

# COSMOLOGIA AMERÍNDIA: UMA CRÍTICA AO ANTROPOCENTRISMO<sup>1</sup>

Ana Paula Rodrigues Monteiro<sup>2</sup>

## RESUMO

O presente artigo é resultado do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) do Curso de Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades - UNILAB. A problemática central consiste na investigação inicial do antropocentrismo como um dos elementos centrais da cosmologia ocidental e de suas bases na Filosofia Moderna. Após uma exposição de cosmologias não antropocêntricas, é apresentada a cosmologia Ameríndia a partir de Eduardo Viveiros de Castro, com o Perspectivismo Ameríndio. Dada a apresentação, a proposta é pensar na Perspectiva Ameríndia como uma corrente do Bem-Viver, sendo assim, como um pensamento alternativo ao antropocentrismo ocidental. O convite é pensar além da cosmologia antropocêntrica.

**Palavras-chave:** Antropocentrismo. Cosmologia indígena. Perspectivismo ameríndio.

## ABSTRACT

This article is the result of the Course Conclusion Paper (TCC) of the Interdisciplinary Bachelor of Humanities Course - UNILAB. The central problem is the initial investigation of anthropocentrism as one of the central elements of Western cosmology and its foundations in Modern Philosophy. After an exhibition of non-anthropocentric cosmologies, Amerindian cosmology is presented from Eduardo Viveiros de Castro, with Amerindian Perspectivism. Given the presentation, the proposal is to think of the Amerindian Perspective as a stream of Good Living, and thus as an alternative thought to Western anthropocentrism. The invitation is to think beyond anthropocentric cosmology.

**Keywords:** Amerindian Perspectivism. Anthropocentrism. Indigenous cosmology.

---

<sup>1</sup> Trabalho de conclusão de curso, apresentado ao curso de Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Campus dos Malês, sob a orientação do Prof. Dr. Cléber Daniel Lambert da Silva.

<sup>2</sup> Bacharelada em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB.

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho consiste na exposição e discussão dos resultados obtidos até o momento da pesquisa em andamento de iniciação científica realizada no quadro do projeto de pesquisa “Geofilosofia e cosmopolíticas: investigação acerca da multiplicidade de saberes, de mundos e de formas de vida” do “Grupo de Pesquisa Geofilosofia e performance do pensamento”<sup>3</sup>. Veremos, no decorrer do artigo, a “ciência moderna” tornando-se uma instituição que, inicialmente, foi sustentada pela dicotomia entre natureza e cultura, a começar pela divisão entre corpo e espírito como resultado da reflexão metódica de René Descartes<sup>4</sup>, sendo assim o que é ciência” torna-se uma instituição baseada no método, de Descartes, separando corpo e espírito.

Esse artigo é dividido em duas partes: na primeira parte, abordaremos Filosofia ocidental moderna e a questão do antropocentrismo, bem como a dicotomia entre natureza e sociedade na cosmovisão ocidental e não-ocidental, especialmente, no limite desse artigo, a ameríndia; na segunda parte, lançaremos luzes sobre o perspectivismo e multinaturalismo ameríndio a partir do conceito do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro<sup>5</sup>, como uma alternativa para pensarmos as relações humanas, não-humanas e de entornos, propondo uma visão decolonial para pensarmos nas nossas construções relacionais baseadas no pensamento e domínio do colonizador - com isso quero dizer, ocidente.

A primeira parte do artigo é sobre a dicotomia entre natureza e cultura, em que efetuamos uma reflexão do surgimento da dualidade cartesiana e suas bases antropocêntricas, para pensarmos diferentes cosmovisões que divergem da dicotomia hegemônica ocidental. Posteriormente, será feita uma exposição reflexiva da filosofia ocidental na modernidade - que é a origem da dualidade, fazendo com que natureza e cultura se afastem. A intenção é mostrar o surgimento do homem como sujeito dentro da ciência e como isso faz da ciência ocidental moderna uma forma de conhecimento antropocêntrica. A segunda parte é uma exposição do pensamento ameríndio com o perspectivismo e multinaturalismo ameríndio de Viveiros de Castro como uma

---

<sup>3</sup> A pesquisa consistiu/consiste em cartografar e analisar outros saberes, modos de estruturação de mundo e formas de vida além do pensamento dicotômico ocidental, ou seja, entender relações entre natureza(s) e cultura(s) para além daquela fundamentalmente dicotômica estabelecida na Modernidade.

<sup>4</sup> Filósofo Moderno do século XVII, criador do Método Cartesiano.

<sup>5</sup> Antropólogo, doutor em Ciências Sociais pelo Museu Nacional, professor na UFRJ.

alternativa para pensarmos em outros tipos de relações entre humanos, não-humanos e lugares.

