

O QUE SIGNIFICA PENSAR O PENSAMENTO AMERÍNDIO?

Rafael Saldanha¹

Resumo: O objetivo aqui é falar sobre pensamento ameríndio no Brasil e sobre o que podemos entender por esse campo institucional que ainda é relativamente novo na área da filosofia. Nos concentramos em uma análise mais prático-metodológica pois sabemos bem que a consideração do pensamento indígena na tradição filosófica é algo que quando muito ainda se assenta em bases bastante precárias. Existe cada vez mais interesse, mas no campo acadêmico da universidade, não podemos falar que há de fato uma presença (não encontramos no Brasil revistas dedicadas ao tema, não temos — que eu saiba — cadeiras e concursos dedicados à disciplina, como também existem poucos professores disponíveis para orientar esses temas em pós-graduações da área da filosofia). Assim, como forma de se contrapor a essa exclusão histórica, procuraremos elaborar nessa apresentação as maneiras que é possível abordar o pensamento ameríndio e uma das possíveis contribuições para o campo da filosofia em geral. Apresentamos ao longo do texto três estratégias possíveis que podem decorrer desse contato da instituição filosófica universitária com o pensamento indígena.

Palavras-chave: Pensamento Indígena; Filosofia universitária; História da Filosofia; Materialismo

Abstract: The aim here is to talk about Amerindian thought in Brazil and what we can understand by this institutional field, which is still relatively new in the field of philosophy. We are focusing on a more practical-methodological analysis because we are well aware that the consideration of indigenous thought in the philosophical tradition is something that, at best, still rests on very precarious foundations. There is more and more interest, but in the academic field of the university, we can't say that there really is a presence (we can't find journals dedicated to the subject in Brazil, we don't have - as far as I know - chairs dedicated to the subject, and there are also few professors available to supervise research on these topics in graduate programs in the field of philosophy). So, as a way of countering this historical exclusion, we will try to elaborate in this presentation the ways in which it is possible to approach Amerindian thought and some of the possible contributions to the field of philosophy in general. Throughout the text, we present three possible strategies that can arise from this contact between the university philosophical institution and indigenous thought.

Keywords: Indigenous Thought; University Philosophy; History of Philosophy; Materialism

¹ Professor da PUC-RIO.

Eu não sou de sua época ou tempo e, por isso, não ouvi pessoalmente suas vozes nem vi seus rostos; mas sei isto pelo que está escrito sobre bambu e seda, gravado em metal e pedra, e inscrito em bacias e tigelas que nos foram transmitidas através de sucessivas gerações.
Mozi, *Cuidado Imparcial*.

O objetivo aqui é falar sobre pensamento ameríndio no campo da filosofia no Brasil², sobre o que podemos entender por esse campo, que ainda é relativamente novo na área da filosofia³. Importante pontuar alguns elementos pois sabemos bem que a consideração do pensamento indígena na tradição filosófica é algo que quando muito ainda se assenta em bases bastante precárias⁴. Existe cada vez mais interesse, mas no campo acadêmico filosófico nas universidades, não podemos atestar que há de fato uma presença se considerarmos os marcadores tipicamente acadêmicos (não encontramos no Brasil revistas dedicadas ao tema, não temos — que eu saiba — cadeiras e concursos dedicados à disciplina, como também existem poucos professores disponíveis para orientar esses temas em pós-graduações da área da filosofia)⁵. Existem algumas razões

² Apesar de falarmos “pensamento ameríndio”, o que incluiria em tese todas as regiões das Américas, para fins de restrição, estamos nos referindo sobretudo ao pensamento ameríndio que ocorre *no* Brasil. Isso me parece importante ressaltar sobretudo se consideramos que existe de maneira minimamente codificada um espaço de discussão na filosofia norte-americana sobre pensamento ameríndio dos povos originários norte-americanos (quando muito incluindo civilizações imperiais como Aztecas e Maias).

³ Não se trata de dizer que é o primeiro momento que o pensamento ameríndio afeta a tradição filosófica eurocentrada. Como apontam recentemente David Graeber e David Wengrow em *O despertar de tudo* (2022), desde o contato no início da modernidade há influência de pensamento de pensadores autóctones americanos na filosofia europeia, ainda que muitas vezes essa influência tenha sido recalçada. A novidade é justamente a recepção do pensamento ameríndio no ambiente universitário.

⁴ Se considerarmos o projeto de “History of philosophy without any gaps” de Peter Adamson e seus colaboradores (Chike Jeffers, Jonardon Ganeri e, eventualmente Karyn Lai), talvez o maior empreendimento recente produzido no campo da história da filosofia sincrônica, vemos que ele mesmo — um projeto que busca levar a sério o caráter global da filosofia — inclui o pensamento ameríndio (ou o conjunto no qual ele estaria incluído) no final: “A propósito, não tenho planos concretos para o que virá depois disso (o que seria daqui a 5 anos, eu acho), mas no momento provavelmente um retorno para fazer mais cobertura da Índia; continuar com a filosofia posterior à clássica na China, além do Japão e da Coreia; ou fazer uma série sobre várias filosofias indígenas em todo o mundo (nativos americanos, aborígenes australianos etc.). Eu gostaria de fazer todas essas coisas eventualmente, portanto, é apenas uma questão de saber o que parece mais prático fazer primeiro.” (ADAMSON, 2018, tradução nossa). Se levarmos em conta os volumes de “filosofia mundial”, o que encontramos são no máximo alguns comentários bem genéricos ou bastante restritos aos indígenas da América do Norte.

⁵ O que não significa inexistência de pensamento indígena na academia como um todo. Como de se esperar, a disciplina da antropologia tem sido um espaço privilegiado para que o pensamento indígena tenha presença na universidade brasileira. Entre os inúmeros esforços, cabe destacar aqui o trabalho do NEAI-UFAM, que tem como uma de suas principais linhas de ação o desenvolvimento de uma antropologia indígena realizada por pesquisadores indígenas que, entre outras coisas, resultou na publicação de uma série

para isso que são bem conhecidas (ainda que talvez não suficientemente estudadas). Sabemos do caráter racista e eurocêntrico da nossa disciplina (inclusive, mais que eurocêntrico: franco-germano-anglocêntrico) — apesar de as próprias “fontes” dessa eurocentricidade tenderem a pensar diferente⁶. Sabemos também da estratégia de menosprezar expressões filosóficas que não aparecem como texto dissertativo (ou: o texto universitário) — apesar da história da filosofia ser repleta de estilos diferentes que dificilmente se enquadram nesse formato⁷. Apesar disso, aqui estamos. Não me parece um acaso que isso aconteça hoje. É importante comentar um pouco sobre algumas das razões que nos fazem sentir como um campo de questões não só interessante, como necessário.

Antes de começar, porém, é importante esclarecer o endereço desse tipo de texto. O texto presente busca apresentar tanto algumas razões para a crescente entrada do pensamento ameríndio no contexto universitário, como também alguns dos caminhos possíveis que é possível que pesquisas nesse tema possam tomar. Assim, trata-se de um texto que se volta sobretudo para aqueles da comunidade acadêmica da filosofia que estão interessados em entender como do ponto de vista da academia é possível se aproximar de determinadas ideias e reflexões que tem circulado com maior frequência em determinados âmbitos políticos e culturais. Com isso em mente, é preciso também considerar que essa comunidade acadêmica é composta em sua maioria por pesquisadores que realizaram formações a partir do estudo de obras clássicas (tidas como canônicas) europeias e estadunidenses. Isso significa que a recepção do pensamento indígena nesse espaço acabará lidando com certas práticas, procedimentos e hábitos que são herdados da história institucional da filosofia realizada em universidades no Brasil e que muitas vezes condicionam nossas formas de filosofar.⁸

Esse endereço, porém, pode tornar o conteúdo desse texto redundante ou desinteressante para alguns. É preciso, então, enfatizar aquilo que esse texto *não é*. Não se trata aqui de uma *introdução ao pensamento ameríndio* — além de isso ser em tese uma tarefa diferente, parte do que se gostaria de propor aqui é que justamente “pensamento ameríndio” não pode ser reificado em um conjunto de proposições ou teses estanques que podem ser facilmente transmissíveis de maneira manualesca. Também não se ocupa aqui da presença e circulação do pensamento ameríndio em espaços para além da universidade. Ainda que muitas vezes as fronteiras entre a universidade e outros

de trabalhos antropológicos e etnográficos. Mais informações podem ser obtidas no site do grupo: <https://neai.ufam.edu.br/antropologia-indigena.html>

⁶ Cf. CANTOR, 2022.

