apud*, VALENTIM, 2018, p.268). Para esta linha cristã, será o homem que irá dominar o “reino dos ressuscitados” plenamente e absolutamente, finalmente liberto de sua mortalidade animal, e também liberto de

toda biodiversidade que o planeta hoje apresenta. Essa versão se aproxima muito da ideia dos cientistas transhumanistas, pois, em ambos os casos, o que está em cena é um futuro só humano. Como Romandini observa, essa lógica hoje aparece secularizada e absorvida pelas políticas ambientais dos estados modernos, que caminham a passos largos na extinção de várias espécies não-humanas do planeta. A negatividade da humanidade, neste caso, prevalece sobre todas as demais espécies que formam o planeta, e projetam um pós-universo sem a natureza, e, por consequência, só humano (ROMANDINI, 2012a, p.188).

#### 4.1 OS FINS DOS MUNDOS XAMÂNICOS

Se o ocidente diz que tudo começou sem os humanos e vai terminar também sem os humanos<sup>35</sup>, ou então que no fim só existirão os humanos, o xamanismo indica outro cenário. Nos primórdios do tempo “ainda não havia nada, mas já existiam as pessoas” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.87), como resume a frase do mito Yawanawa. O que esta frase diz é uma inversão da relação ocidental, pois o humano é colocado como anterior à natureza e, sendo assim, a natureza não aparece como figura constituinte do humano, ou seja, como aquilo que dá origem à humanidade, mas o contrário acontece. Para os ameríndios, foi a humanidade que chegou primeiro, e assim existe uma “impensabilidade de um mundo sem gente” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.106), seja no passado ou no futuro.

Para os ameríndios, a ideia de uma extinção definitiva da raça humana no fim dos tempos também não é comum. Tampouco é comum a ideia de um triunfo só dos humanos, pois o xamanismo pode pensar no fim dos humanos que hoje existem, mas isso não significa o mesmo que pensar no fim da humanidade enquanto tal, e sim apenas no fim de uma humanidade específica (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.106) e, ademais, o xamanismo diz que depois da queda do céu “outras gentes” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.497) virão a existir, “gentes” humanas e também “gentes” além dos humanos. É importante ressaltar que muitos seres além dos humanos também virão a existir após a queda do céu para o xamanismo, sejam os infinitos espíritos, os animais, ou até mesmo a floresta como um todo. Um modo de ver essa questão das diversas humanidades, é que, por exemplo, para Kopenawa, os *Yanōmami tēpē* (os seres humanos de hoje) são como uma terceira espécie humana, pois já existiu uma primeira humanidade, *nē pata pē*, soterrada devido a uma antiga queda do céu, e depois uma

---

<sup>35</sup> A teriomorfia analisada por Agamben, é uma exceção à regra, e como vimos, marca uma humanidade e uma animalidade juntas após o fim do mundo.

segunda humanidade que sumiu em um dilúvio, para então, finalmente, acontecer a chegada dos humanos de hoje (LEITE, 2010, p.41).

A humanidade, de certo modo, é vista como múltipla, e cada humanidade tem suas características peculiares (KOPENAWA, ALBERT, 2016, p.116) e, assim como já existiram diferente espécies humanas, o futuro se mostra também cheio de gente. Vale acrescentar que, conforme já observamos, para ser “gente” não é preciso ser “humano”, é possível ser não-humano também e, assim, parece que nunca faltará “gentes” no cosmos. A questão é que não é um retorno ao pó – algo que, por consequência, eliminaria qualquer possibilidade de uma futura espécie humana – o que assombra o xamanismo, mas sim a possibilidade de um “retorno ao caos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 493). Vejamos algumas palavras do xamã:

No primeiro tempo todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas, e as araras que caçamos eram humanos (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.473). No início o céu ainda era novo e frágil, a floresta era recém-chegada à existência e tudo nela retornava facilmente ao caos. Moravam nela outras gentes, criadas antes de nós, que desapareceram (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.195). Mais tarde, se não houver mais xamãs na floresta para e segurar, vou cair de novo sobre a terra, como no primeiro tempo! Mas dessa vez vou fazer viver em minhas costas gentes diferentes desses brancos [...] pode ser que, depois de muito tempo, outras gentes venham a existir em nosso lugar (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.497).

O mundo sempre teve gente, “gentes”, agência, consciência, e até mesmo antes do mundo já existia gente, é isso o que parece propor o xamã. Essa possibilidade é explorada por Kopenawa e por outras várias escatologias ameríndias já coletadas por diferentes antropólogos (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.87). Nos primórdios dos tempos, portanto, o xamã não nos diz que nada era humano, mas sim que tudo era humano, ou melhor, “que nada não era humano” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.87). Se para a ciência moderna de forma geral o mundo começou sem gente, para o xamã ele começou cheio de gente, ou melhor, no início também existia gente, e não apenas uma natureza pura. Dessa humanidade tudo o que existe hoje surgiu, até o que os brancos chamam de natureza. Em vez da questão “o que estava no começo?”, se encaixa melhor a questão “quem estava no começo?”.

O passado xamânico não é não-biótico, não-mental, mas sim estranhamente hiperpovoado por vários seres que “eram humanos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.473), mas não humanos como nós (modernos) acreditamos ser, pois os ameríndios são outros e, conseqüentemente, os humanos deles também são outros (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.33). Esta humanidade primordial, que estava lá no começo de tudo, era instável e estava sempre se transformando em animal, sempre se transformando em outro

(KOPENAWA, ALBERT, 2016, p.614). Era uma humanidade, como Albert coloca, que estava inclinada ao “devenir animal (*yaroprai*)” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.614). Eram seres que não eram totalmente humanos, mas também não eram totalmente não-humanos<sup>36</sup>. Eles “eram humanos com nomes de animais e não paravam de se transformar” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.81), chamados de *yaro hi*, que seriam os antepassados tanto dos humanos quanto dos animais de hoje em dia. No primeiro tempo, tínhamos os humanos-queixadas, humanos-veados, humanos-cutias, diz o xamã yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.195). É interessante notar que esses animais ancestrais continuam a existir de certo modo, mas não exatamente como eram antes, pois agora estão separados entre a pele, que veio a se tornar os animais de caça, e o interior que se tornou os *xapiri*, os quais estão dispersos por toda floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.117).

Podemos dizer então que a humanidade está presente desde o começo, ou mesmo antes do começo, e que esta mesma humanidade, de certa forma, continua hoje como um fundo de todo o cosmos na forma de espíritos que ainda carregam uma parte humana em sua constituição. É importante notar que essa humanidade primeira, mais do que ser *totalmente* humana, é *também* humana, ou melhor, não é *totalmente não-humana*. Em vez de um mundo sem os humanos, temos humanos sem o mundo, ou então humanos-mundo, um mundo, portanto, excessivamente humano, em detrimento do humano enquanto exceção. Adão e Eva chegaram antes do mundo para o xamanismo, em uma analogia invertida entre as diferentes cosmologias.

No início havia muita gente, e depois do fim, também existirá muita gente. A ideia de extinção da raça humana é vista de um modo diferente do ocidental. Enquanto no ocidente normalmente tem-se a ideia de que primeiro acabam os humanos e depois o mundo, para os ameríndios parece haver uma relação direta entre estes dois, uma relação mesmo de sobrevivência. O fim do mundo é um fim para a humanidade e vice-versa. Ademais, a esta constatação soma-se, também, que a recriação do mundo é a recriação de alguma forma de humanidade, de consciência (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.110). A ideia de que o mundo acabará de uma vez por todas é estranha às cosmologias ameríndias. Após o fim do mundo haverá outro mundo-humanidade, e esse novo mundo-humanidade passará por outro fim do mundo, e assim por diante. O novo mundo não é uma hiperestrutura nanorrobótica, e muito menos uma criação dos humanos brancos, pois o novo universo já está incluído na lógica do cosmos. Em suma, existe uma “consustancialidade entre humanidade e mundo”

---

<sup>36</sup> Esta questão já foi desenvolvida no capítulo II, aqui apenas assumimos as conclusões lá encontradas.

(DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.110). Além disso, ao contrário da corrente transhumanista e das profecias de Tomás de Aquino, o futuro não é só humano, e muito menos só de humanos brancos, pois existirão todos os demais seres que formam o cosmos, humanos e não-humanos, e, na verdade, segundo o xamã, são os humanos brancos que vão sumir.

A questão dos vários fins do mundo explicada por meio da figura da queda do céu por Kopenawa não é exclusiva do xamã, e também não é exclusiva dos Yanomami, pois muitas outras escatologias de povos ameríndios expressam ideias parecidas (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.100). Nessas escatologias é comum ver o cosmos em um movimento contínuo de rearranjo, de forma que as camadas de “terra” e de “céu” estão sempre se sobrepondo uma sobre a outra, em um movimento de cascata, de maneira que uma série de planos empilhados correm uns sobre os outros trocando de lugar por várias causas possíveis. Os diferentes fins do mundo se desencadeiam de várias formas, como, por exemplo, devido ao excesso de mortes que deixa o céu muito pesado (KOHN, 2012, p.218), ou mesmo um excesso de almas na terra, existem casos nos quais dilúvios varrem a terra, em outros, incêndios gigantes tomam conta de toda a floresta (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.101). Há narrações em que deuses míticos descem do céu e devoram tudo o que veem pela frente devido a comportamentos desregulados. (NIMUENDAJU, *apud*, DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.102).

As costas do céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta em que vivemos, o chão no qual pisamos. Por esse motivo chamamos a floresta *waro patarima mosi*, o velho céu, os xamãs também a chamam de Hutukara, que é mais um nome desse antigo nível celeste. Depois um antigo céu desceu e se fixou acima da terra, substituindo o que tinha desabado. Foi *Omama*, que fez o projeto, como dizem os brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.195).

Nesse movimento de consecutivas quedas, aquilo que era o céu de ontem será a terra de amanhã, e a terra de hoje será uma camada subterrânea do solo de amanhã, e assim sucessivamente. “O céu se move, é sempre instável” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.196) e “continua instável e frágil” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.197). Kopenawa afirma que atualmente o centro do céu ainda está firme, mas que “suas beiradas já estão bastante frágeis” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.197), o que aponta para uma *possível* nova queda (VALENTIM, 2018, p.284). Nesse movimento incessante do cosmos, a humanidade é sempre renovada em um cenário no qual os humanos de hoje são jogados para baixo da terra e se tornam seres intraterrestres canibais, seres como os “*aõapataripë* – criaturas subterrâneas, canibais, resultantes do soterramento da primeira humanidade pela queda do céu” (ALBERT, KOPENAWA, *apud*, LEITE, p.53). E os seres que estavam acima do céu tornam-se os humanos

do amanhã. Isso já aconteceu no passado, e *pode* voltar a acontecer no futuro, nos diz Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.497). “Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia eles terão medo, talvez tanto quanto nós!” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.498).

#### 4.2 O SER DO CAOS

*Omama* enterrou o metal junto ao ser do caos *Xiwãripo* [...] Se os Brancos de hoje conseguirem arrancá-los com suas bombas e grandes máquinas, do mesmo modo que abriram a estrada em nossa floresta, a terra se rasgará e todos os seus habitantes cairão no mundo de baixo (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.359).

Para o xamã, o retorno ao caos é o destino que os brancos estão implicando, empurrando, forçando a todos os outros seres - humanos e não-humanos - que existem. Como o xamã coloca, são os brancos que estão a ponto de rasgar a terra de tal modo que o movimento de cascata será reatualizado pelo ser do caos - mas o que, ou melhor, quem é o caos? Um modo de começar a responder esta questão é indo até o vocabulário yanomami. Existe uma expressão *xi wãri*, que se refere a um estado/ação/influência que pode acontecer com qualquer dos seres da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.616), com o próprio “espírito da floresta”, com os índios não-xamãs e com os xamãs. A expressão pode ser traduzida como “metamorfosear-se, perder a própria forma, retornar ao caos [...] perder o juízo, estar fora de si” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.616), diz Bruce Albert. A expressão *xi wãri* tem um sinônimo, que é *në ai pëi*, “tornar se outro, assumir outro valor [...] enredar-se, tornar-se inextricável” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.616), ao que parece o caos é uma possibilidade de se precipitar em um hiperdesequilíbrio momentâneo, que, no caso de atingir o cosmos, se mostra capaz de extinguir tudo o que está acima da terra e abaixo do céu. É como se o horizonte terrestre pudesse perder sua linha por um instante, o que acaba por levar a um reposicionamento da cascata cósmica, que se atualiza, transformando o que era céu em terra, o que era terra em intraterrestre, e assim sucessivamente.