O objetivo deste trabalho é refletirmos sobre como o antropocentrismo ganha corpo científico na filosofia ocidental moderna e como esta última apresenta um distanciamento entre natureza e sociedade que, como buscaremos evidenciar, possui pressupostos metafísicos presumidamente universais, mas que não resistem a uma confrontação com metafísicas e cosmologias outras, não-europeias ou extra-modernas. Dialogaremos a partir de Eduardo Viveiros de Castro, Phillipe Descola<sup>6</sup> e Tim Ingold<sup>7</sup> e trabalhos que tratam sobre decolonidade para discorrer a reflexão. Atualmente estão engendradas nas sociedades o pensamento dualístico entre natureza e sociedade tornando assim as relações ocidentais hierárquicas, antropocêntricas, num mundo pós-colonial. Trata-se de um convite para pensarmos nas atuais relações baseadas no pensamento colonial como “uma mentalidade e postura política típica da expansão colonial moderna e eurocêntrica, mantida viva e profundamente ativa após o fim do colonialismo”(LACERDA, Rosane F. e FERREIRA, Saulo F., 2015, p.2). Isso quer dizer que a alteridade eurocêntrica é extremamente conflitante com a cosmovisão ameríndia, conflito que surge da invasão europeia nas Américas e permanece presente, segundo Rosane Lacerda<sup>8</sup> e Saulo Feitosa<sup>9</sup>. Nesse sentido, este artigo procura expor elementos que contribuam para a compreensão desse conflito e esforços na contemporaneidade para superá-lo, no quadro das Humanidades, especialmente no diálogo entre antropologia e filosofia, de uma perspectiva crítica e decolonial.

---

<sup>6</sup> Antropólogo francês.

<sup>7</sup> Antropólogo britânico.

<sup>8</sup> Doutora em Direito, Estado e Constituição pela UnB, professora adjunta do curso de Direito da Regional Jataí da UFG, Goiás, Brasil. Especialista em Direitos Indígenas e dos Refugiados, atua em Teoria do Estado; Pensamento Decolonial e Bioética e Direito. (LACERDA, 2015)

<sup>9</sup> Doutor em Bioética pela Universidade de Brasília (UnB), professor do curso de Medicina da UFPE/CAA, Pernambuco, Brasil, professor da Cátedra Unesco de Bioética da UnB, assessor do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), membro - titular da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) do Ministério da Justiça.(FERREIRA, 2015)

## 2 DICOTOMIA NATUREZA E SOCIEDADE: UM FUNDAMENTO DO ANTROPOCENTRISMO OCIDENTAL

Ao abordarmos o antropocentrismo ocidental e suas bases dicotômicas entre natureza e sociedade o objetivo é uma exposição entre o distanciamento de natureza e homem e como esse ponto de vista é fruto de um distanciamento hierárquico onde um é sujeito, e outro objeto. Pensemos em como essa separação moldou as relações sociais atuais causando conflitos ecológicos, onde, atualmente vivenciamos uma crise ambiental e como essas relações sociais são estabelecidas num contexto não ocidental. Veremos nesta parte do artigo os conflitos com bases dicotômicas do ocidente e numa etapa adiante, proporemos outras relações ontológicas além da ocidental. Ao refletirmos, uma cartografia do pensamento dicotômico relacionando-o ao contexto pós-colonial, enxergamos que há outros tipos de relações onde não há este distanciamento entre natureza e sociedade e, portanto, uma relação social não antropocêntrica. Relações que não são baseadas no antropocentrismo ocidental são a resistência do pensar e do ocupar determinado lugar, construindo identidades e pontos de vistas. Os autores principais desta parte do texto serão Philippe Descola com a reflexão acerca do pensamento dicotômico, com uma proposta reflexiva além da dualidade de natureza e cultura ocidental e a descrição do naturalismo como ontologia ocidental; Mauro Willian Barbosa de Almeida<sup>10</sup>, com um relato da divergência do pensamento ocidental quando de encontro com o pensamento não dicotômico; e Tim Ingold, pensando nos conceitos: humanidade, animalidade e ser humano.

Não é possível fixar uma origem para o dualismo na modernidade, contudo, podemos encontrar na reflexão do filósofo René Descartes um dos momentos privilegiados de sua manifestação, marcando o desenvolvimento da ciência moderna ocidental. O dualismo cartesiano surge na ciência moderna ocidental numa reflexão do filósofo Descartes tendo como certeza a ação do pensar, ou seja, à afirmação da razão. Ele pensa na separação entre matéria e espírito, sendo a matéria o corpo, e o

---

<sup>10</sup> Ph.D. em Antropologia Social (Cambridge University, 1993) e Mestre em Ciência Política (Universidade de São Paulo 1979). Foi Tinker Professor na Universidade de Chicago em 2006, e fez pós-doutorado na Universidade de Stanford. É Professor-colaborador (aposentado) no Departamento de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, e membro do Centro de Estudos Rurais (CERES). Áreas de pesquisa: Amazônia, reservas extrativistas, diversidade social, teoria antropológica. Participou da criação da reserva extrativista do Alto Juruá, e do planejamento da Universidade da Floresta (Universidade Federal do Acre - Campus Floresta). Entre suas publicações está o livro "A Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: prática e conhecimentos das populações, em co-autoria com Manuela Carneiro da Cunha".(ALMEIDA)

espírito a mente, uma substância pensante – o que ele chama de *res cogitans*, a qual se opõe ao corpo não no sentido individual deste corpo próprio, sensível, mas de substância extensa, matéria que preenche o espaço no sentido físico/matemático:

A concepção de um sujeito de conhecimento definido pela sua racionalidade e de um objeto organizado conforme determinação rigorosa e conhecível requer uma operação pela qual a razão se comporta como observadora externa de um mundo inteiramente regido pelo determinismo. A distinção cartesiana entre *res-extensa* e *res-cogitans* realiza essa operação, que inclui o próprio ser do homem. Como consequência dessa operação, são estabelecidos critérios de legitimação e deslegitimação das diversas formas de conhecimento. Da perspectiva da modernidade, o único conhecimento admissível é aquele adquirido pela razão conceitual. (WHITMONT, 1969 apud PLASTINO, Carlos Alberto, 2005, p.128)