⁷ Para além de Sócrates, filósofo que jamais escreveu (o que indica já no centro dessa tradição uma possibilidade de prática não subordinada à escrita), ainda encontramos uma variedade imensa de experimentações formais dentro da própria escrita. Cf. DE CRUZ, 2023.

⁸ O caráter positivo ou negativo dessas condições (ou constrangimentos) não é posto em questão aqui. Cf. SALDANHA, 2020 para um balanço da história institucional recente da filosofia universitária que poderia servir de antecedente a essas discussões.

espaços sejam porosas, não buscaremos explorar os impactos desse pensamento nem no campo ampliado da cultura e nem no campo da organização política⁹. Por fim, não se trata de um texto que tem a pretensão de discutir em profundidade posições, ideias e reflexões específicas levantadas por pensadores ameríndios. Ainda que algumas dessas reflexões estejam presentes no texto e informem a posição tomada aqui, o que se procura fazer aqui é justamente tentar entender o que pode significar “pensar o pensamento ameríndio”, ou seja, como alguém da comunidade acadêmica filosófica nacional pode lidar com uma série de ideias, conceitos, reflexões de pensadores indígenas. A não-trivialidade dessa resposta — as muitas maneiras pelas quais, de dentro da universidade, o pensamento ameríndio pode ser pensado — nos parece ser um sinal forte da relevância desse questionamento.

Retornando para nosso percurso, como foi dito acima, não é contingente o fato de estar se discutindo “o que significa pensar o pensamento ameríndio”. Se olharmos para o cenário político atual, é bastante evidente que entre as questões mais centrais de nosso tempos podemos destacar a luta pela demarcação de terras indígenas. Podemos justificar a centralidade dessa luta a partir de dois elementos: em primeiro lugar, a demarcação de terras e a conquista de autonomia sobre ela garante o espaço para inúmeros grupos terem condições de produzirem a própria subsistência de maneira relativamente livre das formas de exploração que existem no capitalismo. Em segundo lugar, sabe-se que os territórios indígenas tendem a ser espaços que ajudam a contrabalancear a exploração e destruição do meio-ambiente que tem levado ao colapso climático que vivemos. Ainda que essas duas questões sejam antigas (visto que a exploração de indígenas e a destruição do meio-ambiente possam ser ligadas à chegada dos portugueses na América), é notável que nos últimos 10 anos esse problema tem se mostrado como imprescindível para qualquer um interessado na luta pela emancipação dos povos (seja como lutas para participarmos, para tomarmos como modelo e exemplo ou como pontos de aliança na construção de redes entre diferentes lutas). Esses fatos seriam o suficiente para demonstrar a crescente importância desse grupo historicamente marginalizado.

Não é surpreendente que junto a essa proeminência política dos povos originários, aumente também a consideração do que eles tem a falar. Cada vez mais — seja em meios tradicionais, como o mundo dos livros, ou novos meios, como a internet (de perfis em redes sociais à proliferação de gravações e/ou *lives*) — indígenas (seja enquanto indivíduos ou seja enquanto representantes de um determinado grupo) têm tido um espaço para expôr as razões próprias às suas lutas políticas. Isso certamente não significa que tudo é um mar de rosas. Evidentemente não é possível negar que o racismo histórico que constitui o estado brasileiro continua bastante vivo, que esse espaço

⁹ Algumas publicações recentes como o livro *Por terra e território* (2021), escrito por Joelson Ferreira e Erahsto Felício (da Teia dos Povos) e a coletânea *Terra: antologia afro-indígena* (2023), que reúne uma série de lideranças de movimentos sociais ligados à questões — em sentido amplo — da terra, nos parecem servir de pontapé inicial para uma ampliação do debate aqui proposto que buscaria investigar os impactos e influências do pensamento indígena no campo da ação política.

disponível não é *qualquer espaço*. Mas se compararmos a presença desses grupos no cenário e no discurso público dez anos atrás, é notável como as coisas têm mudado.

Essa maior aparição recente, porém, não deve nos confundir. Ainda que um aumento da presença possa ser entendido como um fenômeno recente, qualquer olhar sobre a história dos povos indígenas no Brasil consegue notar que há uma lenta construção coletiva de um ator político (sem que se entenda aqui uma unidade homogênea, podemos falar de movimentos multi-facetados, compostos de múltiplas etnias, muitas vezes se utilizando de estratégias diversas) que antecede a irrupção atual ao menos desde os anos 70 (com especial destaque para as conquistas na constituinte de 1988). Não seria um exagero dizer que boa parte da força que existe atualmente é um fruto do movimento de organização de indígenas entre si na luta pelos seus direitos a partir daquele momento.

Esse movimento trouxe consigo uma contraparte no âmbito discursivo. Se olharmos para uma disciplina como a antropologia, porta de entrada privilegiada para o pensamento ameríndio (e de povos originários em geral, ao redor do mundo) no mundo universitário, encontramos uma história conturbada. Começando sua história no século XIX dividida entre o ímpeto emancipador solidário de Lewis Morgan e a empresa colonial da antropologia britânica, levou algumas décadas para que a antropologia conseguisse construir de maneira crítica práticas investigativas que não inferiorizam grupos e povos que eram seu objeto de estudo. Esse movimento, que de maneira abreviada apenas mencionamos aqui, parece inclusive um efeito inevitável (embora com uma demora suficiente para desfazer preconceitos arraigados) do próprio contato necessário para realizar investigações antropológicas. O tipo de contato que a antropologia demanda, a convivência contínua, a atenção ao outro, parecem conter nelas mesmas um caminho para tratar os próprios males coloniais que durante tanto tempo financiaram seu desenvolvimento. Sem me alongar aqui, suficiente dizer, porém, que já a partir dos anos 50 e 60, a obra de Lévi-Strauss aparece como um ponto que marca uma inflexão na disciplina. Uma obra como *O pensamento selvagem* (um título que funcione talvez melhor se o entendemos como um contraste irônico com o “A mentalidade primitiva” de um Lucien Lévy-Bruhl, escrito nos anos 20) cataloga de maneira incansável a racionalidade inerente às práticas de inúmeros grupos costumeiramente compreendidos como irracionais ou estúpidos. No lugar, portanto de uma compreensão de nativos como pessoas sem pensamento, Lévi-Strauss abre às portas para que a antropologia estude não apenas o comportamento e as práticas de um grupo (o que pode facilitar sua dominação), mas a própria forma como há pensamento e racionalidade em suas práticas. A novidade da antropologia lévi-straussiana pode se tornar mais inteligível se diferenciamos “pensamento” de “mentalidade”. Enquanto a mentalidade pode ser entendida como um conjunto de formas de se situar na realidade que podem ser reduzidas ao contexto no qual um grupo se insere e ao que é possível naquelas circunstâncias, o pensamento se referiria àquelas ideias que surgem entre um grupo e que abrem possibilidades para além daquela situação. Atentar para a mentalidade de um grupo seria se restringir à maneira como suas relações se reproduzem em indivíduos — e muitas vezes são expressas discursivamente

sob formas de clichês, repetições que meramente confirmam o *status quo* de uma situação. Ao se atentar para a capacidade de pensar de um grupo, estamos atentando para dimensões problemáticas da realidade (ou seja, aquelas em que há de fato desafios e demandas que não possuem respostas prontas ou que podem ser reaproveitadas). Assim, no caso do pensamento nos vemos diante da maneira como esse grupo (independente de isso se dar em um, muitos ou no todo de um grupo) sintetiza a sua situação de modo que outros horizontes de ação se tornam possíveis diante de determinado impasse. No caso do pensamento indígena, uma das formas mais habituais de se pensar a própria situação é o mito. Como diz Lévi-Strauss, este não é uma mera “história de origem”, mas é também, sobretudo, uma “solução imaginária para contradições reais.”