“A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso. Por isso ela sabe se defender com seus *xapiri* e seus seres maléficos. Ela só não retorna ao caos porque alguns xamãs ainda fazem dançar seus espíritos para protegê-la.” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.497). Esta é a última vez que irei citar a frase que guia esta dissertação. Kopenawa observa que são os xamãs os responsáveis por não deixar o caos se reinstaurar. Os xamãs também



“viram/viramos fantasmas<sup>37</sup> com a *yãkoana* para ir muito longe contemplar a imagem dos seres no tempo dos sonhos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.140), os xamãs são, mais precisamente, os mestres no exercício de virar espírito. Após virar espectro através da alteração de consciência com a ingestão do psicoativo *yãkoana*, e assim entrar no tempo dos sonhos, junto com os outros espíritos, inclusive junto com *Omama*, o xamã ajuda na troca da imagem (utupë) de *hutukara*, e este processo de trocar a imagem é o que mantém o cosmos como ele está hoje em dia. A ação dos brancos força os cosmos a se reatualizar, entrando em uma transformação que altera os patamares celestes, enquanto a ação dos xamãs e de todos os outros espíritos, inclusive os espíritos maléficos, contém, e resiste à reatualização das camadas celestes.

Vamos a mais algumas palavras do xamã: “quando acham que sua terra está ficando doente, os brancos falam de poluição. Quando a doença se alastra em nossa floresta, dizemos que está tomada por fumaças de epidemia, e que entrou em estado fantasma.” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.478). Como vimos, tudo pode entrar em estado fantasma, mas o xamã é aquele que tem maior controle sobre esse processo, é como se os xamãs pudessem entrar em estado espectral/fantasma para controlar outros estados espectrais incontroláveis. Sendo assim, que o cosmos entre em estado espectral é um problema causado pelos brancos, mas o xamã entrar em estado espectral é uma solução e um pré-requisito para ser xamã. O xamanismo é uma espécie de exercício que pode controlar, *através* dos espectros e *com* eles, a intensidade destruidora exacerbada da civilização dos brancos, que polui os rios, o ar e a terra por onde passa, evitando, assim, que o céu induzido ao “estado fantasma” pelo ser do caos caia novamente (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.492).

*Xiwãriipo* é o mundo que está mudando, o que vocês não índios chamam de mudança climática. Vocês falam de mudança climática, na televisão falam que o clima do mundo está mudando, que está muito quente. Isso porque vocês estão acabando com a floresta. Então, a gente tenta acalmar ele. Está esquentando muito porque ele está bravo com você (KOPENAWA; GOMES, 2015, p.2015).

Uma das possíveis conclusões que estes ensinamentos do xamã propõem é que a atividade de dissipação do calor que o branco faz no mundo visível reverbera pelo mundo invisível enquanto raiva, ira, que é conhecida apenas pelos xamãs, o que acaba gerando uma

---

<sup>37</sup> “Virar fantasma” (*poremuu*) é o estado de alteração da consciência alcançado com a *yakoana*, e a palavra fantasma também é usada no livro para se referir a possibilidade do cosmos entrar em estado fantasma, e assim a cascata cósmica é atualizada. Existe ainda a expressão “olhos fantasmas”, que se refere ao modo enganoso através do qual os não-xamãs veem o mundo, pois não podem ver o mundo invisível. Tudo pode “virar fantasma”, como Valentim coloca (VALENTIM, 2018, p.229), desde dos espíritos, aos xamãs, a floresta, os não xamãs.

guerra no sobrenatural, uma guerra dos espíritos contra a ação desmedida dos brancos. É como se a ação dos brancos no mundo visível gerasse consequências no mundo invisível, e como também se os brancos não pudessem calculá-las. É importante dizer que esta guerra no sobrenatural volta a causar consequências na natureza visível, na natureza ordinária, como, por exemplo, a queima da floresta, ou sua perda da fertilidade (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.207). A destruição branca alcança assim uma reversibilidade entre o mundo dos espíritos (invisível) e o mundo visível.

O ser do caos é o *Xiwãripo*, que, junto com vários outros seres, serão os articuladores da fúria vingativa que irá levar o universo à catástrofe, e, no tempo dos sonhos, eles dizem aos xamãs: “Por mais que os brancos acreditem que possam aumentar sem limites, vamos colocá-los à prova! Veremos se são tão poderosos quanto pensam! Vamos mergulhá-los na escuridão e na tempestade!” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.494). O xamã diz que a ação do branco irá destruir o “vento fresco da floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.361) que protege tudo aquilo que existe, sejam as árvores, os rios, os Yanomami, ou até mesmo os *xapiri*, e assim o “calor” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.361) se espalhará por todos os cantos, pois “essas coisas caídas do primeiro céu são muito quentes. Se forem todas expostas a descoberto, incendiarão a terra” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.360). O calor se espalha na forma de uma fumaça envenenada e mortal. A terra, então, em seus patamares mais baixos contém um tipo de *hiper calor*, que é contido de se alastrar pela ação da floresta, a qual funciona como uma “geladeira de vacinas” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.360), que então impede esse calor de alcançar muita intensidade, o que geraria como resultado o caos.

Existe mais um personagem importante do cosmos xamânico para entender os desdobramentos da cobiça dos brancos por minérios, a cobiça que faz os brancos cavarem cada vez mais fundo a terra em busca de minérios. Trata-se do espírito *Xawari*, que se refere aos “espíritos da epidemia” - os *xawaripës* (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.627). O espírito da epidemia é uma fumaça corrosiva liberada através das ações mineradoras dos brancos, “é um espírito maléfico que mata e come nossos filhos [...] é faminto de carne humana, não quer nem caça nem peixe, só gosta mesmo é da banha yanomami” (ALBERT, 2002, p.253). E, como não podia ser diferente, este espírito tem a aparência dos brancos (ALBERT, 2002 p.253).

O ouro, enquanto mantido abaixo da terra, é algo que não causa problemas, mas quando exposto e retirado, gera a dispersão da fumaça, que através da alteração xamânica pode ser vista como espíritos que são perigosos para todos os seres da floresta, espíritos devoradores de carne

yanomami mais especificamente. De novo, a ação dos brancos como que desregula o sobrenatural, ou melhor, enfurece alguns espíritos que habitam o sobrenatural. Kopenawa diz que a fumaça vem se mostrando cada vez mais sem controle, e cada vez mais irada, “o vento leva-a até o céu. Quando chega lá, seu calor queima-o pouco a pouco e ele fura [...] como um saco de plástico derretendo no calor” (ALBERT, 2002, p.253). A queda do céu é também o derretimento do céu<sup>38</sup>.

A vingança, uma palavra comum no discurso do xamã, é o que guia a ação do cosmos de retornar ao caos, e mesmo sendo uma parente próxima da justiça, a vingança não é a justiça. A marca da vingança é a surpresa (BENSUSAN, 2017, p.96), e Davi Kopenawa reafirma esta posição várias vezes. O xamã diz, por exemplo, que os brancos “não vão entender o que está acontecendo” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.493) quando o céu cair, pois será subitamente, sem nenhum tipo de aviso. A queda do céu é uma ação que acontece de uma hora para outra, e então “vamos morrer antes mesmo antes de perceber” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.493), diz o xamã em uma das frases mais sombrias do livro, que localiza a vingança enquanto um acidente monstruoso, que, de tão inesperada, não será sequer entendida enquanto uma vingança. A ação do ser do caos será um assassinato em massa perfeito, que não irá deixar provas, restos, ou testemunhas do ocorrido. A vingança também é da ordem do incontrolável (BENSUSAN, 2017, p.96), sem limites, “ninguém mais poderá impedir a chegada do caos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.494), e isso acontecerá assim que os brancos chegarem a um limite crítico, quando, em busca de minério, cavarem tanto a ponto de encontrar o ser do caos (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.493). A vingança retorce a justiça e é um prato que se come frio, assim a terra engolirá os humanos crus, ou seja, sem preparo ou aviso. A natureza, subjugada pela modernidade, enquanto escrava das leis da natureza, enquanto sem voz, enquanto uma natureza que não protesta, irá um dia cobrar a dívida à vista, e toda surdez será castigada.

Kopenawa, no capítulo *O céu e a floresta*, explica por qual motivo a floresta é “vasta e bela [...] impregnada de riqueza” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.207), ou seja, o xamã explica *por que(m)* a floresta amazônica é fértil e exuberante. No início, foi o primeiro xamã *Omama* o responsável por fazer uma distribuição das imagens que dão fertilidade à floresta por todos os seus cantos. *Ne ropë* é a imagem que dá fertilidade à floresta, “valor de (*ne*), “rapidez” (*ropë*), e que pode se relacionar com o xamã na forma de *xapiri*, então com o nome *ne rope hi*

---

<sup>38</sup> Em meu encontro com o xamã em Brasília, ele se referiu a esse derretimento como o “choro do céu”, então, assim como se enfurece, o céu também chora.

(KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.631). Essa imagem é o agente que faz a floresta “acontecer”, que faz as plantas crescerem, os frutos ficarem maduros. Essa imagem nunca está sozinha, pois a floresta é composta também pelas imagens das abelhas *yamanama*, das mulheres bananeiras *aro kohi*, dos gaviões *witiwitima namo*, e muitas outras mais (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.208), e são exatamente esses espíritos que a fumaça canibal tem afugentado, colocando em risco, assim, o frágil estado atual do cosmos.

O gesto de *Omama*, que distribui os espíritos pela floresta na sua origem, ou o gesto xamânico, que vê espíritos por todos os lados das florestas, parecem redirecionar diretamente a questão “o que torna a floresta fértil?” para a questão “quem torna a floresta fértil?”, ou seja, no xamanismo o que está em jogo é qual espírito torna a floresta viva, ou então quais espíritos mantêm a floresta encantada. Nada na floresta acontece, a não ser que uma conspiração de espíritos se associe para que aquilo exista. “Os brancos não conhecem a imagem do ser da chuva e seus filhos. Com certeza acham que a chuva cai do céu à toa! Eu, ao contrário, as contemplei muitas vezes em meus sonhos. As palavras da gente da floresta são outras” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.198). Nada na floresta acontece por acaso, sem razão, pois isso seria algo como um “pensamento de ninguém” (KELLY, *apud*, VALENTIM, 2018, p.256), portanto, na floresta encantada tudo tem um ser animado em seu fundo, por trás de tudo está a ação de alguém, normalmente algo além do humano. Esta indicação é importante pois se refere diretamente a uma ligação com o além dos humanos que os humanos modernos são incapazes de contemplar.

Como Hilan Bensusan coloca, um dos axiomas das mônadas é que, tudo existe, ou deixa de existir, em função de agentes entendidos enquanto unidades básicas de ação (BENSUSAN, 2017, p.82). Sendo assim, é como se qualquer coisa que existe remetesse a uma razão, a um agente, ou então que qualquer coisa que exista só existe em função de múltiplos agentes, e então todas as questões acabam por chegar no *quem*. Aproximando este axioma das monadologias, e o xamanismo, então, são os espíritos e não qualquer lei natural que faz as coisas acontecerem na floresta, e, logo, não existem princípios gerais que guiam a natureza, pois tudo/todos ali influenciam no caminho da floresta. Como resume o xamã, “na floresta a ecologia somos nós” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.480).

#### 4.3 DA ENTROPIA À ANTROPOLOGIA (E VICE-VERSA)

O conceito de entropia começou a ser construído no ocidente através dos estudos termodinâmicos do matemático europeu Rudolf Julius, no ano de 1865, e há tempos se consolidou como a segunda lei da termodinâmica. Antes da segunda lei, tem-se a primeira lei da termodinâmica, a qual postula que a energia não é destruída em um processo termodinâmico, mas sim transformada em outro tipo de energia, ou seja, a primeira lei consiste no princípio da conservação da energia. A energia está no movimento, na eletricidade, nos processos químicos, na física quântica, em suma, por toda parte nas ciências naturais, e, segundo a primeira lei da termodinâmica, a energia é aquilo que pode se transformar de maneira radical, mas sempre se conservar (MEDINA; NISENBAUM, 2009, p.6). Pode acontecer, por exemplo, uma transformação de energia elétrica em energia atômica, mas essas transformações sempre conseguem conservar a energia do sistema como um todo, logo, a energia total de um sistema fechado sempre se mantém, mesmo que se transforme em outro tipo. A primeira lei permite pensar que o que estava no início também estará no final, então nada se perde no caminho de um sistema termodinâmico. Ela também atesta que o processo de transformação da energia é reversível (MEDINA; NISENBAUM, 2009, p.21), então a energia do movimento pode se transformar em calor e a energia do calor pode se transformar em movimento, por exemplo. A primeira lei da termodinâmica se resume à conservação e a reversibilidade.