O homem sendo racional, considera-se, portanto, externo à natureza. Visto essa separação entre sujeito (racional) e objeto (irracional) a relação antropocêntrica é uma relação de hierárquica: humano é sujeito e não-humano é objeto, faz parte da natureza, matéria manipulável. Segundo Andrei Cornetta:

A ideia de natureza como exterioridade, criada pela ciência ilustrada dos séculos XVII e XVIII, (embora essa ideia possa ter sua raiz ideológica na doutrina Cristã) implicou em um entendimento sobre os fenômenos naturais como um sistema de leis. Diga-se de passagem, conhecimento que mais tarde serviria de base para os valores capitalistas no que diz respeito ao uso humano do mundo “natural”. (CORNETTA, Andrei, 2011, p.133)

Pensem em algo “que define o homem não apenas como sendo constitutivamente um ser social, mas ainda um ser profundamente relacionado com a natureza, ao ponto de, ao destruí-la, ameaçar seu próprio futuro”. (PLASTINO, Carlos Alberto, 2005, p.134). A proposta nesta citação de Plastino é refletirmos sobre a externalidade do homem para com a natureza e pensarmos no homem relacionado com a natureza. Pensem o homem como espécie, além de uma relação, mas como a própria natureza.

Tim Ingold explora em seu texto *Humanidade e Animalidade*<sup>11</sup> a divergência entre humano e animal segundo a biologia, o conceito de animalidade e humanidade. Ingold mostra que humanidade não é o mesmo que ser humano, pois são termos distintos quando empregados. Além disso, para Ingold, as noções de ser humano e de humanidade se constituem através de seu contraste com a noção de animalidade.

---

<sup>11</sup> “Humanity and Animality”, in Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge, 1994.

Ou seja, ser humano e animalidade e humanidade e animalidade, pois são contrastes diferentes. Isso quer dizer, segundo o próprio autor: o que é humanidade enquanto espécie e como condição?

Em vez de distinguir os humanos dos outros animais, assim como estes diferem entre si, atribui-se a diferença a certas qualidades em relação às quais todos os animais são vistos como essencialmente iguais. A fim de superar o antropocentrismo inerente, temos de repensar o que é um ser humano, outra muito diferente é indagar o que significa ser humano. (INGOLDA, Tim, 1995, p.2)

Segundo Ingold, há variabilidade entre espécies e isso está em toda natureza viva e os humanos não são diferentes disso, já que entre “(...) os humanos não têm o mesmo ‘tamanho, aparência, formato e cor’ em todos os lugares” (INGOLD, Tim, 1988, p.3). A partir disso, ele diz que não há um “tipo único” de ser humano: “(...) os seres humanos individuais não são encarnações de ‘tipos’, assim como também não tem uma essência única, característica da espécie”. (INGOLD, Tim, 1995, p.4). Isso quer dizer que assim como as demais espécies, a espécie humana é variável e isso a torna uma das muitas espécies diferentes que existem. Assim como o homem passou por transformações ao longo do tempo, outras espécies também passaram. Vejamos o que Ingold diz:

(...) os indivíduos pertencentes à espécie *Homo sapiens* apresentam um notável grau de variabilidade. Entretanto, o que vale para a nova espécie também vale para todas as demais: isto é, elas não são classes de entidades distinguíveis por parte de cada um dos seus membros de um atributo único, ou de um feixe de atributos. (INGOLD, Tim, 1995, p. p.5)

Portanto, ser humano enquanto espécie não é oposto das demais espécies, visto que variabilidade entre espécies existe. “A palavra humanidade, em suma, deixa de significar o somatório de seres humanos, membros da espécie animal *Homo sapiens*, e torna-se o estado ou a condição humana do ser, radicalmente oposta à condição da animalidade”. (INGOLD, Tim, 1995, p.5). O que Ingold chama de “natureza humana”<sup>12</sup>. Ou seja, a humanidade (conceito) é empregada na espécie (algo natural) humana, tornando-a distante das demais espécies, apesar de não haver distanciamento, mas sim uma diferença entre espécies – o que não é algo exclusivo do ser humano com as demais espécies. Por fim, para o Ingold, o antropocentrismo

---

<sup>12</sup> (INGOLD, Tim. 1995, p.7)

apóia-se nessas duas dimensões: separando a humanidade como espécie, ao reduzir todas as demais à condição de animalidade - oposição humanidade/animalidade – e separando o ser humano como condição privilegiada do ser dos demais seres, como um modo de ser que se afasta da natureza ao produzir cultura, história, linguagem, técnica - oposição condição humana/animal, ou cultura/natureza. Nesses dois casos, tornam-se todas as demais formas de vida homogêneas para opô-las ao humano.

A cosmovisão antropocêntrica esboçada acima foi tomada pela modernidade como universal. No entanto, há fortes razões para entendermos que ela não se sustenta, conforme nos situemos em outros espaços de pensamento. Assim, Mauro Barbosa de Almeida relata a experiência de um diálogo que ele (antropólogo), um biólogo e um geólogo tiveram com seringueiros. O biólogo ao explicar o que é vida explicita que pedra não tem vida, momento em que um seringueiro levanta a mão e diz que “sim, pedra tem vida”.