Esse gesto Lévi-Straussiano é redobrado por uma certa geração de antropólogos que o sucede. Além de uma compreensão da racionalidade das práticas, passas-se, a partir dos anos 80 e 90 (num movimento que — no tempo do vôo noturno da coruja — acompanha a consolidação política de grupos indígenas aqui no Brasil) a levar em consideração o próprio pensamento produzido pelos indígenas para compreenderem eles mesmos suas práticas. Aqui no Brasil, podemos destacar Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, dois antropólogos fundamentais para uma renovação global da antropologia, sobretudo a partir da construção do conceito de “perspectivismo”, que seria antes de tudo o “ponto de vista indígena sobre o ponto de vista”. O que nos interessa aqui no momento, porém, é essa novidade: no lugar de simplesmente descrever os hábitos, essa antropologia recente tem se ocupado cada vez mais de abrir as portas na universidade para um pensamento pensado pelos próprios indígenas.¹⁰

Não é de surpreender (e aqui de fato falamos de um fenômeno mais recente, já nas datas que mencionamos acima) que a culminação desse processo seja que os próprios povos originários passem a também ter a sua voz dentro das universidades. Encontramos isso em várias frentes. No âmbito político podemos destacar livros como *A queda do céu* co-escrito pelo líder yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert. Na esfera literária, os trabalhos de Daniel Munduruku, objetos de reflexão em *O banquete dos Deuses*, consolidam uma presença constante (porém invisibilizada) dos povos originários na arte nacional. Por fim, podemos mencionar a presença na própria universidade (sem dúvida como resultado também de uma expansão do acesso à universidade durante os governos do PT) de indígenas como João Rivelino Barreto¹¹, Eloy Terena¹² e Célia Xakriabá¹³ que, na condição de antropólogos, acabam por

¹⁰ O último giro dessa porca, cabe apontar, talvez sejam os antropólogos-militantes que tem o material etnográfico/antropológico como “resíduo” produzido no contexto de uma luta política no contexto de demarcação de terras indígenas. Cf. MOLINA, 2017 e SANTOS, 2021.

¹¹ Cf. BARRETO, 2022.

¹² Cf. AMADO, 2020.

¹³ Cf. CORREA, 2018.

radicalizar esse movimento de entrada do pensamento ameríndio na universidade na medida em que eles próprios assumem a condição de porta-vozes de seu pensamento.

Não é, portanto, por acaso, que acredito que o “pensamento ameríndio” surja agora como âmbito que devemos levar a sério na instituição universitária da filosofia. A presença de indígenas nesse espaço¹⁴, produzindo inclusive material acadêmico de ponta, é apenas a figura mais recente de uma maior participação (de maneira autônoma e não como grupos dominados) dos indígenas no espaço público nacional. A consequência dessa presença é que, felizmente, não podemos mais como instituição ignorar a contribuição dos povos originários para a filosofia.

Dito isso, podemos agora nos perguntar: mas e a filosofia universitária com isso? O caminho parece evidente. Se repetirmos o movimento da antropologia, se o pensamento ameríndio (em suas inúmeras variações e unidades) nos interpela, o que nos cabe enquanto filósofos conectados à universidade é levá-lo a sério. A questão é que “levar a sério” implica em alguma medida termos alguma clareza sobre o que entendemos por filosofia. Há uma discussão longa que não posso me estender aqui, então peço perdão pelo esquematismo¹⁵, mas se olharmos para o cenário atual, sobretudo nas universidades (onde, para bem ou para mal, acontece boa parte daquilo que é compreendido como filosofia), não me parece exagero dizer que existem duas tendências filosofantes básicas na filosofia universitária contemporânea¹⁶.

A primeira é aquela do historiador da filosofia: de maneira simplificada, este busca compreender um sistema filosófico, geralmente de um autor, seja apelando para elementos internos ou externos (sejam discussões filosóficas ou condicionantes materiais). Clássicos ou esquecidos, contemporâneos ou antigos, figuras dominantes ou simplesmente marginalizadas, não importa (geralmente por questões de classe, gênero e raça). O que parece unificar essa atitude é o desejo por oferecer um testemunho de um pensamento (ou de uma tentativa de pensar algo). Assim, neste caso “levar a sério” o pensamento ameríndio implicaria estudá-lo como se estuda outros pensadores da história da filosofia. Trata-se portanto de construir um sistema, ou de entender um conceito, ou de ser capaz de explicar os contextos que condicionam um determinado pensamento¹⁷.

Algumas questões terão que ser abordadas: como lidar com uma tradição predominantemente oral? Como lidar com a ausência de “autores” no sentido moderno?

¹⁴ Algo inclusive visível quando olhamos o aumento quantitativo de sua presença: com um aumento de 374% entre 2011 e 2021 (BOND, 2023).

¹⁵ Cf. SALDANHA, 2020.

¹⁶ Um dilema semelhante pode ser encontrado nas discussões sobre como lidar com a filosofia chinesa, mas substituindo os antropólogos pelos sinólogos (e também fazendo todas as transformações necessárias que essas transformações implicam). Para uma análise desse problema semelhante (porém não idêntico) cf. JIANG, 2021, p. 1-34 e MOELLER, 2022.

¹⁷ Destaca-se aqui o trabalho de Marco Antonio Valentim, um dos pioneiros na abertura para o pensamento ameríndio na filosofia universitária nacional. Seu livro *Extramundandidade e sobrenatureza* (2018) contém inúmeras análises que são representativas desse caminho historiográfico que descrevemos aqui.

Algumas discussões sobre a diferença entre estudar “um povo” e “um indivíduo” terão que ser empreendidas. Nada disso é necessariamente impossível ou mesmo inédito para historiadores da filosofia. O que há de inédito talvez, e que implique a criatividade desses futuros “historiadores da filosofia” serão suas tentativas de demarcar o conteúdo “doxástico” do conteúdo “filosófico”. Afinal, como é fácil reconhecer (sem sermos capazes de diferenciar!) que não é a toda hora que filosofamos, somos sempre constringidos (muitas vezes a contragosto e de maneira provisória) a estabelecer fronteiras entre o que consideramos e o que não consideramos filosófico. Sabe-se que esse tipo de demarcação é fonte privilegiada para reproduzir situações de subalternidade, mas gostaria de, com um pouco de boa fé, considerar aquelas situações, tão presentes nos estudos de história da filosofia em que as diferentes demarcações produzem imagens de filósofos bastante diferentes. Um exemplo clássico é o problema de como ler a obra de Platão. Devemos considerar o estilo como parte da filosofia ou não? Devemos considerar os diálogos como um todo ou como separados? Devemos acreditar que Sócrates é o porta-voz de Platão ou não? Independente da resposta para cada uma dessas questões, elas aparecem como desafios que o historiador da filosofia precisa enfrentar. Aquele que abordar material proveniente de fontes indígenas terá, portanto, que lidar com uma série de novos problemas que nem sempre são habituais para o historiador da filosofia¹⁸: como decidir em uma etnografia o que é um conteúdo filosófico? É possível diferenciar entre mitos com tendências mais poéticas e tendências mais reflexivas (ou não há esse tipo de diferença)? Como diferenciar entre a fala de um (ou mais) indivíduos e o pensamento de um povo ou grupo? O que fazer se o indivíduo ocupa uma posição singular na organização social de um grupo? Essas questões, como dito, serão o espaço de invenção dos historiadores da filosofia — com auxílio e colaboração indispensável dos antropólogos e etnógrafos, que são aqueles nas universidades que possuem mais ferramentas para lidar com esse campo de questões, ainda que o “objeto disciplinar” dos antropólogos seja diferente daquele dos historiadores da filosofia¹⁹. E de especial importância, já que sabemos que, ao menos no mundo universitário em que nos encontramos, a capacidade de transmitir tradições por meio da história da filosofia é um dos principais mecanismos que garantem a força e sobrevivência de uma determinada filosofia. É por meio dos historiadores da filosofia que conseguimos evitar certas armadilhas ou compreensões redutoras na hora de interagir com nossos antepassados de maneira menos ingênua .