Já a entropia, enquanto segunda lei da termodinâmica, não aponta para uma reversibilidade, mas sim atenta para uma restrição, pois postula que o trabalho se converte em calor, porém o contrário não é aceito. Pense, por exemplo, que a situação de mexer muito o próprio corpo em um quarto fechado gera calor, mas esquentar o quarto não faz uma pessoa se mexer, o que dá aos sistemas um caráter irreversível, pois o sentido da transformação é específico, e, assim, a restauração para o estado inicial não é possível (BRAGA, 2009, p.12). O conceito de entropia nasce atrelado aos estudos das máquinas térmicas, que são basicamente sistemas que utilizam uma fonte térmica mais quente para produzir trabalho. Uma máquina perfeita nessa linguagem seria aquela que pode transformar todo o calor recebido em trabalho, ou seja, uma máquina que não desperdiça nada, que pode transformar a energia sem nunca a perder. Mas a entropia, enquanto segunda lei da termodinâmica, atesta que parte do calor é dissipada, e, assim, não se transforma em trabalho, mas se desintegra, se desorganiza. A entropia é basicamente uma lei que atribui um sentido irreversível de desintegração<sup>39</sup> a qualquer sistema,

---

<sup>39</sup> Podemos pensar com Agamben não apenas em uma máquina antropológica, mas sim em uma máquina termo-antropológica moderna. A máquina branca/nape não apenas constrói os humanos, como também esquento o mundo.

a qualquer processo. Um modo simples de entender esta lei é pensando na troca de calor entre um artefato de massa  $x$ , a 100 graus Celsius, com outro artefato de massa também  $x$ , a 50 graus Celsius. Em contato, esses artefatos tendem a igualar a diferença, de modo a equalizar a temperatura, o que acaba por gerar uma pausa na troca de calor, constituindo, em certo sentido, uma espécie de morte térmica.

A entropia ocidental configura o futuro do cosmos enquanto uma morte, enquanto uma desorganização constante, um desperdício constante, o que acaba por zerar a energia do cosmos depois de tanto desgaste, de tanta inércia, de tanta perda, ou seja, na entropia moderna o cosmos é dado como uma coisa já acabada, que já completou seu processo de formação, de constituição, e, hoje, já constituído há muito e muito tempo, apenas espera sua morte calmamente (PRIGOGINE, *apud*, VALENTIN, 2018, p.273). As indicações deste apodrecimento foram constatadas por alguns astrofísicos, por exemplo, Jochen Liske diz que “o universo está se tornando um lugar cada vez mais frio e escuro”<sup>40</sup>, já Simon Driver o acompanha e observa que “o universo, basicamente, sentou no sofá, puxou o cobertor e está se preparando para uma soneca”<sup>41</sup>, ou, de acordo com nota publicada pelo Observatório Europeu do Sul (ESO), “o universo está morrendo lentamente”<sup>42</sup>. Um fato importante de se atentar para essa morte é que o humano não tem força nenhuma sobre o seu desenvolvimento, os humanos não o aceleram e nem o enfraquecem. Por exemplo, em um estudo recente da International Center for Radio Astronomy Research (ICRAR)<sup>43</sup>, foi calculada a produção de energia de mais de duzentas mil galáxias, e se chegou ao resultado de que nos últimos dois bilhões de anos a taxa “energética” caiu consideravelmente, e tende a uma aceleração em sua queda, ou seja, os números são tão absurdos que a humanidade acaba tendo uma influência insignificante na energia de todo o universo. Nesse sentido, mesmo que o universo tenha data para morrer, esta morte está a anos luz de acontecer, o que se vê é uma morte extremamente lenta.

#### 4.3.1 OS DIFERENTES LÉVI-STRAUSS: ENTRE O FRIO E O QUENTE

Lévi-Strauss explorou a relação entre a entropia e a antropologia. O binômio quente/frio foi construído pensando na entropia, pois são “modos de fazer” (SÁEZ, 2013, p. 142) história que marcam uma diferença termodinâmica entre as diferentes sociedades. Com a diferença frio/quente, o antropólogo não quer se prender à distinção entre os antigos e os modernos e a

<sup>40</sup> Disponível em; <https://www.blogdobg.com.br/tag/o-universo-esta-morrendo/> Acesso em; 6 maio. 2019.

<sup>41</sup> Disponível em; <https://www.blogdobg.com.br/tag/o-universo-esta-morrendo/> Acesso em; 6 maio. 2019.

<sup>42</sup> Disponível em; <https://www.blogdobg.com.br/tag/o-universo-esta-morrendo/> Acesso em; 6 maio. 2019.

<sup>43</sup> Disponível em; <https://www.blogdobg.com.br/tag/o-universo-esta-morrendo/> Acesso em; 6 maio. 2019.

como ela é utilizada do modo clássico (como se existissem povos *sem* história e povos *com* história). O que se revela nas palavras do antropólogo são “modos de percepção diferentes de uma história que abrange a todos” (SÁEZ, 2013, p.140), então, de certo modo, pode-se dizer que todas sociedades estão *na* história (SZTUTMAN, 2005, p.89), mas de maneiras diferentes, com distintas posturas perante a essa história. Mas o que seria esta história que, para o antropólogo, engloba todas as sociedades? A história é um processo de dissolução irreversível, é a entropia, é a defasagem, o antropólogo entende a história menos como construção do que como degradação (SÁEZ, 2013, p.144). As sociedades frias são as que lutam contra, as que resistem aos efeitos (SZTUTMAN, 2005, p.90) da degradação entrópica, enquanto as sociedades quentes aceleram os efeitos da degradação.

Assim, existem sociedades que retardam a entropia e outras que a aceleram, mas, como Oscar Sáez observa (SÁEZ, 2013, p.143), o autor parece mais inclinado à degradação, ou seja, mesmo as sociedades frias não seriam fortes o bastante para segurar o processo entrópico que leva o universo, é como se as sociedades frias ainda deixassem um mínimo de entropia acontecer, então, poderiam retardar a corrosão, mas não poderiam pará-la<sup>44</sup>. Como Renato Sztutman explica (2005, p.90), autores como Alfred Gell e Mauro Almeida também colocam que, de certa forma, todo o esforço contra a entropia não torna possível revertê-la, ou seja, não é possível uma história perpétua, pois a passagem do tempo inevitavelmente corrói tudo o que existe pela frente. Logo, mesmo que a historicidade fria resista aos efeitos da entropia, ela não é forte o bastante a ponto de não ir pelo mesmo caminho do desgaste e da morte térmica.

O filósofo Valentim, com a ajuda de indicações de outro filósofo, o escritor argentino Romandini (2002b), observa que existem dois Lévi-Strauss. Um primeiro que, nos *Tristes trópicos*, levou até às últimas consequências a entropia para a antropologia, o que levou o antropólogo francês a até querer trocar o nome da disciplina para “*entropologia*” (LÉVI-STRAUSS, *apud*, VALENTIM, 2018, p.267). A antro(entro)polologia seria uma “disciplina dedicada a estudar em suas mais elevadas manifestações esse processo de desintegração” (LÉVI-STRAUSS, *apud*, VALENTIM, 2018, p.267). Nesta fase, é como se o antropólogo francês propusesse à humanidade como um todo, enquanto fortemente entrópica (VALENTIM, 2018, p.268), então nenhuma alteração antropológica (cultura-sociedade) seria capaz de conter a irreversibilidade que a entropia propõe, e resta ao homem enxugar o gelo, que um dia irá

---

<sup>44</sup> Esta indicação eu retirei da discussão que Saez faz do binômio utilizado pelo antropólogo francês entre a máquina enquanto relógio ou enquanto uma máquina a vapor (SÁEZ, 2013, p.143).

derreter por inteiro. Mas Valentim faz ponderações importantes sobre um segundo Lévi-Strauss do *Pensamento selvagem* adiante, que então parece menos adepto do fatalismo entrópico, e mais aberto a uma “política de coexistência com outros povos e formas de vida na terra” (VALENTIM, 2018, p.270) com efeitos sintrópicos fortes o bastante para competir com a entropia, ou seja, um Lévi-Strauss adepto de uma antropologia enquanto possibilidade neguentrópica, uma antropologia contra a entropia. A antropologia, nesse sentido, é a possibilidade de, através de uma abertura ao exterior, seja para outros povos, mas, principalmente, para outras formas além dos humanos<sup>45</sup>, outras formas de vida, buscar uma reversão da flecha entrópica do tempo (VALENTIM, 2018, p.274).

A figura utilizada pelo filósofo brasileiro para explicar essa segunda fase do antropólogo francês, é a já clássica figura do “perpétuo desequilíbrio” (LÉVI-STRAUSS, *apud*, VALENTIM, 2018, p.273), a qual postula que nunca o sistema irá se estabilizar, então, as diferenças não são aplainadas, e nunca morrem entropicamente, pois é como se existisse uma flecha em direção à criação, e outra no sentido da destruição, sempre em desequilíbrio recíproco (VALENTIM, 2018, p.273).

A versão dos *Tristes trópicos* apresenta uma entropia ligada diretamente à antropia, como se o desenvolvimento da humanidade fosse necessariamente entrópico, uma espécie de *AEntropia*, como coloca Valentim, na qual a antropia se mostra fortemente entrópica, e assim não resta espaço para um futuro que não tenda para a morte. Já no *Pensamento selvagem*, e nas articulações do perpétuo desequilíbrio, está um Lévi-Strauss que pensa a possibilidade de uma força anti-entrópica, uma força em sentido contrário que nunca deixa o cosmos morrer, mantendo-o sempre em uma alternância de forças, onde as flechas contrárias sempre se mantêm assimétricas (VALENTIM, 2018, p.273). Como já vimos em Davi Kopenawa, a alteração de consciência, junto à alteração de mundo, é o que permite a entrada no tempo dos sonhos, é o que garante o controle do alto teor destrutivo da civilização branca, então é como se a flecha do tempo trocasse de sentido de acordo com as variações dos mundos conflitantes, o que, no caso, é o mundo dos espíritos contra o mundo dos brancos - *xi wãri* (sobrenatural), alteração radical, “vitalidade caósmica” (VALENTIM, 2018, p.286) contra *xawara* (sociedade branca), predação

---

<sup>45</sup> Interromper seu labor de colmeia, captar a essência do que nossa espécie foi e continua a ser; na contemplação de um mineral mais bonito que todas as nossas obras, no perfume mais precioso do que nossos livros, aspirado na corola de um lírio, ou no piscar de olho cheio de paciência, de serenidade e de perdão recíproco, que um entendimento involuntário permite por vezes trocar com um gato” (LÉVI-STRAUSS, *apud*, VALENTIM, 2018, p.274).



canibal, morte entrópica (VALENTIM, 2018, p.286). Conforme já vimos, para o xamã, a queda do céu não é um futuro necessário, ela pode acontecer, mas pode também não acontecer, e é importante frisar que o retorno ao caos não é uma morte termodinâmica, mas sim, uma vitalidade exponencial, uma positividade que cria uma nova atualização do cosmos, uma positividade que cria um novo cosmos. As indicações de Kopenawa, e de um Lévi-Strauss tardio, assim parecem se alinhar.

Devemos nos atentar para as especificidades da catástrofe gerada pela queda do céu para Davi Kopenawa. Na suplantação do sistema através do caos, o que ocorre depois não é uma morte térmica do sistema, ou seja, não é que o caos por fim tira o movimento de tudo em uma morte entrópica clássica, pois o caos funciona como um *reset* no sistema, uma ação que reinicia o movimento, e que assim pode gerar um novo cosmos, com outros novos habitantes. E serão outros habitantes da floresta, e não outros brancos. O ser do caos e os brancos andam de mãos juntas, porém o xamã propõe que a queda do céu é apenas uma possibilidade<sup>46</sup>, e não uma necessidade (VALENTIM, 2018, p.284). Este ponto é importante, pois marca uma diferença entre o sistema cósmico xamânico e os sistemas entrópicos ocidentais, que se encontram por todo o lado na modernidade, seja em parte na religião cristã, em parte nas ciências naturais/física, ou no materialismo histórico tardio.

As palavras do xamã expressam que a ação dos brancos causa uma desordem, um caos, que, em seu limite, levará à degeneração do estado atual do cosmos, mas não do movimento de destruição e recriação constante dos patamares cósmicos. Depois do desequilíbrio dos patamares celestes de hoje, outra ordem será estabelecida e será passível de controle pelos novos xamãs que surgirão. Depois do fim, outro fim, e depois, outro fim, e assim sucessivamente. O medo de Kopenawa não é o de uma estabilização térmica, mas sim de um desequilíbrio extremamente severo.