O pressuposto disso é que se a pedra tem vida é como parte de um corpo maior. Qual é esse corpo? É o local onde as pedras minam, assim como o sangue mina do nosso corpo, as pedras também brotam. Você começa a entender também que apenas a pedra é parte de um corpo mais amplo, mas também como ela tem para processos de minar, de ejetar algo assim como água mina da terra e o sangue mina do corpo. (ALMEIDA, Mauro William, 2007, p.20)

Ou seja, se pedra faz parte desse corpo imenso chamado Terra e por isso obtém vida, nós também fazemos parte desse corpo como um membro, assim como a pedra. Portanto a separação entre Ecologia e Política por serem de “ciências” diferentes não cabe, já que a conclusão entre biólogo, geólogo e antropólogo foi de concordar com os seringueiros. A conclusão foi que “pedras não são imutáveis, pois na escala de tempo geológica, de fato, as pedras se movem e essa é uma região onde há movimentos sísmicos”,(ALMEIDA, Mauro Willian, 2007, PÁGINA). A coisa fica mais interessante ainda quando o autor relata que há a necessidade de

(...) convencê-los de que havia um domínio, de que a vida social era uma coisa diferente, por exemplo, da vida dos animais... Eu fui esmagado pela evidência da experiência desses seringueiros. O próprio conceito de uma sociedade diferente da vida animal não fazia muito sentido, porque a linguagem que eles estavam usando, para mim, era a linguagem dos paraprocessos, das relações, e não das abstrações, como a sociedade ou o Estado. (ALMEIDA, Mauro Willian, 2007, p.20)

Com isso, Almeida expõe neste diálogo o quanto a dualidade ocidental natureza e sociedade estabelecem uma relação antropocêntrica e que para os seringueiros não faz sentido, sendo que suas relações sociais são extra-humanos. Essa relação extra-humanos se difere do naturalismo ocidental. Descola descreve o naturalismo ocidental como uma ontologia predominante na modernidade\* (P. 21). O antropólogo explica que

(...) o que distingue humanos de não humanos é a mente, a alma, subjetividade, a consciência moral, linguagem e por aí vai, do mesmo modo que grupos humanos se distinguem por conjuntos de disposições internas que se costumava chamar *Volksgeist*, mas que hoje nos é mais familiar sob o rótulo moderno de “cultura”. (DESCOLA, P. 2006, p.21)

Segundo Descola, graças ao privilégio reflexivo pela interioridade, a espécie humana é a única espécie dotada da capacidade de objetivar<sup>13</sup>. Isso quer dizer, capacidade de pensar, refletir e, portanto, único que tem consciência de si. Veremos na próxima parte do artigo o conceito “cultura” sendo invertido e, com isso, deixando de ser um conceito “interno”, como foi citado, e se tornando um conceito fora de uma lógica antropocêntrica.

Nesta parte do artigo foram expostos a dualidade cartesiana e dicotomia entre homem e natureza, ambas conceito e construções da filosofia moderna, servindo como base antropocêntrica do pensamento ocidental (naturalismo). Queremos chegar à concepção de que natureza e sociedade não estão tão distantes como pensamos, por mais que o Ocidente insista nessa separação por influência ou apenas uma apropriação equivocada – ou não - do cartesianismo de Descartes.

### **3 COSMOLOGIA AMERÍNDIA, UM CONTRASTE AO ANTROPOCENTRISMO**

Doravante, dando continuidade à exposição será abordado o Perspectivismo e Multinaturalismo Ameríndio a partir do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, com textos de apoio de Phillipe Descola, este com uma abordagem do pensamento não antropocêntrico e dicotômico ocidental e Viveiros de Castro com uma proposta conceitual do Perspectivismo e Multinaturalismo Ameríndio. Será trabalhado a partir

---

<sup>13</sup> (DESCOLA, P. 2015, p.24)

de Descola o pensamento de que “ (...) não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição, o referencial comum a todos os seres da natureza” (DESCOLA, 1986, 120 apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.356). Trabalharemos o conceito de “humanidade” em um contexto reflexivo não ocidental, ou seja, não naturalista.

A partir da exposição de um dualismo onde humanos e não-humanos são afastados ontologicamente, pensemos em relações extra-humanas numa cosmologia ameríndia amazônica a partir do perspectivismo e multinaturalismo de Viveiros de Castro. Apresentação dos conceitos de perspectivismo e multinaturalismo ameríndio. O desdobramento dos conceitos citados a partir de Viveiros de Castro nos faz pensar nos encontros e trocas a partir de uma cosmologia onde ponto de vista é corpo, pontos de vista são encontros. O que nos leva a próxima parte: pensar uma relação não antropocêntrica a partir do pensamento ameríndio.

### 3.1 PERSPECTIVISMO E MULTINATURALISMO AMERÍNDIO

*“Tudo olha para tudo, tudo vive o outro. Nesse deserto, as coisas sabem as coisas”.* (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2018, apud Clarice Lispector, 1964).

*“Animismo, como continuidade de almas e descontinuidade de corpos (...)”.* (DESCOLA, P., 2006, p.12).

No animismo as relações sociais não se limitam às relações entre humanos, ela é extra-humanos. Isso significa que as características sociais são empregadas a humanos, animais, plantas, rochas, solo, rios e espíritos. Ou seja, pensando numa não dicotomia entre sociedade e natureza, as relações sociais são expandidas e tornam-se, digamos, reais. Ao afirmar, “reais”, significa que considera relações sociais uma relação entre todos os elementos que estão ligados e têm de fato relações, uma rede cósmica que se conecta. Ou seja, as diferenças entre humanos e não-humanos são de grau, não de natureza. Significa, portanto, que não é “(...) a humanidade como uma condição geral, não específica do homem como espécie” (DESCOLA, P., 2006, p.13).