¹⁸ Embora, seja importante ressaltar, elas não deixam de ser abordadas por filósofos preocupados em pensar a filosofia de tradições orais africanas. Para um apanhado de algumas posições sobre o tema cf. HOUNTONDJI, 1996; WIREDU, 1996; APPIAH, 2007.

¹⁹ “Objeto disciplinar” é o termo elaborado por Jiang para distinguir o produto de trabalho do sinólogo (que está preocupado com as camadas de constituição dos textos clássicos da tradição chinesa) do dos filósofos (que estão ocupados com o texto tal como foi recebido e interpretado conceitualmente por uma certa tradição), conforme as demandas de cada disciplina. Isso fica claro se pensarmos, por exemplo, textos como o *Daodejing*, ou o *Zhuangzi*, que ao mesmo tempo tem uma múltipla composição atestada (problema sinológico) e também são recebidos e objetos de reflexão como uma obra que é passível de ser recepcionada (e foi) como possuindo uma coerência filosófica. Cf. JIANG, 2021.

A segunda tendência básica do filosofar atual é aquela que geralmente é entendida (sobretudo para os de fora) como a tradição anglófona analítica²⁰, mas que certamente não deixa de ser compartilhada por alguns “filósofos continentais” que não se consideram simples historiadores. Independente do tema, da tradição que se herda, o que importa aqui é que há um filosofar no presente. A fim de diferenciá-lo do historiador da filosofia mas de evitar tomá-lo como um modelo genérico, chamemo-los de “filósofos do presente”. Esses filósofos do presente geralmente têm referentes bem claros (científicos, políticos, estéticos) que impõem problemas. Esses problemas, por sua vez são tratados por meio de argumentos²¹ que tem como objetivo aproximar o ponto de vista de um interlocutor com o seu. Nos casos em que o interlocutor já concorda com a posição — ou em que o próprio filósofo do presente escreve algo para entender melhor o que pensa — esse argumento tem como objetivo dar razões que fortalecem o valor daquele conceito (ao detalhá-lo, expôr seus limites, investigar o que se pode derivar deles, compará-lo com outros conceitos que propõe outros recortes).

Assim, “levar a sério” o pensamento ameríndio nesse caso seria considerar, avaliar e pensar a partir das ideias que nos são apresentadas. Assim, como o historiador da filosofia, também aqui será necessário lidar com o problema da demarcação (mais uma vez será preciso levar essa demarcação na boa fé, de modo produtivo). O que se fará é tomar as teorias ameríndias (que, como vimos, tem tido cada vez mais destaque na literatura antropológica recente) como objeto de análise e/ou confronto. Diferente do historiador da filosofia, o objetivo do filósofo do presente não é simplesmente “conhecer”, mas construir ou fortalecer uma posição positiva. Assim, deve-se considerar, por exemplo, uma forma de pensar o corpo, ou de se considerar a relação entre humanos e animais, avaliar os diferentes argumentos, raciocínios, as estratégias de persuasão — ou, se quisermos ser pragmatistas, as consequências de adotar tal ou tal conceito. Podemos imaginar duas atitudes do filósofo do presente diante do pensamento ameríndio. Este pode ser tanto um material que faz pensar, que lhes dá argumentos, ideias, noções que ou ajudam a levar a cabo um determinado projeto filosófico (a construção de um sistema, a reflexão sobre determinado problema)²² ou que acabam determinando seu

²⁰ Certamente precisamos diferenciar aqui entre uma “cultura de filosofia analítica” que recobre um espaço maior (pela sua capacidade de formar boa parte das bases do que entendemos por vida universitária filosófica atualmente) do núcleo histórico geralmente identificado por filosofia analítica (e que passa por alguns nomes como Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Quine, etc).

²¹ A definição de argumento é complicada. Caberia no entanto considerar aqui de maneira plástica esse termo, visto que o que importa é que esses filósofos tem como objetivo convencer alguém sobre alguma posição. O argumento não será necessariamente de ordem dedutiva, indutiva ou dialógica. Muitas vezes trata-se de apresentar posições cuja consistência interna deve servir como convencimento. Em alguns casos, o convencimento se dá por fins estéticos. Em outros tantos, haverá um apelo para ideias e conceitos da história da filosofia que nos podem auxiliar a compreender determinados problemas. O que me parece central, porém, é que se tem o objetivo de produzir um efeito no interlocutor em que ele, idealmente, muda de posição após o contato com um texto/apresentação/ideia. Para uma análise detida sobre o problema do argumento dedutivo na filosofia cf. DUTILH NOVAES, 2020.

²² Cf. DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2015; COSTA, 2019; BENSUSAN, 2017; TIBLE, 2022.

próprio projeto filosófico como um todo à luz da particularidade do que se encontra no pensamento ameríndio²³. Evidente que entre esses dois caminhos o princípio do terceiro excluído não se aplica. O que importa, porém, é que uma relação produtiva é construída com o pensamento ameríndio. Neste caso, portanto, a atividade filosófica promovida pelos filósofos do presente permite que o pensamento ameríndio ingresse no mundo institucional universitário da filosofia como um pensamento que é mais do que capaz de contribuir com discussões atuais. Esse gesto é fundamental, já que ele permite que o pensamento ameríndio seja algo que ajude a pensar mais.

Ainda que os devidos cuidados possam e devam ser tomados na hora de abordar certos materiais, é importante ressaltar que para o filósofo do presente não há diferença entre “pensamento atual” e “pensamento contextualizado ou histórico”. Se houver algo a pensar em determinado *corpus* (seja algo retirado das mais diversas fontes), será algo que estimule o pensar justamente por não ser constrangido pelo seu contexto²⁴. Ou seja, tratar filosoficamente o pensamento ameríndio é atentar para os momentos em que eles nos forçam a pensar a despeito de não estarmos inseridos no contexto em que ele foi produzido. Isso não é um gesto trivial. Ainda que o trabalho do historiador da filosofia seja fundamental para que sejamos capazes de compreender as balizas que permitem ler uma obra (e muitas vezes o que não podemos ler nelas), a história da filosofia não se esgota no contexto (seja como for que se entenda o contexto) — caso contrário teríamos que aceitar que a própria delimitação do contexto nos exclui dele ao tornar uma filosofia impensável por nós. Assim, numa tensão produtiva com os historiadores, os filósofos do presente nos auxiliam a tratar o pensamento ameríndio com a liberdade e autonomia que costumamos tratar as obras que nos fazem pensar junto com elas.

O desafio aqui, para além dos já mencionados, é tratar o pensamento ameríndio com o devido respeito. Isso significa não atribuir nem de mais nem de menos a ele. Podemos dizer que devemos evitar considerá-lo como simples instância de exceção, como contra-exemplo inconsequente que só bloqueia a capacidade de pensar certos problemas. O problema não é que ele não possa servir de contra-exemplo, mas que seu papel seja reduzido a isso, a um simples *catálogo de diferenças* que nos impeça inclusive

²³ Cf. VALENTIM, 2018. Ainda que este trabalho tenha uma natureza predominantemente historiográfica, o percurso geral do livro é um registro da mudança que o contato com o pensamento ameríndio efetuou no pensamento do autor (algo que se torna mais visível quando se acompanha seu trabalho posterior, sobretudo aquele que se concentra na análise da cosmologia venusiana de Lucrecio). O trabalho de Tible talvez possa ser incluído aqui.