---

<sup>46</sup> Em uma conversa que eu tive com Kopenawa, em Brasília, a caminho de tomar um sorvete, eu afirmei que o céu iria cair no meio de uma argumentação que eu estava fazendo, e ele reagiu com surpresa a esta minha afirmação, afirmando que, para ele, existe uma chance do céu cair novamente, pois a certeza é a de que ele já caiu, então ele *pode* cair, e, ao que tudo indica, isso irá ocorrer, mas ninguém, nem ele mesmo, tem certeza disso. Ele disse, por fim, que não sabia o futuro, e que ninguém sabe.

## QUINTO CAPÍTULO - PENSANDO KOHN A FLORESTA

Eduardo Kohn publicou em 2013 o livro *How forests think*. Nesta última parte da dissertação será realizada uma análise de alguns argumentos que o antropólogo expõe nesta obra, acompanhados também de outros fundamentos teóricos que Kohn constrói em uma discussão com escritores, como Bruno Latour, Philippe Descola, Marisol de la Cadena, Anand Pandian, na edição, vol 4, n 2, da revista *HAU* de 2014. Não por acaso, essa mesma edição da revista traz também uma parte destinada a artigos que repercutem a entrada da obra xamânica *A queda do céu* na antropologia.

Como iremos ver ao longo deste capítulo, o objetivo de Kohn é o de pensar em uma antropologia na qual o humano não esteja no centro das atenções. É então uma antropologia que busca incessantemente destruir o privilégio humano de ser aquele único que o antropólogo conhece. Dessa forma, se torna possível almejar virar os olhos para aquilo tudo que restou e ainda resta, para fora do círculo antropológico-cêntrico. Kohn sabe que a floresta pensa, e assim como o xamã yanomami, escreveu um livro no qual a floresta é o personagem principal, como o próprio título da obra deixa claro, de forma que a floresta, ou melhor, as florestas, são as protagonistas. É de uma antropologia *para além dos humanos* que estamos falando. E afinal, o que acontece quando a antropologia se impõe a refletir para além do dogma de que só quem pensa são os humanos?

*In sum, an anthropology beyond the human is perforce an ontological one. That is, taking nonhumans seriously makes it impossible to confine our anthropological inquiries to an epistemological concern for how it is that humans, at some particular time or in some particular place, go about making sense of them. As an ontological endeavor this kind of anthropology places us in a special position to rethink the sorts of concepts we use and to develop new ones* (KOHN, 2013, p.10).

Pensar para além dos humanos é pensar uma antropologia ontológica, uma antropologia filosófica (LATOURE, 2014, p.265). A proposta do autor, como o nome do livro indica, é a de explorar como as florestas pensam, e não “como alguém (humano) pensa a floresta” (KOHN, 2013, p.94), pois isso seria circunscrever a ontologia pela epistemologia (KOHN, 2013, p.94), e assim adentrar em um vício já antigo da antropologia<sup>47</sup>. Este vício, que é a clausura epistêmica, funciona de forma cíclica, conforme explica o antropólogo, de forma que, primeiramente, a antropologia separa os atributos que são apenas humanos enquanto seu objeto de estudo, ou seja, se separa aquilo que a antropologia pode estudar o que basicamente se resume a história,

---

<sup>47</sup> Para maiores detalhes, ver o texto “Anthropology of Ontologies”, de Eduardo Kohn, no qual o autor faz uma recapitulação deste problema, acompanhando os primórdios da antropologia.

linguagem, sociedade. Após esta distinção, então, esses atributos são utilizados para moldar os instrumentos que analisam os próprios humanos (KOHN, 2013, p.6). Quer dizer, ao mesmo tempo que se separa um objeto conhecível humano, também se conhece e se analisa os humanos por meio dos atributos deste mesmo objeto, e então “(the) analytical object becomes isomorphic with the analytics” (KOHN, 2013, p.6) para grande parte da antropologia sociocultural. Primeiro, impõe-se conhecer só os humanos, mas como apenas os humanos conhecem, é necessário conhecer os humanos através de instrumentos humanos.

Na teoria de Kohn, um começo de saída para esta questão está na afirmação que nem só os humanos pensam. Na verdade, os humanos são os únicos que têm um pensamento simbólico, mas não existe apenas o pensamento simbólico, diz o antropólogo. Existem coisas que pensam para além do pensamento simbólico<sup>48</sup>, ou seja, existem outros tipos de pensamento, mais exatamente o icônico e o indexical. Permitir que existam tipos de pensamentos para além do humano, permite ao mesmo tempo que outros instrumentos possam ser usados para se conhecer. Assim, escapa-se do ciclo maldito, pois então o humano pode ser relido à luz de novos instrumentos, novos pensamentos, novas lógicas (KOHN, 2013, p.6).

Mas qual o problema da clausura epistêmica? A questão é que com essa estrutura que acaba por identificar o objeto de análise ao instrumento de análise, perde-se de vista as relações que os humanos têm com infinitos seres que não são humanos. Então, por consequência, torna-se cego para explorar como estas relações com os não humanos servem para redefinir quem é o próprio humano (KOHN, 2013, p.6). Ou seja, perde-se de vista uma conexão dos humanos com o que está para fora da humanidade, e esta é uma relação que segundo o antropólogo tem o poder de redefinir o significado da palavra humanidade. Então, a antropologia para além do humano é como um bumerangue, que vai para além, mas que também volta com a mesma força para sua origem. No caso, a intenção não é jogar o humano fora, mas sim permiti-lo dar uma

---

<sup>48</sup> Uma questão importante para Kohn é que existem diferentes tipos de pensamentos. Podemos pensar na diferença triádica que Pierce faz entre símbolo, signo e índice. O pensamento simbólico é o que define os humanos, “*Symbols come to mean by virtue of the relationships they have to systems of other symbols, which form the interpretive contexts that gives them meaning [...] Thinking in symbols is what makes us so special as humans; it is the basis for language, culture, and consciousness [...] But we are also open to other forms of thinking that reach well beyond the human, forms of thought that we share with all other living selves. This kind of thinking has another kind of dynamic whose logic is based more on the image than on the word. It traffics in two non-symbolic representational modalities, those that are “iconic” and those that are “indexical”. “An index is a kind of sign that corresponds to or correlates with something it is not [...] Icons refer to their objects of reference, not by pointing to them – they don’t actually in and of themselves refer at all, and they therefore exist at the very margins of semiosis and of thought – but by sharing in and of themselves something of the properties of the object in question”* (KOHN, 2017, p.4-7).

volta pela floresta, abri-lo para outros pensamentos, para o pensamento daquilo que não é humano.

E como realizar uma antropologia para além da clausura epistêmica? Para Kohn, a questão está em acompanhar os diversos encontros que alguns Runa realizam com “*other-than-human*” (KOHN, 2013, p.5) quando estão a explorar a floresta. Esta questão é importante para o autor, pois não é que Kohn queira fazer uma antropologia apenas dos animais, ou dos espíritos, mas também não é de fazer uma antropologia apenas dos humanos. A questão está nas relações que humanos e não-humanos constroem entre si, e são essas relações que sobretudo podem quebrar o círculo maldito da clausura epistêmica (KOHN, 2013, p.6) que sempre se repete quando se busca conhecer aquilo que só o humano tem, por meio destas mesmas coisas que só eles possuem, que são, a cultura, a sociedade, a linguagem. Mas uma pergunta se impõe à realização desta antropologia silvestre, pois, limitar-se ao que os Runa dizem sobre a natureza, aos encontros dos Runa com aqueles que estão para além do humano, não seria de novo circunscrever a ontologia pela epistemologia?

Para responder a esta questão, vamos começar pela caracterização do animismo Runa<sup>49</sup>. Como Kohn coloca, o animismo Runa é em larga medida prático-finalista (KOHN, 2013, p.95), ou seja, os Runa se relacionam com os seres da floresta “outros-que-os-humanos” para comê-los e para caçá-los. Neste caso prático-finalista do animismo, é preciso estar atento com quem se encontra na floresta, pois os outros além dos humanos também estão lá pela mesma razão, ou seja, também para comer e caçar.

É interessante acompanhar o pensamento dos Runa pois eles apresentam a humanidade aberta para aquilo que está para fora dela, ou seja, eles já vivem dentro dessas relações com os “*other-than-human*” (KOHN, 2013, p.5), e são conscientes de que na floresta outros também pensam. Mas uma coisa importante é que nem todos os povos animistas se relacionam com os mesmos seres. Logo, nem todos dão aos mesmos seres esta capacidade de se relacionar para caçar na floresta, ou seja, o pensamento e a animação são delegados em intensidades e modos diferentes entre os diferentes povos animistas (KOHN, 2013, p.94).

Os animistas estão fundamentados em uma máxima ontológica que diz: “*there exist other kinds of thinking selves beyond the human*” (KOHN, 2013, p.94). Fica em aberto, no

---

<sup>49</sup> Os Runa vivem no Equador, Alta Amazônia, e falam a língua Quíchua, e o antropólogo Eduardo Kohn passou quatro anos em uma convivência intensa com este povo.

entanto, até onde este pensamento pode se alastrar, pois a frase apenas marca um ponto de largada referente à existência de seres pensantes para além dos humanos. Como já vimos, por exemplo, segundo Bruce Albert, os Yanomami atribuem pensamento para praticamente tudo o que existe, das árvores às cerâmicas, dos pássaros aos carneiros (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.622). Kohn está ciente que existem grupos animistas que dão a possibilidade da animação para todo e qualquer tipo de ser, até para as pedras (KOHN, 2013, p.94), mas a escolha do antropólogo, como já foi dito, é de conhecer a floresta não apenas através do Runa. Sua escolha envolve a aposta de que a antropologia pode “*make general claims about the world*” (KOHN, 2013, p.10), que são como que afirmações independentes do contexto cultural histórico de cada povo.

A afirmação geral que o antropólogo defende em seu livro não é exatamente e puramente uma afirmação etnográfica, mas sim parcialmente etnográfica. Melhor dizendo, a teoria do antropólogo é “*suggested, explores, and defended, in part, ethnographically*” (KOHN, 2013, p.94). A determinação explorada por Kohn é parcialmente etnográfica, o que ao mesmo tempo não a impede de ser fruto de uma experiência empírica, ou seja, uma determinação encontrada por meio da experiência dos Runa com os não humanos. Mesmo que os exemplos empíricos sejam a ignição do antropólogo, sua busca envolve também a semiótica de Charles Peirce, que é importante justamente para definir até onde o pensamento se alastra, pois “*life thinks, stones don't*” (KOHN, 2013, p.100), e esse é o limite do além do humano imposto pelo antropólogo. Para entender a escolha de Kohn, é preciso ir para outros argumentos do antropólogo que localizem o inimigo das florestas, no caso, a antropologia sociocultural e seus dogmas.

## 5.1 A ANTROPOLOGIA CONTRA O ALÉM DO HUMANO

Fazer afirmações gerais nunca foi a preferência da antropologia, que se notabilizou justamente por colocar as afirmações gerais em xeque por meio do material empírico coletado em diferentes sociedades-culturas. A ontologia, no sentido de procura da verdade última, ou de procura da única verdade absoluta do mundo, se liga a uma espécie de “essencialismo” que a crítica social se tornou *expert* em criticar. Neste tradicional sentido da ontologia, a política, o outro lado da moeda, é apenas vista como “*the implicit form of an injunction to discover and disseminate a single absolute truth about how things are*” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 29), ou seja, é vista como uma mensageira ontológica.

O trabalho de campo etnográfico foi construído enquanto uma máquina de destruição deste cenário ontológico. A antropologia, por meio das múltiplas experiências etnológicas, se tornou muito boa em relativizar a única verdade e, dessa forma, em não permitir a estabilização que o essencialismo traz consigo. Assim, a monarquia do ser veio a se tornar uma democracia das culturas. A documentação que os antropólogos acumularam por vários anos em diferentes povos, com diferentes visões de mundo, se formou enquanto o grande instrumento da antropologia para alcançar seu cenário contemporâneo multicultural<sup>50</sup>.