No animismo “não-humanos se veem como humanos, pois é dito que acreditam compartilhar com estes de um mesmo tipo de alma, ainda que distintos dos humanos

por seus corpos diferenciados” (DESCOLA, 2006, p.13). Viveiros de Castro explora as diferenças das fisicalidades característica do animismo deixada em aberto com o perspectivismo ameríndio, trazendo o corpo como ponto de vista<sup>14</sup>. O perspectivismo de Viveiros de Castro é um conceito de roupagem que define a espécie e o olhar humano independente dessa roupagem, ou seja, independente se é humano ou não - num contexto científico ocidental. Isso quer dizer que independente da espécie, há humanidade. Portanto, por debaixo de toda roupagem (corpo) que difere as espécies, tem um humano. Ele se reconhece humano, enxerga o seu semelhante (mesma roupagem) sendo humano e o outro – que é o animal - é o que tem uma roupagem diferente da sua. Isso quer dizer que o perspectivismo é derivado do animismo, baseado na ideia de ponto de vista. O que nos leva a dizer que o ponto de vista é o corpo, a roupagem. Portanto, como você enxerga o mundo depende da “roupa” que você veste, do corpo que você habita.

Para que possamos nos situar melhor com a questão da roupagem e ponto de vista devemos ter conhecimento do início do mundo para os ameríndios (ou a maioria deles). O antropólogo conta que na mitologia ameríndia todos eram humanos, não havia distinções. Todos (humanos, animais, plantas, rios, rochas etc.) tinham uma roupagem humana e uma perspectiva única. Após um grande evento, essas roupagens (corpos) mudaram e viraram plurais, no entanto, a alma – que é a ideia de humanidade – continua a mesma por debaixo das diferentes roupagens. “Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não ex-animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 355), portanto, “a condição original comum aos humanos e animais não é animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.355).O que muda o ponto de vista, portanto, é a roupagem. Vejam o que Viveiros diz:

Quando eu digo que o ponto de vista humano é sempre o ponto de vista de referência quero dizer que todo animal, toda espécie, todo sujeito que estiver ocupando o ponto de vista de referência se verá a si mesmo como humano – inclusive nós. (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1999, p.37)

Podemos presumir que a roupagem é o que difere o ponto de vista: a perspectiva. Cada espécie possui sua característica corpórea e isso determina o ponto de vista, até porque o que há por debaixo da roupagem é a humanidade e todas as

---

<sup>14</sup>DESCOLA, P., 2006, p.17

diferentes roupagens possuem esse agenciamento, diferente da “nossa mitologia evolucionista moderna, a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.355). O que muda são os corpos, portanto:

(...) se nossa antropologia popular vê humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecemos, “no fundo”, animais –, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres dos cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente. (VIVEIROS, C., 2002, p.356).

O modo não evidente citado no texto é o corpo. A partir dos corpos são determinados os pontos de vista. O meu semelhante – que possui um corpo com as mesmas características que as minhas - é gente, os que possuem uma característica diferente da minha, é animal.

O importante é que a ideia de perspectivismo fique clara e entendida como um ponto de vista que se estabelece a partir da roupagem e que por debaixo dessa roupagem há humanidade. Com isso, além da roupagem, do reconhecer-se humano e enxergar o outro animal, e mesmo assim, não lhe negar agenciamento. O que estabelece essa relação na mata, é a predação. A relação predatória da mata é intermediada pelo xamã. Ele estabelece as relações perpassando por diferentes corpos, sendo assim, enxergando e sendo enxergado de diferentes pontos de vista.

O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividade alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos (VIVEIROS DE CASTRO, E., 2002, p.357-358)

Na mata as relações são baseadas nos encontros e, portanto, nos pontos de vista. O perspectivismo ameríndio é o corpo como ponto de vista, e um ponto de vista determinado por encontros. Então, um ponto de vista não é um corpo ou não é um encontro. Um ponto de vista é um encontro de corpos onde surge uma relação. Ter um ponto de vista é ter consciência de si, consciência da sua própria humanidade, como nos diz Tânia Stolze:

Para os animais, os espíritos e os humanos, ser dotado de alma significa ter consciência de si e de outrem, pensar, ser um sujeito. Quem pensa ou vive procede como os humanos: os animais têm, nesse sentido, consciência de

sua própria humanidade, agem de acordo com isso e consideram os humanos propriamente ditos como seus semelhantes; as almas dos mortos, por sua vez, se pensam como vivos. (LIMA, Tânia Stolze, 1999, p.45)

Ter consciência de si e enxergar o outro em um encontro é criar uma relação. Essa relação pode ser de caça e caçador - que nos afirma Viveiros, é uma das dinâmicas de convivência da mata, a predação. Se eu me reconheço como humano, o outro é animal, segundo Viveiros de Castro:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.). (VIEVIROS DE CASTRO, Eduardo, 2002, p.350)

Sendo assim, o xamã é o diplomata da mata: “Se o ‘multiculturalismo’ ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica” (VIEVIROS DE CASTRO, 2002, p.358). O multinaturalismo não é relativismo, podemos afirmar que é o oposto do multiculturalismo. Segundo Viveiros:

O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, uma e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferente sobre uma diversidade real. Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável - o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. (VIEVIROS DE CASTRO, 2002, p. 379)