²⁴ Essa me parece uma questão fundamental, já que a estranheza do discurso filosófico é que sua historicidade não implica um prazo de validade. Se a filosofia é um discurso tão particular é que ela não caduca, que suas verdades (ou as questões que ela traz) podem ser reativadas (muitas vezes sem que seja inclusive necessário conhecer o contexto para ser tocado por algo que aquele texto é capaz de produzir em que o lê). Ainda que possa parecer algo contrário às normas atuais da filosofia acadêmica-universitária (sobretudo a partir de alguns padrões historiográficos elaborados nos últimos 80 anos), o fato é que não saber o contexto de uma determinada filosofia nunca impediu que outros pensamentos interessantes fossem extraídos dela. Há algo aqui sobre o erro criativo, mas não acredito que isso resolva completamente o problema. Para um tratamento inicial e parcial desse assunto, cf. as lições de Hegel da *Introdução à história da filosofia* (2006).

de construir algo junto a ele. Deve-se também evitar tomá-lo como solução idealista para todo e qualquer problema. Tomar as teorias ameríndias (seja quais forem) como conceitos que podem ser associados a qualquer problema ou que podem nos ajudar a resolver qualquer impasse acaba nos colocando perigosamente perto de um ecletismo empobrecedor. Ao conectar esses conceitos com tudo somos levados a perguntar o que de fato esses conceitos estão tentando tratar ou delimitar. De certa forma é como se superdimensionar esses conceitos fosse uma forma também de esvaziá-lo de sua capacidade de nos ajudar a pensar (sejam nossos problemas, sejam novos problemas).

Vê-se, então, que esses esquemas constroem uma dualidade que não se resolve facilmente. O ingresso do pensamento ameríndio nas universidades é mais fácil do ponto de vista da história da filosofia pela maneira como ela produz um objeto transmissível, compreensível e integrável nas estruturas da instituição filosófica universitária. Por outro lado, essa forma corre o risco de engessar aquilo que se estuda, construindo um cordão de isolamento que paradoxalmente nos mantém afastado daquilo que é introduzido na universidade. Se a filosofia é, independente de grandes definições, uma construção no e por meio do pensamento, este é um caso em que ficamos restritos apenas a realizar historiografia. No que diz respeito aos filósofos do presente, estes têm o mérito de conseguir tratar o pensamento ameríndio como algo construtivo. Pensa-se a partir deles, junto com eles. O problema é que os riscos do ecletismo ou contra-exemplismo assombam. Nesse caso, o remédio para isso é justamente a história da filosofia, que em seu ímpeto por compreender aquele pensamento de maneira contextualizada acabam nos fornecendo balizas mínimas para sua eficácia conceitual (além de nos ajudar a compreender esse pensamento, a historiografia pode nos ajudar também a melhor delimitar os problemas que um pensamento busca resolver)²⁵.

Esse problema me é particularmente interessante, e nos permite inclusive saltar um pouco para além do esquema que fiz há pouco para o ponto de vista que é capaz de descrevê-las. Se na média encontramos aquelas duas tendências, podemos também dizer que há uma terceira tendência que me parece oferecer uma forma mais produtiva de abordar o pensamento ameríndio e de dissolver a tensão instaurada (justamente por preservar os aspectos positivos de cada uma). Por razões que ficarão claras mais adiante (ou que podem já ter sido previstas pelo leitor), chamaremos essa perspectiva de materialista. Ainda que seja um termo bastante carregado, com uma longa e confusa história, me refiro aqui à uma certa forma de olhar para a relação entre prática e pensamento que evita sobredeterminar um dos pólos dessa relação a partir de seu outro²⁶.

²⁵ Para um esboço do conceito de “eficácia conceitual” a partir do trabalho de François Jullien cf. SALDANHA, 2018, p. 313-353.

²⁶ Encontramos uma expressão sintética dessa posição materialista na terceira tese de Marx contra Feuerbach: “A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica*.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 533). Ainda que esse materialismo se apresente de maneira

Em termos metodológicos isso significa que será preciso ter atenção tanto com os pensamentos que emergem a partir da prática, como também para a maneira como um pensamento permite a prática aparecer de outra forma. No lugar de uma simples ação naturalizada ou essencializada que sustenta nossas ideias, o pensamento permite olhar para a prática como contingente e como efeito de determinadas construções que se elaboram dentro de um mundo²⁷. Sem reduzir completamente o pensamento a uma prática (isto é, tomando-o como totalmente explicável a partir de um contexto), ou descolando-o da prática (de modo a existir de maneira atemporal), o objetivo é fazer o pensamento aparecer aqui como inseparável de seu solo prático. Para tanto, acredito que é preciso preservar tanto o caráter contextual que delimita os problemas das teorias ameríndias ao mesmo tempo que a capacidade de ser interpelado pelo pensamento ameríndio de uma forma que aquilo que produzimos nesse contato seja legítimo. Como fazer isso sem simplesmente ignorar os conflitos que essas duas posições implicam?

Algumas anedotas podem nos ajudar a nos aproximarmos do que nos interessa. A primeira delas é a parábola antilhana recontada por Lévi-Strauss. Conforme diz,

[n]as Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para pesquisar se os indígenas possuíam ou não uma alma, estes empenhavam-se em imergir brancos prisioneiros a fim de verificar, por uma observação demorada, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação. (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 343)

O que temos concentrado nessa pequena história não é simplesmente um desencontro entre dois grupos com hábitos e práticas diferentes. Repetindo o que já foi bastante dito e reelaborado pelos comentários a esse trecho, temos, acima de tudo, diferentes teorias sobre o que nos faz humanos. Enquanto os espanhóis entendem que o elemento diferencial da humanidade está na posse de uma alma, para os indígenas antilhanos é o corpo que marca a singularidade do humano. Não se trata, porém, de arbitrar entre essas duas opções, mas de compreender que ambos os grupos operam segundo teorias divergentes. Sem a compreensão dessa divergência teórica, não conseguimos dimensionar o desencontro de perspectivas.

Desencontro esse que parece se intensificar quando retomamos a parábola clássica da onça que bebe cerveja recontada por Viveiros de Castro. Como relata o

bastante simplificada aqui, podendo ser complexificado e ampliado em inúmeros pontos, acreditamos que ele contém o essencial da tradição que nos influencia.

²⁷ O que não implica que todas as dimensões dessa construção estejam sob o controle dos agentes.

antropólogo, para uma série de grupos indígenas é possível subscrever uma teoria perspectivista. A partir dela concebe-se que

[c]ada espécie se vê como encarnando a autêntica humanidade, em sua forma corporal e em seus hábitos. O que as onças comem é visto por elas como alimento humano. Por exemplo, quando lambe o sangue de uma presa abatida na floresta, a onça não vê esse líquido como sangue cru, mas como cerveja feita de mandioca fermentada. Como os humanos não bebem sangue mas cerveja de mandioca, as onças, sendo humanas em seu próprio departamento e de seu ponto de vista, experimentam esse líquido que emana do corpo de sua presa despedaçada como uma boa cerveja de mandioca, servida numa cabaça cuidadosamente limpa e ornamentada. Em outras palavras, cada espécie se vê sob a espécie da cultura. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 95)

Vemos que a coisa se complica. Ainda que a primeira parábola ateste um desencontro, trata-se ainda de um desencontro comensurável. Sob certas condições é perfeitamente imaginável para um ocidental que ele adote ora uma posição que privilegia o corpo ora uma que privilegia o espírito como marcador de humanidade (encontramos inclusive ao longo da história da filosofia ocidental inversões sobre isso com frequência). Por outro lado, imagino que para boa parte dos “ocidentais modernos” (ou “naturalistas”, para tomar um termo do antropólogo Philippe Descola²⁸), que operam a partir de uma divisão da realidade entre natureza e cultura, seja inconcebível aceitar a teoria perspectivista ameríndia descrita por Viveiros de Castro. Rapidamente, portanto, ela seria reduzida a uma “crença” — termo, que como sabemos, utilizamos para atribuir aos outros ideias que jamais poderíamos conceber e que no entanto aceitamos que eles sustentem²⁹. Esse caminho nos está bloqueado pois aquilo que queremos fazer é dar seguimento à novidade do gesto da recente etnologia sul americana. Visto que o nosso imperativo é “levar a sério” o pensamento ameríndio devemos pois evitar qualquer redução do pensamento a uma crença ou, como falamos anteriormente, a uma simples exposição de uma mentalidade que apenas repete o *status quo* de uma situação. Isso significa que mesmo nessa terceira via estamos impedidos de dizer que essa posição é uma simples crença (e por isso irracional).