Mas se nos primórdios da antropologia a ontologia era uma palavra inimiga, assim como a filosofia como um todo, como Durkheim<sup>51</sup> coloca, hoje a palavra que forjou as bases da filosofia é uma constante nos escritos antropológicos. E a palavra vem sendo sempre usada no plural, pois é mais de ontologia(s) do que de ontologia o que está na ponta da língua dos antropólogos. E como Kohn sinaliza, esta pluralidade de ontologias vem erroneamente sendo entendida enquanto um sinônimo da moda para a palavra cultura (KOHN, 2013, p.10). Essa redução da virada ontológica ao relativismo cultural muitas vezes vem acompanhada do uso da palavra ontologia ligada a pronomes possessivos, como por exemplo nossa ontologia em relação à ontologia dos outros, diz o antropólogo (KOHN, 2013, p.10).

A virada ontológica, como já vimos, e também como Kohn coloca (KOHN, 2013, p.10), ganhou força nos estudos ameríndios, principalmente por meio de Descola e de Viveiros de Castro, que discutem uma ontologia no plural, mas sem a resumir a um sinônimo de cultura. O que está em jogo para estes antropólogos são diferentes mundos em vez de diferentes visões de um mundo só. Falar de muitas culturas não é o mesmo que falar de muitas ontologias. Esse é um ponto que qualquer antropólogo deve estar atento ao acompanhar a virada ontológica<sup>52</sup>. Mas a questão vai além, pois para Kohn, saber que existem vários mundos ainda é resultado de uma virada ontológica que apenas engatinha. Então, é preciso dar um passo além desta constatação, é preciso ir mais longe, visto que mesmo se quebrando a unidade do mundo moderno ainda

---

<sup>50</sup> A antropologia acredita ter ultrapassado o único ser, com as múltiplas culturas, mas na verdade ainda se encontra na ciência natural a única natureza, uma espécie de âncora, que deixa a comparação de culturas estável. Vimos estes argumentos com mais detalhes no capítulo 3.

<sup>51</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre a filosofia nos primórdios das ciências sociais, ver o artigo *O debate entre Tarde e Durkheim* (2014) escrito/organizado pelo escritores, Eduardo Viana Vargas, Bruno Latour, Bruno Karsenti, Frédérique Aït - Touati, Louise Salmon.

<sup>52</sup> A virada ontológica na antropologia é um movimento que busca desviar da questão epistemológica básica “como alguém vê as coisas” para a questão ontológica “o que existe para ser visto” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p.5). São vários os autores que se aproximam desta virada, incluindo: Roy Wagner, Marilyn Strathern e Viveiros de Castro. Para uma leitura atenta destes autores ver a obra *The ontological turn* de Martin Holbraad e Morten Pedersen.

resta a questão se a antropologia pode fazer afirmações gerais sobre o mundo (KOHN, 2013, p.10).

## 5.2 E O PENSAMENTO?

Mas se a floresta também pensa, o que é o pensamento? Podemos começar essa resposta com a seguinte frase de Kohn: *“life thinks; thoughts are alive”* (KOHN, 2013, p.16). É uma antropologia da vida (KOHN, 2014, p.283) o que está em jogo nos argumentos do autor, é uma antropologia que pode permitir ver que o processo de vida-pensamento não está somente entre nós (humanos), mas sim em tudo o que está vivo, em tudo que é constitutivamente semiótico (KOHN, 2013, p.16).

A semiótica usada por Kohn é a de Pierce. Então o que está vivo, e logo também pensa, são todos os que têm uma *“dynamic by which signs come to represent the world around them to ‘someone’ who emerges as such as a result of this processes”* (KOHN, 2013, p.16). Ter um *“self”*, ou então ser um *“living thoughts”*, é basicamente ter *“means-ends, relations, significance, ‘aboutness’, telos”* (KOHN, 2013, p.16), é basicamente ter uma finalidade, uma teleologia, é de algum modo estar inclinado para um futuro minimamente calculado. Pensar nesse sentido é ter uma imagem possível do futuro que cause influência no estado presente (KOHN, 2013, p.23), é como ter uma inclinação ao profetismo, ao cálculo dos possíveis futuros. Para Kohn, seguindo os passos de Peirce, tudo o que é vivo tem uma inteligência científica (KOHN, 2013, p.77), o que basicamente significa ter a capacidade de aprender com as próprias experiências, com os próprios erros, para se transformar em algo diferente do que um dia já foi, e assim, com o passar do tempo, tornar-se melhor encaixado às relações que os cercam e ao mundo (KOHN, 2013, p.55).

*We humans are not the only ones who do things for the sake of a future by re-presenting it in the present. All living selves do this in some way or another. Representation, purpose, and future are in the world—and not just in that part of the world we delimit as human mind. This is why it is appropriate to say that there is agency in the living world that extends beyond the human* (KOHN, 2013, p.41–42).

Nós (humanos) não somos os únicos que pensamos, e também nunca um humano pensa sozinho, pois pensar é sempre ser um possível membro de um grupo, é fazer parte de um nós (PEIRCE, *apud*, KOHN, 2013, p.60). O linguista usa o exemplo do que ele chama de alucinação para explicar o fato de um pensamento não existir separado de outros pensamentos. A questão é que em um estado alucinatório, o que está em jogo é a possibilidade de ver algo ou alguém

que ninguém mais pode ver, o que desliga o alucinado dos outros pensamentos. Então, de certo modo, nunca existe um pensamento isolado, mas sempre um pensamento de vários pontos juntos e relacionados, que é o que gera o estado de lucidez. O estado de lucidez é ver algo que os outros também podem ver, ou seja, pensar é sempre pensar com alguém. Se pensar para o antropólogo, baseado em Peirce, é desempenhar um possível efeito no futuro (PEIRCE, *apud*, KOHN, 2013, p.60), este efeito só pode ser executado com outras diferentes unidades elementares, que também buscam efeitos no futuro. Logo, o futuro sempre é calculado junto com outros pensamentos.

Neste sentido, o estado de lucidez é a percepção que se está em uma rede de vários pontos (humanos) pensantes, para além do próprio pensamento. Dando um passo a mais, é também a percepção que se está conectado com pensamentos de outros tipos, pensamentos que não são humanos, pensamentos para além dos humanos. Teríamos então dois estados alucinatorios possíveis: o estado fraco, que é aquele que não vê uma conexão do pensamento dos humanos com o pensamento diluído pelo resto do mundo (em tudo o que está vivo); e uma alucinação forte, que é se ver pensando sozinho, nem mesmo com outros humanos. Assim, podemos propor que a modernidade se instituiu enquanto fundamentada em um estado alucinatorio fraco. Este ponto pode ser visto quando a tradição, de forma geral do ocidente, identifica o pensamento ao pensamento humano, enquanto, como Kohn coloca, o pensamento humano é o simbólico, que é um dos pensamentos possíveis, que se dividem em mais outras duas categorias, os signos e os índices (KOHN, 2013, p.31).

A alucinação é uma percepção de um “eu” enquanto uma “*monadic first severed*” (KOHN, 2013, p. 68). Aqui, acreditamos que Kohn foca em uma característica das mônadas que tem fundamentação em Leibniz, e que caracteriza a monadologia deste filósofo frente a tantas outras (BENSUSAN; ALVES DE FREITAS, 2018, p.80). Estamos falando do regime de clausura (DELEUZE, *apud*, BENSUSAN; ALVES DE FREITAS, 2018, p.80) das mônadas de Leibniz. O sistema de clausura é aquele que caracteriza cada mônada com o interior já fixo, já formado e pré-estabelecido, ou seja, um interior não aberto a qualquer possibilidade de influência do que está para fora. É como se de algum modo todo o fora já tivesse sido calculado e, conseqüentemente, já interiorizado desde o início (BENSUSAN; ALVES DE FREITAS, 2018, p.80). Portanto, o interno de cada mônada enclausurada já contém todo o mundo dentro si. Basta que o interior aja “naturalmente”, de acordo com as próprias regras, para estar em ressonância com as expectativas do fora que se desenvolvem.



A imagem já clássica para essa comparação é a de um concerto de música onde os músicos apenas performam um repertório sempre idêntico e repetido, trabalhando em um regime de clausura. Ao contrário, pode se ter uma sessão de improviso, onde os músicos têm que estar atentos ao que os outros fazem para entrarem no mundo musicado, de forma que o interno deve estar atento aos estímulos de fora para poder se colocar enquanto mais um, seria uma música contra o regime de clausura (DELEUZE, *apud*, BENSUSAN; ALVES DE FREITAS, 2018, p.81). A alucinação é, basicamente, o resultado de não se relacionar seriamente com o que está do lado de fora.

### 5.3 KOHN O PERSPECTIVISMO

Para entender o processo que identifica o que é um pensamento-vida, Kohn usa um mito dos Runa. O mito é utilizado pelo antropólogo para explicar o próprio movimento do pensamento, o movimento de tudo o que é vivo (KOHN, 2013, p.97). A narração começa com a imagem de uma pessoa em cima do teto de uma casa a procura dos buracos que estão entre as palhas para poder tampá-los. O personagem, que está no telhado da cabana, vê um jaguar entrar na parte interior da casa, e pede ajuda dessa pessoa-jaguar para encontrar os buracos. A questão é que a luz do sol torna os buracos visíveis apenas para quem está dentro da casa, pois se pode ver os raios de sol que escapam entre as fissuras do telhado. No entanto, para quem está dentro da casa, não é possível alcançar os buracos e tampá-los, já que a cabana é alta demais. Ou seja, só é possível ver o problema, mas não é possível solucioná-lo por quem está do lado de dentro.

No mito, a narração segue, de forma que o personagem em cima do telhado chama o jaguar de “parente”, e pede para que aponte os locais onde estão os buracos. A partir do momento que o jaguar, de dentro da casa, aponta para as fissuras, a pessoa que está acima tem uma dupla perspectiva, e no alcance dessa dupla perspectiva, algo que não era possível se torna possível. Ao realizar o encontro das perspectivas, o personagem que está em cima da cabana no mito pode fechar subitamente a casa, que era inofensiva, e que então se torna uma armadilha que prende o jaguar-parente dentro dela. Pensar, neste exemplo, é basicamente saber que outros seres também pensam, e pensar junto com estes outros seres, segundo a narração do mito.

Neste exemplo, a relação de perspectivas alcançada pelo herói é um instrumento prático, que utiliza a visão tanto de baixo quanto de cima para que, de certa forma, possa transformar a casa (no caso o mundo) em uma armadilha. A visão de fora tem uma característica específica, pois quem a habita pode tampar os buracos. A visão de dentro também tem uma característica

específica, porque quem a habita pode avistar os buracos. Mas, a visão que surge do encontro desses pontos de vista alcança algo que separadas elas não poderiam alcançar. De uma forma mais geral, esse episódio mítico, segundo Kohn, se refere especialmente ao mecanismo do “tempo dos sonhos”, o espaço xamânico por excelência, no qual o englobamento de perspectivas se dá mais intensamente. O xamã é aquele que melhor controla o uso das várias diferentes perspectivas simultaneamente (KOHN, 2013, p.97).

O mito é bom para que se perceber como a conexão entre as diferentes perspectivas pode transformar o local (o mundo), de uma simples casa em uma armadilha. Podemos pensar o xamanismo nesse sentido enquanto uma arma de desativação de armadilhas, enquanto um conhecimento que permite aquele que o controla a ver o mundo em um provável futuro, através da simultaneidade de diferentes perspectivas. Então assim, munido de diferentes visões, pode-se escapar do que é indesejável, como por exemplo, se tornar uma presa de algum espírito. Pensar, neste sentido, é basicamente a busca por um ponto de vista que englobe outros diferentes pontos de vista (KOHN, 2013, p.97).

*I propose that this perspectival mythic episode, in which the hero comes to unite these divergent perspectives through a vantage that encompasses them, captures, savors, and makes available something about life “itself.” It captures something about the logic of the thoughts of the forest. And it captures the feeling of being alive to this living logic in moments of its emergence. It captures, in short, what it feels like to think. (KOHN, 2013, p.97).*

O perspectivismo é então um produto “*historically contingent aesthetic orientation*” (KOHN, 2013, p.96), o que a antropologia se acostumou a chamar de um produto sociocultural. Mas, segundo Kohn, é também um efeito de estar exposto a uma “*ecology of selves*” (KOHN, 2013, p.100), que se estende para além dos humanos. O perspectivismo nesse sentido se aproxima de um padrão geral desempenhado por qualquer “*self*” incluído nas relações que atravessam a floresta (KOHN, 2013, p.96). E segundo Kohn, o exemplo do mito perspectivista serve para mostrar como é possível conciliar a continuidade e a descontinuidade, pois ao mesmo tempo que os “*selves*” veem o mundo, e então são contínuos, os “*selves*” também veem diferentes mundos, e então são também descontínuos. No mito a descontinuidade é exposta quando o que é uma casa para uns, é uma armadilha para outros.