A partir de Viveiros vemos que o relativismo é uma variável de interpretações culturais de uma unidade que é a natureza. Ou seja, diferentes interpretações seriam as representações da natureza. Portanto o multiculturalismo prega uma verdade absoluta e incontestável legitimada pela ciência ocidental que é a matéria e que diferentes culturas interpretam a mesma coisa (natureza) de diferentes formas. Já o

perspectivismo trata-se de um ponto de vista – o que pode parecer um relativismo, mas não é. O que difere ponto de vista de interpretações/representações? A inversão da natureza e cultura. Ou seja, no multinaturalismo nós temos uma cultura e várias naturezas. O ponto de vista significa “ver diferentes coisas da mesma maneira” (VIVEIROS DE CASTRO, E. 2018) e não ver a mesma coisa de diferentes maneiras. Portanto podemos afirmar que “uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.379)

O que estou chamando de *corpo*, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo* corporal. A diferença dos corpos, entretanto, só é apreensível de um ponto de vista exterior, para outrem, uma vez que, para si mesmo, cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano): os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal. (VIVEIROS DE CASTRO, E., 2002, p.380)

Esse trecho do texto de Viveiros de Castro, nos remete ao que Ingold discorre sobre a diversidade entre as espécies, sendo o *homo sapiens* mais uma espécie e o conceito de humanidade é fazer com que essa espécie se distancie das demais. Vimos também, por Viveiros de Castro, que, segundo o perspectivismo ameríndio o que existe são ex-humanos e não ex-animais como o naturalismo prega, nem mais uma espécie animal como diz Ingold, vulgarmente explicitando-o. A diversidade de ponto de vista, ou seja, a diversidade corporal, não é biologicamente relevante, a relevância aqui é a experiência do corpo – ou seja, ex-humanos, não ex-animais, a diversidade biológica das espécies é uma concepção ocidental. Para o perspectivismo ameríndio o que se leva em conta é a diversidade corporal de pontos de vista. “O ponto de vista está no corpo, diz Leibniz...” (DELEUZE, 1998, p.16 apud VIVEIROS DE CASTRO, E., 2002, p.380). Mas o corpo como condição de evento, não de matéria substancial.

Sendo assim o ponto de vista é a roupagem. Não exatamente se enxerga o mundo, vivencia-o através da roupagem. Como foi dito anteriormente, o perspectivismo é um ponto de vista que depende da roupagem e que por baixo dessa roupagem há humanidade. Daí o conceito de uma cultura e várias naturezas. Ou seja,

o que nos difere uns dos outros são os diferentes corpos, sendo que todos eles por debaixo dessa roupa, é gente.

No perspectivismo, o corpo como múltiplo e humanidade como um – “múltiplos de um. O que nos remete à fluidez transitória rizomática de Deleuze e Guattari<sup>15</sup>, mais evidente quando empregada ao xamanismo. Com isso, podemos dizer, portanto, que contraposto ao rizoma cosmológico amazônico, temos a raiz como cosmologia ocidental: corpo fixo, um de múltiplos. Logo, esses pensamentos são conflitantes. Essa ideia de “corpo fixo” tem a ver com a dualidade entre natureza e cultura. Corporeidade-biológico-matéria, uma rigidez imposta e imutável que perpassa nas variações culturais, ou seja, várias interpretações de uma natureza fixa. Por isso a importância de pensar o multinaturalismo como rizoma, com fluidez-não fixo-multável, mas que perpassa, de fato, por variações. Variações essas não interpretativas, mas trocas. Trocas que acontecem nos encontros. Encontros que determinam pontos de vista. Pontos de vista que são variáveis, que “trocam” de lugar. Essa inversão – que foi trabalhada anteriormente – é o ponto chave para pensar uma relação que não seja baseada no pensamento ocidental moderno, o mais importante, que solte realmente as amarras para pensarmos relações humanas e extra-humanas.

### 3.2 PENSANDO OUTRAS RELAÇÕES ALÉM DA ANTROPOCÊNTRICA

A proposta é pensar a cosmologia ameríndia como uma alternativa contra-hegemônica. De um lado o ocidente pregando o bem-estar e em contrapartida um conceito de bem-viver indígena/latino/decolonial<sup>16</sup>. O caminho percorrido neste artigo traz a separação de homem e natureza, sua origem e suas consequências relacionais, num contexto pós-colonial e o choque contraposto de ontologias não ocidentais,

---

<sup>15</sup> O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é o Uno que se torna dois, nem mesmo que se tornaria diretamente três, quatro ou cinco etc. Ele não é um múltiplo que deriva do Uno, nem ao qual o Uno se acrescentaria ( $n+1$ ). Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares a  $n$  dimensões, sem sujeito nem objeto, exibíveis num plano de consistência e do qual o Uno é sempre subtraído ( $n-1$ ). Uma tal multiplicidade não varia suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear. Oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias entre estes pontos e relações biunívocas entre estas posições, o rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza. (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p.34-35)

<sup>16</sup> LACERDA & FEITOSA, 2015, p.7

fazendo com que estas cosmovisões não hegemônicas surjam como uma resistência ontológica. Rosane Lacerda e Saulo Feitosa discorrem sobre essas cosmologias fronteiriças:

(...) ideia da separação entre homem e natureza, o discurso do desenvolvimento se choca com a cosmologia indígena. Para esta, ser humano e natureza são indissociavelmente ligados, e a visão antropocêntrica responsável pela sua ruptura é incompreensível e problemática. (LACERDA, R. e FEITOSA, S. 2015, p.3)