Acho importante, porém, atentarmos para um elemento desse “reflexo” que aparece em alguns de nós: este reflexo que se recusa a conceber que faça qualquer sentido acreditar que “onças são humanos para elas mesmas e que nós somos porcos-selvagens para elas”. Quando olhamos para isso tem uma razão para alguns de nós acharmos isso

²⁸ A partir de agora, para facilitar, irei opor quando for o caso os pensadores ameríndios aos pensadores naturalistas. Cf. DESCOLA, 2023.

²⁹ Cf. PFALLER, 2014.

esquisito: não faz o menor sentido conceber as onças como seres que participam de uma ideia de humanidade. As onças que nós encontramos (para os que as encontram), inclusive, estão literalmente *confinadas* (geralmente em jaulas), isoladas em ambientes artificiais³⁰. Assim, não há muita chance de encontrarmos uma onça no nosso dia a dia. Inclusive, boa parte do nosso encontro com animais é mediado por relações de propriedade (no caso dos bichos de estimação) ou de mercado (no caso da comida que consumimos, que é comprada). Existem alguns animais selvagens que encontramos, mas certamente esse encontro já é mediado pelas relações de propriedade (daí geralmente serem entendidos a partir da oposição entre domesticados e não-domesticados). É por isso que acredito que o reflexo de acreditar que a teoria ameríndia é algo sem sentido não é totalmente equivocado. De fato, para alguém que vive uma vida urbana e que recorta o mundo de maneira naturalista, é um tipo de teoria que se conecta com muito pouco que existe em sua realidade. É por isso que acredito que a tendência de querer reduzir a teoria perspectivista a uma crença me parece, pois, uma resposta natural que exprime uma diferença de modos de vida.

Por outro lado, no mundo daqueles que produzem essa teoria perspectivista, a onça é um ator relevante (assim como outros animais selvagens). Entre os citados, o modo de relação privilegiado com os animais não é a compra nem a propriedade (embora exista, claro), mas a caça. Sem entrar em detalhes, pode-se diferenciar esses dois modos a partir das relações que estabelece-se com o meio. A compra geralmente se desenvolve a partir de uma relação *extrativa* com a natureza. Esta é encarada como recurso disponível, que é transformado em mercadoria por meio do trabalho. Esse trabalho inclui os animais no circuito de mercadorias. Ainda que a caça possa ter uma relação com o mercado (como mais um mecanismo de extrativismo), a caça de subsistência opera em outra dinâmica.

De um lado há certamente toda a disciplina envolvida na construção do caçador, as habilidades que ele deve cultivar, as técnicas que deve aprender. Mas há também uma relação com o próprio ambiente. A caça de subsistência não pode desequilibrar demais os ciclos naturais de uma região. Enquanto a relação extrativista do ambiente tende a exauri-lo, esgotá-lo, a prática de subsistência que é central (materialmente e culturalmente) para a vida de muitos povos indígenas (embora isso esteja cada vez mais ameaçado) tem como objetivo garantir a reprodução da vida de um determinado grupo. Assim, a relação que se estabelece com o ambiente é certamente mais delicada e exige mais cuidados.

Encontramos ênfase na importância da disciplina do caçador presente nos comentários de Davi Kopenawa sobre sua iniciação enquanto xamã em *A queda do céu*. Antes de apontar para essa conexão, precisamos fazer um comentário preparatório. Como afirma Kopenawa, ser um xamã implica chamar e fazer descer as imagens do seres das florestas:

³⁰ O que não deixa de remeter, como lembra Lévi-Strauss, à maneira como algumas formas de racismo se desdobram de uma certa maneira de diferenciar animais e humanos. Cf. LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 53.

Os xapiri são as imagens dos ancestrais animais yarori que se transformaram no primeiro tempo. (...) Todos os seres da floresta possuem uma imagem utupë. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. São elas que, ao se tornarem xapiri, executam suas danças de apresentação para eles. São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! São como fotografias destes. Mas só os xamãs podem vê-las. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 111-116)³¹

Vê-se nesse trecho que a reflexão sobre os *xapiri*, “o verdadeiro centro interior dos animais que caçamos”, e seu caráter imagético, visto que “todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*”, ocupa um lugar central no pensamento yanomami de Davi Kopenawa. É possível se aproximar dessa reflexão conforme o esquema apontado acima. Num primeiro momento, essas ideias podem ser tomados como ocasião para uma reflexão ontológica (a partir do estatuto desses seres)³² ou metafilosófica (se considerarmos a singularidade da “imaginação conceitual” de Kopenawa)³³. Haveria aqui, portanto, uma postura que privilegiaria a operação historiográfica. Outro caminho possível, adotado pelos filósofos do presente, seria entender as os recursos que um pensamento filosófico que pensa os *xapiri* pode trazer para uma tradição eurocêntrica³⁴. Nesse caso a ênfase estaria não apenas no que é pensado por Kopenawa, mas o que pode ser pensado a partir desse contato com seu pensamento. Conforme dito acima, porém, haveria um terceiro caminho possível.

Se atentarmos para a iniciação de Kopenawa, podemos encontrar uma conexão entre a disciplina da caça e a capacidade de ver os *xapiri*:

Se os rapazes começarem a copular cedo demais, os espíritos não virão dançar para eles. Ficam enojados com o seu cheiro de pênis e os consideram sujos. Não vêm mais visitar seus sonhos. Do mesmo modo, detestam os jovens caçadores que comem

³¹ Conforme diz Bruce Albert em nota: Todo ente possui uma “imagem” (*utupë a*, pl. *utupa pë*) do tempo das origens, que os xamãs podem “chamar”, “fazer descer” e “fazer dançar” enquanto “espírito auxiliar” (*xapiri a*). Esses seres-imagens (“espíritos”) primordiais são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos.” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 610). Com relação aos *yarori*, cabe remeter a essa outra nota de Albert: “Portanto, *yarori* (pl. *pë*) designa ao mesmo tempo os ancestrais animais mitológicos (os “pais dos animais”, *yaro h^wiie pë*) e suas imagens (*utupë*) tornadas entidades xamânicas (*xapiri*).” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 621).

³² cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006

³³ cf. VALENTIM, 2018, p. 213-238.

³⁴ No que diz respeito ao problema do colapso climático e a possibilidade de um pensamento que permita se contrapor ao antropocentrismo moderno cf. COSTA, 2019, p. 191-205.

suas próprias presas. Estes também não sonham. Assim é. Os xapiri preferem os meninos que crescem sem olhar para as mulheres.