Até agora acompanhamos Eduardo Kohn se baseando no mito que envolve um jogo de perspectivas para explicar o que ele diz ser uma arma prática constante entre os Runa, que se desenvolve basicamente para a caça ser alcançada. Também, o mesmo jogo de perspectivas é a base do xamanismo (KOHN, 2013, p.97), que é um conhecimento envolvido com o futuro não

apenas da caça, mas de tudo o que existe. Por fim, o movimento exposto no mito identifica sobretudo a própria vida, o processo do pensamento, que aparece como um aprendizado que envolve uma rememoração (KOHN, 2013, p.55) e um cálculo para o planejamento de uma nova consciência do que está acontecendo. No mito, a relação de perspectivas leva a uma transformação em série. Primeiro o jaguar se transforma em parente a partir do chamado do personagem no telhado, que pergunta sobre a localização dos buracos. Então a casa se transforma em jaula, consoante a nova posição que o herói alcança com a nova perspectiva somada.

De um modo geral, realizar a relação entre diferentes pontos de vista é a própria função do xamã (KOHN, 2013, p.97), que é aquele que sabe viver entre os pontos de vistas, que sabe se deslocar de um lado para o outro, que pode ir e voltar para contar para as pessoas que “simplesmente existem” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.615) o que se passa do outro lado, contar o que pensam e dizem aqueles que estão do lado de lá, os espíritos, os *xapiri*. Sendo o xamã o “pensador” da sociedade yanomami, podemos também pensar por esta via que o ato de relação entre perspectivas é o próprio ato do pensamento, o próprio movimento do pensamento, e é por esse caminho que Kohn se desloca (KOHN, 2013, p.97). Pensar, neste sentido, é não apenas ver através dos próprios olhos, mas também ver com os olhos dos outros.

Para tornar a questão das perspectivas mais clara, alguns exemplos etnográficos são válidos. Por exemplo, existe um conceito de Kohn chamado “*hunting souls*” (KOHN, 2013, p.119), que se refere ao controle que os xamãs têm de dar ou tirar dos caçadores a capacidade de encontrar as presas na floresta, ou seja, a capacidade do caçador de estar consciente de que o espírito da presa está por ali. Nesse sentido, é como se a alma do caçador escolhido pudesse ser cegada para ver as presas. O caçador cego já não pode mais diferenciar entre o ambiente e a presa (KOHN, 2013, p.117), e então é como ele só visse árvores por toda a floresta. O xamã pode, por exemplo, tirar a capacidade do caçador de encontrar a presa, proibindo o que em seus sonhos ele encontre a alma dos animais, o que acaba gerando como consequência que na realidade ordinária também não se localize a caça.

Ainda caminhando perto deste argumento, podemos citar como exemplo um dos grandes perigos que um não xamã corre na floresta, que é o de estar em áreas que têm donos-espíritos e não se dar conta que está nesses territórios “vigiados”. Quando isso ocorre, acaba por gerar uma espécie de “roubo”, pois é como invadir a terra de alguém sem avisar, ou mesmo de pegar coisas dessa terra sem conversar com os espíritos que as protegem (FAUSTO, 2008, p.330). Entrar na

floresta sem ver os espíritos que ali estão pode ocasionar encontros indesejáveis, pois é como se os outros pudessem ver através de você, enquanto você não pode ver através dos outros. É ser então uma possível presa ingênua na armadilha. A questão é que em uma floresta, não saber quem são os outros, conseqüentemente, é não saber quem você é, pois sabê-lo é o resultado de como você vê os outros, junto também do modo como você é visto por eles (KOHN, 2013, p.120).

O xamã não apenas pode roubar a capacidade de ver de alguns caçadores, como pode também retirar os efeitos das plantas que permitem a alteração da consciência em outros xamãs. Sendo assim, quando outro xamã ingere a *yãkoana*, ele não sente os efeitos, e então não pode ver os espíritos. Estar atento a estes outros seres e suas diferentes motivações é importante para quem está inserido dentro de uma relação constante com a floresta, primeiro porque o que ou quem você é depende também de como os outros os veem, e também porque ver duas perspectivas é melhor do que ver uma. Existe uma espécie de busca por um ponto de vista relacional que engloba – “*encompassed*” (KOHN, 2013, p.97) – múltiplas perspectivas, um ponto de vista específico que só alcançado quando se vê pelos olhos dos outros não humanos. Não perceber os outros nessa rede de seres é um grande problema para quem está nele. É estar preso em um solipsismo monádico, o que representa a falta ou perda da capacidade e da habilidade de “*to see beyond oneself or ones kind*” (KOHN, 2013, p.117), é o que Kohn chama de *Soul blindness*.

O antropólogo Oscar Sáez expõe a questão do “homem só” (SÁEZ, 2006, p.342), uma figura constante nos mitos Yaminawa, que se aproxima dos argumentos de Kohn. No mito se tem um personagem que é o contrário do protagonista, mas não enquanto um antagonista, mas sim enquanto uma falta, “uma não-pessoa; ela não se pinta, não comunica o que deve comunicar. [...] ele não consegue ir ao fundo das águas com os outros” (SÁEZ, 2006, p.342). Trazendo para o exemplo de Kohn, este homem seria aquele incapaz de ver como o jaguar, ou de ver como espírito, enfim, de ver além do seu tipo (humano), e conseqüentemente seria incapaz de ver através dos olhos dos outros. O não-personagem sofre de uma negatividade que o faz ser o que sempre foi, ele é um homem só, pois é apenas um homem e mais nada (SÁEZ, 2006, p.342). O seu ponto de vista sempre permanece o mesmo, e isso o faz perder contato com tudo aquilo que não é humano. É como um xamã em depressão. Ver apenas seres do seu tipo é um grande problema, ver apenas humanos é a depressão mais severa que um xamã pode enfrentar. Neste sentido, o inferno é ver só os humanos, e assim não ter o poder de alterar o ponto de vista para além do seu próprio tipo de pensamento.

#### 5.4 OS LIMITES DO ALÉM DO HUMANO

*Peirce's goal was not to show that everything in the world is the same as everything else—the panpsychic position that it's all mind—but rather to show that there exists continuity among entities despite the fact that these entities come to exhibit different properties and potentials in a nested fashion (KOHN, 2014, p. 279). So, Peirce wanted to understand not only how things are related (e.g., that matter is a kind of mind and therefore not something totally different from mind), he also wanted to explore the specific properties inherent to different kinds of entities, processes, and relational logics (KOHN, 2014, p.280).*

No trecho acima está um argumento determinante para os objetivos de Eduardo Kohn, que buscou e busca criar uma teoria contra as tendências dualistas, que reservam a propriedade do pensamento, da consciência e do espírito só aos humanos, e dá a todo o resto as propriedades apenas do corpo, de máquina, mantendo assim todo o resto como aquilo que não tem consciência. Ao mesmo tempo, no entanto, o antropólogo busca não cair em uma continuidade que equipare tudo o que existe como igual entre si, o que resultaria na perda de “*different properties and potentials*” (KOHN, 2014, p.279) existentes. Em suma, o escritor persiste atrás de uma teoria que dê conta da continuidade, mas que, ao mesmo tempo, explore alguma descontinuidade, ou algumas descontinuidades, que permitam diferenciar as coisas. A ideia de Kohn é lutar contra o nivelamento de tudo com todos que existem, o que para o etnógrafo termina por impedir que novas diferenças apareçam. Também, ele não quer se apoiar no dualismo já desgastado (substância mental – humana – contra a substância extensa – natural), que restringe a apenas dois tipos de substância, e nada mais, tudo o que existe. Como fugir de um dualismo já desgastado, mas não cair em equiparação de tudo e todos, esse é o labirinto de Kohn.

Bruno Latour (2014), em seu artigo endereçado a Kohn, chamado *On selves, forms, and forces*, ataca justamente essa problemática na teoria do antropólogo. Latour coloca que a afirmação de que a floresta pensa, juntamente às continuidades que são criadas a partir desta base, atingem uma intensidade incrível no livro do antropólogo. Isso se torna visível quando a floresta é apresentada como algo que interliga várias esferas, como a lógica de propagação das sementes e a geografia que as árvores apresentam, os sonhos dos xamãs, dos animais, e dos espíritos, o comércio da borracha que teve que se alinhar às formas da floresta para poder fluir, a caça enquanto motor da floresta, as palavras criadas através dos sons dos animais, e tantas outras interligações diretas que Kohn faz no livro. Mas, após tanta continuidade ser exposta, o leitor fica tentado a querer suas descontinuidades de novo, para que ele não confunda estar em uma floresta com o sonho de estar em uma floresta, entre outras confusões (LATOURE, 2014, p.265).

Diante desta avalanche de continuidades apresentadas por Kohn, o diagnóstico de Latour é que a teoria expressa no livro terá uma meia vida de no máximo cinco anos (LATOURE, 2014, p.265), pois esta foi a vida da teoria ANT<sup>53</sup>, que caminhou também pela continuidade, buscando estabelecer um conector que pudesse ligar tudo e todos que existem, o que no caso de Kohn é realizado pela *semiose* (LATOURE, 2014, p.265). A continuidade dura apenas até que o leitor queira suas descontinuidades novamente, não exatamente as mesmas descontinuidades, mas qualquer descontinuidade que não embaralhe todas as peças do tabuleiro. A crítica de Latour é importante, e é uma crítica que o próprio Kohn faz para si mesmo no livro (KOHN, 2013, p.40). Segundo o antropólogo, há uma saída para isso, que é justamente pensar não em sumir com as descontinuidades, mas sim em buscar novas descontinuidades que sejam contra o dualismo herdado de Descartes.

A primeira medida do antropólogo para não cair no continuísmo simples de que tudo é consciência está ligada diretamente a indicações de métodos da antropologia, pois a questão é não começar o texto pelas continuidades, ou melhor, não é colocar a continuidade como uma condição necessária pré-estabelecida, retirada de alguma teoria da modernidade, mas sim começar o texto com as experiências do mergulho entre os Runa, um mergulho mais especificamente nas relações destes com o mundo que os cercam (KOHN, 2013, p.14). Ou seja, a pesquisa se desenvolve e “*seeks a gentler immersion in a kind of thinking that grows*” (KOHN, 2013, p.14), que é um pensamento ainda em desenvolvimento, e não em um tipo de pensamento já pré-estabelecido de antemão.

Sendo assim, são as complexas conexões da floresta, “*ecology of selves (semiotic)*” (KOHN, 2013, p.16) que guiam a pesquisa, mais do que qualquer vontade de entender o mundo enquanto contínuo (KOHN, 2013, p.14). Como Kohn também ressalta, em crítica endereçada diretamente a Latour, o continuísmo da ANT não é a mesma coisa do continuísmo gerado pela afirmação de que a floresta pensa necessariamente, pois o método de Latour se baseia, como Kohn explica (KOHN, 2013, p.41), no conceito “natureza-cultura”, que apenas misturas as substâncias da dualidade de Descartes, mas continua a endossá-las, pois elas ainda estão lá, mas já misturadas demais (KOHN, 2013, p.41). A questão de Kohn está além também da mistura da

---

<sup>53</sup> A *Actor-network theory* (ANT) de Bruno Latour é basicamente um método que busca estabelecer um conector homogêneo entre todas as entidades que existem, ao invés de estabelecer uma ruptura artificial entre os humanos e os não-humanos (LATOURE, 2014, p.265). E são as *associações* que são o conector homogêneo, pois deixam de ser apenas associações entre humanos, o que seria o “social” enquanto uma esfera exclusiva humana, e passam a ser uma espécie de movimento que comporta no social entidades que estão além dos humanos (LATOURE, 2012, p.24).

dualidade, pois sua posição cria outro tipo de descontinuidade, que é uma descontinuidade entre o que é vivo e o que não é vivo.

Esse é o ponto para Kohn, seguindo os passos de Peirce. Para o antropólogo, a vida pensa e todo o resto não pensa. Em sua essência, pensar é ser intrinsecamente semiótico, o que significa ter uma inteligência científica, que é basicamente ter a competência de aprender com as experiências (PEIRCE, *apud*, KOHN, 2013, p.77), ou melhor, é ter a capacidade de aprender com os próprios erros. Essa é uma descontinuidade que Kohn não abre mão, e assim, em vez de uma humanidade contra todo o resto, se tem uma vida contra todo o resto. A floresta pensa até onde ela está viva. Para fora disso, ela segue os processos físicos, ou seja, a pedra no chão da floresta não pensa. Kohn utiliza o intérprete de Peirce, o filósofo Deacon, para expor seus pontos teóricos ligados à descontinuidade. Existe uma “*living dynamic (semiotic)*” (KOHN, 2013, p.74) que permeia tudo o que é vivo, e consiste em basicamente ser capaz de “lembrar” sua própria organização e, então, com base nesta lembrança, se ver diferente do resto, conseguindo se manter e se propagar sempre na busca de uma posição melhor no mundo que o rodeia. A entropia, por exemplo, enquanto nível mais básico, inferior e anterior à vida, não é cientificamente inteligente, é o “*spontaneous flow of heat from warmer to colder*” (KOHN, 2013, p.55), algo que não é capaz de se diferenciar e se manter na busca de uma organização melhor encaixada ao que o cerca.