Atualmente vivemos uma crise ambiental e de consciência, pensando alternativas ao desenvolvimento predatório capitalista. Segundo Eduardo Gudynas<sup>17</sup>, “o desenvolvimento capitalista convencional corresponde à ontologia própria da modernidade europeia. Dentre as principais características desse desenvolvimento pode-se citar a separação entre sociedade e Natureza (dualidade), (...)” (2011, p.12). Gudynas traz o conceito de Bem-Viver como uma alternativa de pensamento, não somente como um pensamento alternativo (2011, p.3). Isso quer dizer, pensar outras formas de relações, não pensar alternativas baseadas na mesma relação de dualidade ocidental. Portanto,

(...) o Bem-Viver questiona o dualismo da Modernidade que separa sociedade e Natureza e converte esta última num conjunto de objetos que podem ser dominados, manipulados e apropriados. Ademais, o Bem-Viver procura evidenciar outras formas de relacionamento com o meio. (GUDYNAS, E., 2011, p.11)

Este conceito, de Bem-Viver, é um conceito indígena latino-americano que tem uma proposta de uma alternativa ontológica, porém, há alguns cuidados que precisam ser tomados, adverte Gudynas: generalização e concepção de “um” pensamento indígena; imposição ontológica diante de pluralidades de saberes, além do ocidental. O autor nos mostra algumas opções:

No amplo campo dos saberes ocidentais também existem posturas críticas sobre o desenvolvimento, que em muitos casos foram marginalizadas ou excluídas. Um exame atencioso mostra que também elas são buscas do Bem-Viver. Nessa crítica, se encontram os estudos críticos sobre o desenvolvimento, o ambientalismo biocêntrico, o feminismo radical ou a descolonização do saber, para citar alguns dos mais recentes. (GUDYNAS, E., 2011, p.7)

---

<sup>17</sup> Eduardo Gudynas é investigador no Centro Latino Americano de Ecologia Social (CLAES) – [egudynas@ambiental.net](mailto:egudynas@ambiental.net) (GUDYNAS, 2011)

Ao mesmo tempo que o pensamento indígena não pode ser considerado *uno*, por ser diverso e, portanto, ter diversidade, há de se considerar pensamentos ocidentais críticos a si mesmo como Bem-Viver. A base do conceito discutido é: questionar o desenvolvimento moderno, e, mais que isso, promover uma reflexão ontológica para ter consciência da crise causada e, além disso, propor alternativas do pensar. Ou seja, “viver bem, não viver melhor à custa de outros ou do meio ambiente” (GUDYNAS, E., 2011, p.6). Isso quer dizer que devemos pensar uma sociedade não antropocêntrica. Para o Bem-Viver, os “(...) questionamentos abordam a base antropocêntrica do desenvolvimento atual, onde tudo é valorizado em função da sua utilidade para os seres humanos. Também existe quem denuncie a perda dos aspectos afetivos”. (GUDYNAS, E., 2011, p.2-3). Isso quer dizer que conceitos que criticam as relações antropocêntricas podem ser considerados conceitos de Bem-Viver. Isso não quer dizer que ontologias que não sejam antropocêntricas, sejam o Bem-Viver. Ele traz questionamentos se seringueiros ou castanheiros da Amazônia poderiam ser considerados Bem-Viver, já que não são indígenas. Isso quer dizer que há distinção entre o conceito que foi abraçado pelo meio acadêmico e o Bem-Viver vivido, de fato. É um questionamento. No geral

(...) o Bem-Viver expressa diferentes ideias, inclusive culturais, que pretendem distinguir-se da Modernidade. Isto faz com que ao se questionar o desenvolvimento, avançou-se para questões de enormes complexidades. Alguns analistas, inclusive, consideram que se deve ir além do campo da cultura. Embora o uso da palavra ‘cultura’ pode ser entendido de modo muito amplo quase sempre evoca interações entre seres humanos, onde as diferentes maneiras de conceber a Natureza passam a ser meros atributos de uma relação para fora desse inter-relacionamento humano. (GUDYNAS, E., 2011, p.11)

O Perspectivismo Ameríndio é uma filosofia ontológica indígena, portanto, uma das ontologias diversas dentro da pluralidade dos pensamentos/filosofias/ontologias indígenas das Américas, portanto, pode ser considerada Bem-Viver. Além disso, o Perspectivismo Ameríndio é um Multinaturalismo, não multiculturalismo, como vimos anteriormente a partir de Viveiros de Castro. Ao pensarmos no perspectivismo como uma corrente do Bem-Viver, pensamos no Brasil como tendo um plano decolonial e contra-hegemônico inserindo suas raízes filosóficas indígenas, tendo em vista os conflitos ontológicos atuais, vide a reivindicação (legítima) de demarcação de terra que ocorre no Brasil. Reivindicação esta que vai além de espaço, tem a ver com direitos epistêmicos decoloniais. Vejamos:

Porque o território é sagrado. Nós não somos donos da terra, nós somos a terra. O direito congênito, natural e originário é anterior ao direito da propriedade privada. Não estamos lutando por reforma agrária. Pelo fato de nós sermos a terra, temos o direito de estarmos na terra e o direito de proteger o que chamamos de sagrado, a natureza, é ela que nos nutre e nós a nutrimos à medida que a protegemos. Fazemos isso para proteger o nosso sagrado, e a natureza e a terra são sagradas. Trata-se de uma luta por um direito natural. (AGANTU XUKURU TUPINAMBÁ, Casé - 2019)

O direito à terra de povos tradicionais indígenas vai além da demarcação de território, é uma luta epistêmica, uma resistência ontológica. A relação com a terra no perspectivismo indígena, assim como relações com seres vivos não-humanos, é diferente da relação ocidental com a terra e com outros seres que não humanos. É uma relação não antropocêntrica. O perspectivismo ameríndio nos dá uma alternativa de pensamentos e relações para além da relação antropocêntrica ocidental.