Quando se é jovem, o bom é andar sempre na floresta. É ruim ficar pensando o tempo do em mulheres e em comer suas vulvas. É deplorável passar as noites Quando se é jovem, o bom é andar sempre na floresta. É ruim ficar pensando o tempo todo em mulheres e em comer suas vulvas. É deplorável passar as noites a desejá-las a ponto de atravessar a casa engatinhando para encontrá-las às escondidas em suas redes. Melhor preocupar-se em ser bom caçador, sempre ficando atento à caça na floresta. Só desse modo um rapaz pode agradar aos espíritos, que então virão a ele por pensar que ele lhes pertence. Assim, mais tarde, estarão dispostos a dançar para fazer dele um xamã.

Foi o que me aconteceu quando era menino. Cresci passando meu tempo na floresta e foi assim que comecei, pouco a pouco, a ver os xapiri. Ficava concentrado na caça e, durante a noite, as imagens dos ancestrais animais se apresentavam a mim. Seus enfeites e pinturas brilhavam de modo cada vez mais nítido em meus sonhos. Podia também escutá-los quando falavam e quando gritavam. Esse tipo de coisa acontecia muito às crianças dos nossos maiores, no tempo em que os brancos ainda estavam longe da nossa floresta. Mas, desde que eles se aproximaram de nós, os meninos e os rapazes não são mais como éramos antigamente. Hoje, é comum terem medo do poder da yãkoana. Temem morrer e às vezes chegam a mentir para si mesmos, pensando que um dia poderão virar brancos. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 95)

Vê-se nesse trecho como os *xapiri* aparecem e se mostram disponíveis para aqueles que possuem uma certa disciplina da caça.³⁵ Nem se ocupar de mulheres (que substituiria o tempo da caça na floresta), nem também comer a própria presa (visto que nesse contexto a caça é compartilhada socialmente). Aquilo que faz com que se permita ver “pouco a pouco” os *xapiri* é justamente a persistência na caça. Essa conexão não é casual, visto que, como se viu, os *xapiris* são as imagens dos animais ancestrais, sendo “o verdadeiro centro” dos animais que caçados³⁶. Assim, pode-se dizer que a atenção e abertura produzidas pela própria disciplina da caça é aquilo que permitiria se aproximar do “verdadeiro centro” dos animais caçados. Esse trecho parece essencial por conectar explicitamente uma certa forma de conceber o mundo (no qual os *xapiri* tem um papel

³⁵ “Essa triangulação ontológica entre ancestrais animais (*yarori pë*), animais de caça (*yaro pë*) e imagens xamânicas animais (também *yarori pë*) constitui uma das dimensões fundamentais da cosmologia yanomami.” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 621) Cf. VALENTIM, 2018, p. 213-238

³⁶ “As imagens que fazemos descer e dançar como *xapiri*, por outro lado, são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior. Os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje.” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, 2015, p. 117)

central³⁷) com as demandas práticas da reprodução da vida (a disciplina própria da caça descrita por Kopenawa). Essa relação entre caça e abertura espiritual é reforçada quando Kopenawa pontua a centralidade do sonho nessa dinâmica:

Se os xamãs mais velhos de minha casa não me tivessem feito beber o pó de yãkoana, eu não teria sido capaz de matar minha primeira anta quando ainda era bem novo e, uma vez adulto, não teria jamais vindo a ser bom caçador. Sim, é verdade, matei minha primeira anta sozinho, e mal tinha chegado à adolescência! Tudo porque eu já tinha visto em sonho a imagem desse ancestral animal. Assim foi. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 98)

A sequência que se observa no primeiro parágrafo indica uma ordem bem clara: primeiro há uma visão da imagem ancestral de uma anta no sonho (estimulada pela iniciação xamânica) e, em seguida, Kopenawa, adolescente, consegue matar uma anta sozinho. Um pouco mais adiante, encontramos um comentário que nos parece complicar um pouco essa aparente relação linear.

Meu padrasto aproveitou para me dizer que eu tinha feito bem em abandonar minha presa na floresta. Ensinou-me que, quando se mata uma anta, é melhor não tocá-la e nem mesmo respirar seu cheiro. Deve-se deixá-la onde caiu e voltar depois com parentes para trazer a carne. Caso contrário, o caçador que a matou corre o risco de ficar panema para sempre. Depois dessa, matei muitas outras antas. Mas essa foi a primeira mesmo. Eu sonhava sem parar naquela época, por isso me tornei bom caçador. Agora, já não sou tão bom. Trabalhei demais com os brancos na floresta e eles me fizeram comer minhas próprias presas muitas vezes. Isso me fez perder a habilidade na caça. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 99)

Nesse caso o que se vê é que uma capacidade que era inicialmente apresentada como fruto da iniciação — que permitiu o contato com a imagem ancestral do animal caçado — possui também um lastro material: é preciso respeitar certos procedimentos, não tocar, não respirar o cheiro, voltar com parentes. Também é importante que apesar do trecho reforçar a relação entre os *xapiri* e a caça a partir do sonho, ele se conclui com

³⁷ Esses seres não são meros sustentáculos ontológicos do mundo yanomami. Não faltam trechos em *A queda do céu*, que Kopenawa aponta para a importância dos *xapiri* na hora de lidar com certas crises e conflitos. O trecho a seguir é um desses casos, em que se pode observar sua importância nos processos de cura: “É com essas armas que os *xapiri* se esforçam para nos curar. É com suas presas afiadas que os espíritos queixada despedaçam os seres maléficos que se apoderam das imagens das crianças, e com suas mãos habilidosas que os espíritos macaco-aranha desfazem os nós dos laços de algodão que as mantêm presas.” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 130)

um comentário que conecta a capacidade de ser um bom caçador com não estar mais sustentando certos rituais.

Se nesse trecho vemos uma complexificação da sequência linear entre sonho e caça, um pouco mais adiante, em um comentário que discute as diferenças de iniciação entre filhos de xamãs e aqueles sem pais xamãs³⁸, temos uma inversão dessa sequência linear:

*Os filhos de xamã nascem e tornam-se espíritos sozinhos. Seguem o caminho de seus pais. As mulheres da gente das águas yawarioma apoderam-se deles assim que ficam adolescentes para levá-los para sua casa no fundo dos rios. **Contudo, isso só ocorre se tiverem mesmo a floresta no pensamento e passarem a maior parte do tempo caçando, sem prestar atenção nas mulheres. Os espíritos olham os hábeis caçadores com bons olhos. Sabem que eles gostam da caça, que seguem sem descanso as pistas de suas presas e as flecham com habilidade. Assim, andando o tempo todo pela floresta, os rapazes acabam tornando-se outros durante o sono. Começam a sonhar com os xapiri sem parar. Estes os olham e se apaixonam por eles. Dizem a si mesmos: “Queremos descer e instalar nossa casa junto dele! Ele gosta da caça, vamos mostrar a ele nossa dança de apresentação. Quem sabe ele nos quer?”***

*A gente das águas são grandes caçadores. **É por essa razão que se afeioam aos rapazes cujo pensamento se concentra na caça.** Consideram-nos como verdadeiros habitantes da floresta. Por isso suas irmãs gostam de se apoderar de suas imagens para fazê-los se tornar espíritos. Quando são pegos desse modo, os rapazes entram em estado de fantasma. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 101, grifo nosso)³⁹*

³⁸ “Com os filhos de xamã as coisas se passam de outro modo. Eles nasceram do esperma dos espíritos.³⁴ Assim, tornam-se outros antes mesmo de começar a beber o pó de *yākoana*. São os *xapiri* que seu pai tinha que copularam com sua mãe para fazê-los nascer. Por isso, na verdade, eles não provêm do esperma de seu pai humano. É mesmo o xamã quem come a vulva de sua esposa, sim, mas, por intermédio dele, são seus *xapiri* que a engravidam. Assim é.” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 101) Ainda que não seja o objetivo do presente texto, vê-se a centralidade da relação de parentesco na formação do xamã (o que por sua vez aponta para a relevância para as relações de afinidade e da dádiva que constituem formações sociais indígenas).