No artigo que Pandian (2014) endereça a Kohn, na revista HAU, *Thinking like a mountain*, a escritora aponta para a mesma problemática que Latour. Segundo ela, basicamente o que Kohn consegue fazer em sua teoria é indicar uma continuidade absoluta entre todas as coisas que existem, e que, assim, o antropólogo endossa a identificação entre a mente e o corpo, um pansiquismo primário, pois sua base teórica se estabelece em Peirce, para quem “*what we call matter is not completely dead [...] it still retains the element of diversification; and in that diversification, there is life*” (PEIRCE, *apud*, PANDIAN, 2014, p.248). A escritora utiliza este argumento do linguista para mostrar como o pensamento, a semiose e a razão científica, não estão apenas no que está vivo, mas sim está em tudo, até mesmo nos processos físicos. A vida está em tudo, mesmo que não completamente em toda sua intensidade em todas as coisas que existem. Então é como se o pensamento fosse a vida, mas a vida está para além da vida biológica-científica, está também na matéria. Desse ponto de vista que a autora indica a frase de Kohn “*life thinks; stones don't*” (KOHN, 2013, p.100) relê a teoria de Peirce de modo equivocado, pois a diferença entre o que está vivo e o que não está, na verdade, é apenas uma diferença de grau, e não de tipo (PANDIAN, 2014, p.248).

Ampliar o escopo da consciência para além dos humanos é como andar em um terreno de areia movediça, onde o que pode ser perdido ou engolido são as diferenças entre as coisas no mundo. Se não podemos mais diferenciar o humano como aquele que tem algo que os outros não tem, afinal, como vamos diferenciá-lo? E por consequência, como vamos diferenciar as outras coisas?

Para Eduardo Kohn, as descontinuidades são um ponto importante, pois a crítica pós-humanista<sup>54</sup> corre o frequente perigo de perder as suas forças (KOHN, 2013, p.7) quando esquece as diferenças. Para o antropólogo, a análise pós-humanista, ao retirar do humano o seu papel especial, muitas vezes acaba perdendo de vista as diferenças entre os humanos e os não humanos. Ou seja, existe uma possível consequência perigosa que é criticar as diferenças humanas exorbitantes em relação a todo o resto que existe e, ao mesmo tempo, perder de vista a diferença entre os seres (diferentes) do universo, inclusive a diferença dos humanos. Este ponto da teoria de Kohn parece diretamente ligada à temática do antropoceno, pois se os humanos são os causadores desta época, perder de vista os humanos, ou os humanos brancos, melhor dizendo, é certamente desastroso, pois se perde o inimigo de vista, aquele que deve se transformar ou afundar tudo e todos consigo (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.494).

Para Kohn, parte da saída para essa questão está em Deacon, que diz algo mais de que entre mente e matéria não existe uma diferença de tipo, o que levaria à consequência de que estes são basicamente dois polos ilusórios (KOHN, 2013, p.276). Segundo o antropólogo, a teoria de Peirce, relida por Deacon, não é apenas algo que colocaria uma continuidade entre todos os *que(s)* e *quem(s)* que existem e que defenderia que no fim das contas tudo é igual de certo modo. Ou seja, as hipóteses do filósofo não param na aceitação de um pansiquismo básico, que diz que tudo no mundo é mente, que toda matéria é uma mente, mas o escritor quer mostrar que embora exista uma continuidade entre as entidades, estas mesmas entidades também apresentam diferentes propriedades e potencialidades (KOHN, 2013, p.279).

Deste modo, Kohn parece indicar que a continuidade entre a matéria e a mente é uma espécie de base, de primeiro passo analítico, uma continuidade primária que não deve parar por aí, pois se a teoria parar neste ponto, ela acaba por perder de vista as diferentes propriedades e potenciais do que existe, daquilo que ainda está crescendo e se reinventando. Para Kohn não

---

<sup>54</sup> O pós-humanismo, para a antropologia, é a onda teórica que busca contorna o excepcional lugar que os humanos habitam, o lugar que separa radicalmente os humanos e o resto do mundo. Sendo assim, a onda pós-humanista busca outros modos de entender a relação dos humanos com os não-humanos, de um modo que tudo que não é humana não seja reduzido ao pó.



basta entender que a matéria e a mente se confundem, ou seja, que a matéria é do mesmo tipo que a mente e vice-versa. Isso porque deve-se também pesquisar aquilo que permite diferenciar as coisas, deve-se mostrar o que é específico de cada tipo de pensamento, as diferentes propriedades inerentes de cada coisa, ou seja, não se quer perder de vista as possíveis diferentes “*relational logics*” (KOHN, 2013, p.280) dos diferentes pensamentos.

Kohn está menos interessado em estender o pensamento para todas as coisas e tornar tudo o que existe em quem, e mais interessado em perguntar como que o reconhecimento que certos não humanos também pensam pode ajudar a encontrar propriedades e sistemas lógicos que só podem ser explorados e expostos por meio destes encontros. Ou seja, a intenção do autor é questionar como é possível encontrar novas propriedades que, sem estes encontros com outros que também pensam além do humano, seriam propriedades impossíveis de alcançar (KOHN, 2013, p.280), em suma; para Kohn, a difusão do pensamento por tudo o que existe carrega um grande perigo, que é o de impedir o antropólogo de encontrar o inesperado, novas propriedades (KOHN, 2013, p.280), novas lógicas, impossibilitando de encontrar a novidade.

*“Novelty, I should note, does not just refer to one-off newness. Rather it refers to the emergence of persistent unprecedented causal dynamics and properties that are nonetheless continuous with those dynamics in which they are nested and from which they stem”* (KOHN, 2013, p.280). O processo de emergência é, então, ao mesmo tempo contínuo com a camada de onde se originou, e ao mesmo tempo, também, apresenta novas propriedades, que não existiam no patamar inferior. Basicamente, o processo de emergência é aquele *“which particular configurations of constraints on possibility result in unprecedented properties at a higher level”* (KOHN, 2013, p.54), e que também, simultaneamente, depende dos níveis mais baixos de sustentação para preservar suas novas propriedades. A questão de Kohn não é dizer que a diferença entre matéria e mente é de grau, mas sim expor como diferenças de tipo podem surgir, podem emergir (KOHN, 2014, p.279).

O antropólogo expõe três níveis, três tipos diferentes, que são, do mais baixo ao mais alto, os processos físicos, a auto-organização e a dinâmica da vida. Os processos físicos são o primeiro patamar, e se caracterizam por serem um *“spontaneous flow”* (KOHN, 2013, p.54), como a entropia, por exemplo. Já a auto-organização é a *“spontaneous generation, maintenance, and propagation of form under the right circumstances”* (KOHN, 2013, p.54). A auto-organização, por sua vez, já está no mundo físico, mas enquanto efêmera e rara (KOHN, 2013, p.54), como por exemplo nos rodamosinhos dos rios, em cristais e na neve, mas a auto-

organização só se apresenta de forma desvanecida no mundo físico, pois esta parte do mundo ainda não está viva. O terceiro e mais superior patamar é a dinâmica da vida, que se caracteriza enquanto algo que pode se lembrar de sua própria auto-organização e, além disso, pode ser propagada e sempre se manter em um movimento de busca de um melhor encaixe ao mundo. Então, a auto-organização é diferente dos processos físicos (patamar inferior), e assim a auto-organização apresenta novas propriedades em relação a este patamar inferior, no entanto permanece dependendo e continua a este patamar, assim como a dinâmica da vida é diferente da auto-organização (patamar inferior), mas igualmente depende desse patamar inferior. As camadas emergentes são, em suma, “*the product of a series of highly convoluted systemic relations*” (KOHN, 2013, p.56).

A mesma lógica de patamares pode ser oferecida para a diferença entre os símbolos, os ícones e os índices, de forma que cada um apresenta uma nova propriedade, mas que também continuam dependentes do patamar mais baixo para existir. O sistema semiótico de Kohn obedece a uma hierarquia na qual existem pontos de vistas mais altos ou mais elevados que demandam “menos esforço interpretativo” (MATOS, 2015, p.486) para entender os patamares mais baixos. Os que estão a níveis mais altos compreendem os níveis mais básicos com menos esforço, pois é como se tudo fluísse para os níveis mais altos (MATOS, 2015, p.486). Por exemplo, nos sonhos, os espíritos estão acima dos humanos, e estes humanos estão acima dos animais caseiros, então os espíritos entendem os humanos e os animais, enquanto os humanos só entendem os animais e não entendem os espíritos, e os animais não entendem nem os humanos nem os espíritos. As perspectivas mais amplas podem ser alcançadas com a alteração de consciência, através das substâncias psicoativas, que cortam caminho para se interpretar os pontos de vista mais altos por algum tempo.

A *forma* não é algo imposto pela mente humana ao mundo, diz o antropólogo (2013, p.20), mas já está no mundo físico, e entender a emergência dessa forma é o grande segredo da teoria de Kohn. O modo mais fácil de entender esse processo de criação de novas formas é por meio do exemplo dos rodamosinhos que surgem nos rios, exposto pelo antropólogo no capítulo *Forms effortless efficacy*. O antropólogo explica que o fluxo do rio segue um curso constante, o que explica porque ele tende a sempre se manter o mesmo. Os rodamosinhos apresentam uma propriedade além do constante fluxo, que é exatamente um movimento circular, um movimento “*more constrained and thus simpler*” (KOHN, 2013, p.166) que o curso das águas dos rios, que é mais solto, mais turbulento. O que exatamente faz do rodamosinho uma forma no mundo é que ele é um pouco menos livre que o fluxo normal, e assim apresenta uma característica que o

distingue desse patamar menos constrangido (KOHN, 2013, p.166). Ao mesmo tempo, os rodamosinhos são dependentes do curso normal das águas, pois sem fluxo não se tem rodamosinho, e eles só nascem em circunstâncias específicas deste fluxo. Essa nova forma é diferente do patamar inferior, é menos livre (KOHN, 2013, p.166), o que exatamente a caracteriza enquanto uma forma. A emergência é contínua e descontínua ao mesmo tempo, ou seja, depende daquilo da qual se originou, mas também apresenta características novas de formato.

Como aponta Kohn, para Lévi-Strauss, as sociedades frias são aquelas que resistem às mudanças históricas (KOHN, 2013, p.182), enquanto as sociedades quentes endossam as mudanças históricas. Mas, de acordo com o antropólogo, não são exatamente algumas sociedades humanas que têm o poder de congelar o tempo histórico (KOHN, 2013, p.182), mas sim é essa forma que se encontra no mundo que é fria, é essa forma que resiste às mudanças históricas. Por exemplo, no caso do rio, é como se o fluxo contínuo tivesse um sentido, assim como o processo entrópico obedece a um curso espontâneo, mas em certas circunstâncias o rodamosinho pode surgir, e este novo formato de movimento age contra os processos físicos. Acreditamos que é nesse sentido que Kohn pode dizer que o pensamento silvestre é frio, pois ele é, de certo modo, contra o fluxo, contra a entropia, e assim age contra as mudanças históricas, “congela ou ameniza os efeitos do tempo histórico” (MATOS, 2015, p.485). Dessa maneira, os padrões-formas existem mesmo no mundo físico, e podem ser vistos, por exemplo, na formação de rodamosinhos, que são formas que obedecem a uma lógica que resiste, que congela os efeitos entrópicos do tempo histórico (KOHN, 2013, p.180). Então é o pensamento da floresta que pode impedir o mundo de acabar em pó, acabar sem vida, acabar só em processos físicos.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão que pulsou nesta dissertação envolveu os problemas que são criados quando a separação entre os humanos e aquilo que está para além dos humanos é provocada, tirada do conforto, tirada do ponto ideal moderno. Afinal, se nós (humanos) não somos aqueles que, ao contrário de todo o resto, têm consciência, pensamento, agência, cultura-sociedade, linguagem, e várias outras exceções, então o que nos diferencia enquanto humanos? A expansão do restrito círculo humano para coisas que estão pré-determinadas enquanto fora dos humanos leva a um terreno íngreme e escorregadio, que apresenta avalanches difíceis de se expor, e na qual é fácil cair em contradições, e a antropologia – já em seu nome – revela que parte desta problemática é essencial para seu futuro.