A inversão que o multinaturalismo propõe ao multiculturalismo de uma cultura e diversas naturezas é não só desafiadora em termos de complexidade, como é extremamente decolonial, pois desafia um conceito ocidental, o multiculturalismo.

Como sou professor universitário, eu me deparo com as teorias decoloniais, das ideologias marxistas de esquerda, anarquistas etc. Nós somos tudo isso antes das teorias existirem. Nós somos decoloniais em nossa forma de ser, na nossa cosmovisão, cosmologia. (AGANTU XUKURU TUPINAMBÁ, Casé - 2019)

Pensarmos além do que o ocidente nos propõe a pensar, criticarmos além do que o ocidente nos propõe a criticar, aceitarmos a ancestralidade cosmológica de um território-nação, é o que o perspectivismo e multinaturalismo nos propõem. Isso não quer dizer que devemos apagar o contato com Ocidente – não há como -, mas podemos pensar, criticar e enxergar outras formas de relações além da ocidental.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente artigo se propôs a pensar em relações além da ocidental, trazendo reflexões acerca do dualismo cartesiano, dicotomia entre natureza e sociedade, o perspectivismo e multinaturalismo ameríndio de Viveiros de Castro e, por fim, o Bem-Viver e as cosmologias ameríndias como proposta de ontologias decoloniais. Este trabalho é fruto do curso de Humanidades e de Iniciação Científica, no qual a proposta

foi expor um desenvolvimento de ambos. Apesar de ser uma etapa de conclusão, a pesquisa de Iniciação Científica está em andamento, assim como a trajetória acadêmica desta pesquisa, já que o intuito mira na terminalidade em Ciências Sociais.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA de B. W., Mauro. Palestra transcrita apresentada no Encontro Nacional de Estudos Rurais e Urbanos do CERU em 2007.

CORNETTA, Andrei. Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia. LATOUR, Bruno. Trad. De Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: Eduse, 2004. 411p. **Agrária**. São Paulo, 2009, p.131-135.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. Mil Platôs, Capitalismo e Esquizofrenia. Ed. 34, São Paulo, 1995.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: A relação com o animal na Amazônia. **Mana**, 4(1):23-45, 1998.

\_\_\_\_\_. Beyond Nature and Culture, Proceedings on the British Academy, volume 139, pp.137-155. British Academy, 2006. Além da natureza e cultura. **Tessituras**, Pelotas, v.3, n.1, p.7-33, jan/jun. 2015.

\_\_\_\_\_. **Ecologia e Cosmologia**. In: Faces do trópico úmido, Conceitos e questões sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente. Pará, Editora Cejup, 1997, p.243-261.

GUDYNAS, Eduardo. Bem-Viver: Germinando alternativas ao desenvolvimento. **América Latina em Movimento**, n.462: 1-20, Quito, 2011.

INGOLD, Tim. Humanity and Animality, in Tim Ingold (ed), Companion Encyclopedia of Anthropology, Londres, Routledge, 1994. Humanidade e Animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 1995.

LACERDA, Rosane Freire. FEITOSA, Saulo Ferreira. Bem-Viver: Projeto U-tópico e De-colonial. **Interritórios: Revista de educação**, UFPE, Caruaru, 2015.

LIMA, Tânia Stolze. Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, 2(2):21-47, 1996.

LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 14 n.40, 1999.

PLASTINO, Carlos Alberto. Os horizontes de Prometeu. Considerações para uma crítica da Modernidade. **Physis: Ver. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 15 (Suplemento) 121-143, 2005.

TUPINAMBÁ, Casé AngatuXukuru. **Ecologia dos saberes**.3/02/2019. Link: <https://educezimbra.wordpress.com/2019/02/03/nos-nao-somos-donos-da-terra-nos-somos-a-terra-entrevista-especial-com-case-angatu-xukuru-tupinamba/?fbclid=IwAR2LIWgpb2Pa9ZBIKJktUIFdOcMdAkBU4fTp48QW7oIHU3-rEKS4xpAKYko>. Acesso em 3 de fevereiro de 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosacnaify, p.347-399.

\_\_\_\_\_. **O chocalho do xamã é um acelerador de partículas**. Sexta-Feira n.4 – Corpo, 1999.

\_\_\_\_\_. **A morte como ritual**. 26/07/2018: Link: <https://www.youtube.com/watch?v=LW0ojNmrF68>. Acesso em 8 de outubro de 2018.

\_\_\_\_\_. **A morte como quase acontecimento**. 28/07/2013. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=nz5ShgzmuW4>. Acesso em 20 de fevereiro de 2019.

\_\_\_\_\_. **Conferência com Viveiros de Castro**.23/08/2018. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=neWz33m6dgl>. Acesso em 22 de fevereiro de 2019.

\_\_\_\_\_. **A Revolução faz o bom tempo**. 18/04/2015. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=CjbU1jO6rmE>. Acesso em 01/03/2019.

\_\_\_\_\_. **O pensamento indígena amazônico**. 18/05/2015. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=E7IOjppqI9Y>. Acesso em 10/02/2019.