Esta dissertação focou em diferentes respostas, de diferentes autores, para os problemas que se abrem quando se pensa nas diferenças entre aqueles e aquilo, entre os *quê(s)* e os *quem(s)*, e todas estas respostas foram sempre escritas com as palavras de Kopenawa logo à espreita. Se alguém mais pensa - quem são eles? E o que é esse pensamento que não era contabilizado? Dizer que esse novo pensamento é igual ao dos humanos não parece muito criativo, para dizer o mínimo. Uma saída está em repensar quem são outros e, por consequência, em quem somos nós (humanos), e não em colar o que estava dentro do círculo humano para o lado de fora. Como visto, quanto mais se amplia a esfera humana, mais difícil fica de pensar o que poderia ser um mundo todo humano, já que quando expandida em seu limite, a diferença desvanece nas mãos daquele que a controla, pois se todos pensam, já não podemos diferenciar o todo do tudo.

A intenção durante toda a minha escrita foi a de construir pontes entre as palavras do xamã e as palavras dos *napë*, para que, assim, a vontade de Kopenawa de que os brancos escutem as vozes dos espíritos da floresta, dos *xapiri*, fosse realizada, ou ao menos impulsionada. Ao invés de ir buscar os textos antigos da antropologia/filosofia, a minha busca foi a de me manter próximo dos últimos textos publicados sobre o assunto, o que envolveu a tríade de antropólogos, Philippe Descola, Viveiros de Castro e Eduardo Kohn, e também principalmente dois filósofos brasileiros Hilan Bensusan e Marco Valentim. A dissertação se formou basicamente de um mosaico dos argumentos destes diferentes autores, que deram fôlego para que a floresta xamânica fosse enfrentada e conhecida.

Quem é o *quem*? E o que é o *quê*? São perguntas que a floresta impõe a quem dá uma volta por ela. Se quase tudo, ou mesmo tudo ali pensa, é inteligente, tem alma, agência,

consciência, tem uma *utupë*, uma volta pela floresta causa uma vertigem ao pensamento dos brancos que se acostumou a ver os humanos sozinhos no mundo, como aqueles únicos que pensam. A pergunta que perturbou esta dissertação foi aquela que nunca deixou os humanos se sentirem especiais, sozinhos, pois a floresta é muito mais que um cidadão da cidade pode imaginar. O xamanismo, neste sentido, é um atalho para explosão da parede da soberania humana imposta pela modernidade que rebaixa tudo o que não é humano para o porão da casa.

Como Viveiros de Castro provoca, o livro de Valentim *Extramundandade e sobrenatureza* é a contribuição mais original que a filosofia brasileira já deu, e grande parte desta contribuição se deve à força das palavras do xamã Davi Kopenawa, que serviu para o filósofo brasileiro como um dia Sócrates serviu para Platão. A influência de Kopenawa nos pensadores ocidentais acaba de começar, e o crescimento da leitura do livro entre os brancos se encontra em crescimento exponencial, o que é um bom sinal. Se os brancos não conseguirem levar a sério os *insights* do xamã, logo a obra xamânico-antropológica se tornará mais um artigo exótico na prateleira dos brancos, se tornará uma simples “coisa”, e então permanecerá sempre citada enquanto um estranho artefato não articulado às ideias da antropologia, mas, caso contrário, se levados à sério, o livro será decisivo para a antropologia enquanto um exemplo raro de um encontro bom entre um antropólogo e um xamã, com o poder de desviar a modernidade para um futuro que promete ser atordoante.

## 7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer; o poder soberano e a vida nua*. Trad; Henrique Burico. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. *The open; Man and Animal*. trad. Kevin Attel. California: Stanford University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza; In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Eds.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: IMESP/IRD/Ed.UNESP, p.239-274, 2002.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985)

BENSUSAN, Hilan. *Por uma metafísica de tramas: o mundo sem arché*. Kriterion, v.53, n.125, 2012.

\_\_\_\_\_. *Linhas de animismo futuro*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2017.

BENSUSAN, Hilan; ALVES DE FREITAS, Jadson. *A diáspora da agência: ensaio sobre o horizonte da monadologias*. Bahia: Edufba, 2018.

BRAGA, Washington. *A segunda lei da termodinâmica*. 2009. Disponível em: <[http://web.ccead.puc-rio.br/condigital/mvsl/Sala%20de%20Leitura/conteudos/SL\\_A\\_Segunda\\_Lei\\_Termodinamica.pdf](http://web.ccead.puc-rio.br/condigital/mvsl/Sala%20de%20Leitura/conteudos/SL_A_Segunda_Lei_Termodinamica.pdf)>. Acesso em: 12 maio.2019.

CAMAROTTI, Lucas. *O real é o real é o real: Materialismo e alteração de consciência*. Dissertação (Mestrado em filosofia) - Programa de Pós-graduação em filosofia. Universidade de Brasília. Brasília: p.169, 2016.

CHAKRABARTY, Dipesh. *O clima da história: quatro teses*. Trad; Denise Bottmann, Fernanda Ligocky, Diego Ambrosini, Pedro Novaes, Cristiano Rodrigues, Lucas, Santos, Regina Félix, Leandro Durazzo. Sopro, n. 91, p.1-22, jul.2013.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DESCOLA, Philippe. *A lanças do crepúsculo: Relações Jivaro na Alta Amazônia*. Trad; Dorothée de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

\_\_\_\_\_. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago, 2013a

\_\_\_\_\_. *A antropologia da natureza de Philippe Descola*. [Entrevista concedida a] Andréa Daher, Rio de Janeiro: Topoi, v.14, n.27, p.495-517, dez/2013b.

\_\_\_\_\_. *All too human (still): A comment on Eduardo Kohn's how forests think*. Hau, v. 4, n. 2, 2014.

- EDUARDO ARANTES, Paulo. *Hegel: A ordem do tempo*. São Paulo: Editora polis, 1981.
- FAUSTO, Carlos. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. *Mana*, v.14, n.2, p.329-366. 2008.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu e outros trabalhos*. Trad; Renato Zwick. São Paulo: L&PM, 2013.
- GOFF, Philip. *The case for panpsychism*. 2017. Disponível em: <[https://philosophynow.org/issues/121/The\\_Case\\_For\\_Panpsychism](https://philosophynow.org/issues/121/The_Case_For_Panpsychism)> Acesso em: 12 maio.2019.
- HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Trad; Márcio Seligmann Silva. São Paulo: Litteratura Mundi, 2001.
- HARMAN, Graham. *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne; Re-Press, 2009.
- HARVEY, Graham. (Eds.). *The handbook of contemporary animism*. New York: Routledge, 2014.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University press, 2017.
- KELLY, José António. “A Queda do Céu”: O incomparável olhar Yanomami de Davi Kopenawa. [Entrevista concedida a] Ricardo Machado. *IHU on-line – Instituto Humanitas Unisinos*, p. 1-4. ago. 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/570809-o-incomparavel-olhar-yanomami-de-davi-kopenawa-entrevista-especial-com-jose-antonio-kelly-luciani>. Acesso em: 7 jul. 2019.
- KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an Anthropology beyond the human*. Los Angeles/London: University of California, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Further thoughts on sylvan thinking*. *Hau*, v. 4, n. 2, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Anthropology of ontologies*. *Annual Review of anthropology*, v.44, p.311-327, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Anthropology as Cosmic Diplomacy: toward an ecological ethics for the Anthropocene*. Montreal: McGill University. 2018.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. 1 reimpressão. Trad; Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos; ensaio de antropologia simétrica*. Trad; Carlos Irineu da Costa. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Trad; Carlos Valerio. Salvador: Edusc, 2012.
- \_\_\_\_\_. *On selves, forms, and forces*. *Hau*, v. 4, n. 2, 2014.

LEITE, Tainah Víctor. *Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami*. 2010. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, p.187, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras. 1993.

\_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. Trad: Tânia Pellegrine. Campinas: Papirus, 1997.

LIZOT, Jacques. *Diccionario enciclopédico de la lengua Yanomami*. Caracas: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho. 2005.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio, uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARQUES, Thiago Vasconcelos. *Sobre o inumanismo: acerca de uma política sem a máquina antropológica*. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Programa de Pós-graduação em filosofia, Universidade de Brasília. Brasília: p.141, 2011.

MASSUMI, Brian. *O que os animais nos ensinam sobre política*. Trad. Francisco Trento, Fernanda Mello. São Paulo: n-1edições, 2017.

MATOS, Marcos de Almeida. *Sobre como as florestas pensam*. Berkeley: University of California Press. v. 58, n. 1, p.481-490, 2015.

MENEZES ROCHA, Ethel. *Animais, homens e sensações segundo Descartes*. Kriterion, Belo Horizonte, n110, p.350-364, dez.2004.

MORRISON, Keneth M. *Animism and a proposal for a post-Cartesian immediacy*. In: Mundi, 2001.

MEDINA, Márcio Nasser. NISENBAUM, Moisés André. *A primeira lei da termodinâmica*. 2009. Disponível em: <[http://web.ccead.puc-rio.br/condigital/mvsl/Sala%20de%20Leitura/conteudos/A\\_primeira\\_lei\\_termodinamica.pdf](http://web.ccead.puc-rio.br/condigital/mvsl/Sala%20de%20Leitura/conteudos/A_primeira_lei_termodinamica.pdf)> Acesso em: 12 maio 2019.

NADDAF, Gerard, *The Greek concept of nature*. Albany: State of New York Press, 2005

OVERING, Joanna; RAPPORT, Nigel. *Social and Cultural Anthropology; The key concepts*. London: Routledge. 2000. 464 p.

PANDIAN, Anand. *Thinking like a mountain*. Hau, v. 4, n. 2, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo, Boitempo, 2014.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A comunidade dos espectros: I. Antropotecnia*. Trad; Alexandre Nodari, Leonardo D’Ávila de Oliveira. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do Outside*. Trad. Leonardo D’Ávila de Oliveira. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012b.



\_\_\_\_\_. *Do espectro da metafísica à metafísica do espectro*. Trad. Alexandre Nodari. *Species*, n.1, 2015.

SÁ JUNIOR, Luiz César. *Philippe Descola e a virada ontológica na antropologia*. *Ilha*, v.16, n.2, p.7-36, ago/dez.2014.

SÁEZ, Oscar. *O nome e o tempo do Yaminawa: etnografia história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. *Do perspectivismo ameríndio ao índio real*. *Campos*, v.13, n.2. p.7-23, 2012.

\_\_\_\_\_. A história pictográfica. In; CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben; NOBRE, R. F. (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p.201-229, 2013.

SEAGAL, Robert A. Animism for Tylor. In; HARVEY; Graham (Orgs.). *The handbook of contemporary animism*. New York: Routledge, p.53-63, 2013.

SKAFISH, Peter. *The Descola variations: the ontological geography of beyond nature and culture*. *Qui parle*, v.25, p.65-93, 2016.

STENGERS, Isabelle. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter. (Eds.). *Making thing public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, p.994-1003, mar.2005.

\_\_\_\_\_, *No tempo das catástrofes*. Trad; Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STRAWSON, Galen. *Real materialism; and other essays*. New York: Clarendon Press, 2008.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, p.458, 2005.

VALENTIM, Marco Antônio. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VASCONCELOS, Thiago. *Sobre o Inumanismo: acerca de uma política sem a máquina antropológica*. Dissertação. (Mestrado em filosofia) Departamento de filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. *Mana*, v. 2, n. 2, p.115-144, out.1996.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da Alma Selagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

\_\_\_\_\_. *O nativo relativo*. *Mana*, v.8, n.1, p.113-148, 2002b.

\_\_\_\_\_. "And": After-dinner speech given at Anthropology and Science, the 5th Decennial conference of the association of Social Anthropologists, of the UK and the Commonwealth'. In; Manchester Papers in Social Anthropology. Manchester, University of Manchester, p. 1-20, 2003.

\_\_\_\_\_. *A floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. Cadernos de campo, v.14/15, n.14/15, p.319-338, 2006.

\_\_\_\_\_. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

\_\_\_\_\_. Conferência de Encerramento. In: *Variações do corpo selvagem*, 2015b, São Paulo. Conferência. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=neWz33m6dgl>>. Acesso em: 10 mar. 2019.