³⁹ Sobre a gente das águas: “A gente das águas são os filhos, genros, filhas e noras de *Tëpërësiki*, o sogro de *Omama*, que lhe trouxe as plantas que cultivamos em nossas roças. São os donos da floresta e dos cursos d’água. Parecem com humanos, têm mulheres e filhos, mas vivem no fundo dos rios, onde são multidões. São mesmo excelentes caçadores! Percorrem sem trégua seus caminhos na floresta, flechando araras, tucanos, papagaios, pássaros *hëima si* e todos os outros tipos de caça. Porém, jamais comem suas próprias presas. Acham que seria uma coisa assustadora, como nós também pensamos. Antes as oferecem a suas irmãs, que são muitas e muito bonitas. Essa gente das águas mora junto com o pai, *Tëpërësiki*, e também com os espíritos poraquê, sucuri e jacaré. Suas redes ficam penduradas umas ao lado das outras, no seco, como as nossas em nossas casas. São eles que os olhos de fantasma das pessoas comuns veem como peixes.

Vê-se que já não é mais simplesmente o caso do sonho formar o caçador. O sonho que permite ver as imagens ancestrais (“estado de fantasma”) acontece com aquele que já é caçador (“rapazes cujo pensamento se concentra na caça”). Vê-se que qualquer linearidade que se apresentava entre sonhar e caçar se desfaz.

Se o sonho xamânico precisa do caçador, isso talvez nos permita olhar para o estatuto do sonho yanomami de outra forma⁴⁰. Kopenawa descreve o sonho como uma forma de conhecimento.⁴¹ Diferenciando do sonho dos brancos, que é entendido como um sonhar consigo mesmo⁴², sonhar verdadeiramente é sair de si, estar diante de outros: diante de outras imagens⁴³. Nesse sentido, o sonho não é mera fantasia, mas é propriamente “uma das portas de entrada de tudo que é desconhecido, que então passa a ser próximo e fazer sentido.” (LIMULJA, 2022, p. 176) Eles “ampliaram e moldaram sua forma de conhecer no mundo”, visto que, “em um mundo onde tudo pode ser sonhado, nada é novo, ou melhor, o novo é sempre percebido como parte de algo que já foi visto em sonho e que, portanto, já é conhecido de antemão.” (LIMULJA, 2022, p. 176)⁴⁴ Vê-se portanto que a exploração *pelo sonho* prepara a capacidade de pensar e compreender o mundo que se vê na vigília.

Aqui podemos retomar a questão da caça. Conhecer a *imagem* de um animal ancestral que se encontra na floresta, permite *reconhecer* na caça aquele animal em sua verdade (“o verdadeiro centro”). Se ser um bom caçador depende em alguma medida de *conhecer* a caça e o animal caçado, então pode-se dizer que só é possível caçar bem quando se conhece verdadeiramente o animal. Ou seja, quando consegue-se sair de qualquer imagem ou fantasia dele que se tenha, mas que se seja capaz de atentar para a

No entanto, suas imagens também se tornam *xapiri* que os xamãs fazem dançar. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 101-102)

⁴⁰ Nos apoiamos aqui no trabalho de Hanna Limulja sobre sonhos yanomami. Cf. LIMULJA, 2022.

⁴¹ “Kopenawa diz que, quando os Yanomami querem conhecer uma coisa de verdade, eles se esforçam em sonhá-la — e foi assim que ele aprendeu a ver.” (LIMULJA, 2022, p. 52)

⁴² “Como ele [Kopenawa] diz, os *napë pë* [brancos] não sabem sonhar, ou melhor, sonham apenas consigo mesmos, o que em última análise, são equivalentes no pensamento yanomami, pois o sonho que realmente importa é aquele motivado pelos outros (...). Quem sonha apenas consigo nunca sai de si; e, nesse caso, o mundo se torna pequeno demais. Por não sonharem longe, os *napë pë* ignoram os pensamentos de outros povos e lugares e, portanto, não concebem outra forma de pensar capaz de ir além daquela que experimentam.” (LIMULJA, 2022, p. 51)

⁴³ Nem sempre, porém, todos tem a mesma capacidade de “sair de si”. Vê-se que a própria capacidade de conhecer mais está conectada à caça: “Kopenawa conta que as pessoas comuns sonham apenas com coisas próximas: caçadas, pescarias, mulheres que desejam, parentes de outras comunidades, ou com os mortos. Embora a imagem delas saia de seus corpos como a dos xamãs, nunca consegue se afastar muito. ‘Entre eles, apenas os bons caçadores podem sonhar um pouco mais longe’ (p. 462). Em relação aos sonhos dos xamãs, Kopenawa diz: ‘Se os *xapiri* não tivessem o olhar fixado em nós, não poderíamos sonhar tão longe. Apenas dormiríamos como lâminas de machado no chão da casa.’ (p. 463)” (LIMULJA, 2022, p. 47)

⁴⁴ Continua: “Lembro mais uma vez dos sonhos em que so Yanomami viajam a lugares onde nunca estiveram, mas que afirmam conhecer por terem estado *lá* em sonho. (LIMULJA, 2022, p. 176)

sua imagem, aquilo que ele é, atentar à sua verdade. Se conhecer é correlato à sonhar⁴⁵, então o caçador será bom na medida em que também é alguém que consegue sonhar bastante com o outro. Como vimos, porém, essa correlação é reversível, já que “andando o tempo todo pela floresta, os rapazes acabam tornando-se outros durante o sono. Começam a sonhar com os xapiri sem parar”. Se trata-se de uma reversão possível, pode-se dizer também que ser um bom caçador é que faz com que alguém seja capaz de sonhar. Seria possível dizer então que no ato de engajamento com essa prática o indivíduo caçador acaba (a fim de realizar bem sua atividade) por ter que sair de si mesmo: atentar ao outro: àquela sua caça, à floresta em que caça, ao mundo que o cerca, seus ritmos, etc. Nesse sentido, é como se a disponibilidade para o sonho também pudesse ser vislumbrada no talento para a caça.

Mas, como temos insistido aqui: assim como não podemos simplesmente assumir que há uma linearidade estrita entre o sonho (enquanto experiência de conhecimento) e a prática, seu inverso também não procede. Não queremos recair aqui num materialismo vulgar que acredita que o sonho é inteiramente determinado pela caça⁴⁶. Há menções suficientes a uma certa circularidade entre sonho e caça que nos fazem crer, como ressalta a antropóloga Hannah Limulja em sua etnografia sobre sonhos yanomami, que há uma estrutura similar a uma fita de moebius:

As experiências que acontecem durante o sonho podem influenciar os acontecimentos da vigília e vice-versa. Os Yanomami sabem que o que vivenciam nos sonhos é diferente do que experimentam em estado de vigília e vice-versa. (...) [A]quilo que experimentam sonhando é considerado tão importante quanto as experiências da vida desperta. São formas complementares de estar no mundo e de se relacionar com ele. Os yanomami não apenas pensam sobre seus sonhos, eles sonham aquilo que pensam. (LIMULJA, 2022, p. 174)

Nosso objetivo aqui é, portanto, apontar a maneira como é difícil separar um âmbito da práxis (a caça, enquanto uma atividade singular, com suas demandas específicas e particulares) da reflexão relacionada à essa práxis (o sonho, espaço de exploração e conhecimento daqueles mesmos animais que serão em algum momento caçados). Também não podemos deixar de lado que há marcadores sociais suficientes nessa prática que nos impedem de vê-la como mera atividade qualquer. Trata-se de algo ligado à alimentação (o que implica à reprodução vital), mas cujos frutos são

⁴⁵ Cabe aqui remeter ao comentário de Limulja sobre essa correlação: “Na língua yanomami, *-taa* é uma raiz verbal que significa tanto saber como conhecer. Essa também é a raiz do verbo ver. Do vocabulário que conheço, não me ocorre outra palavra que possa ter o sentido de conhecer, saber, que não a que se refere também ao sonho. (...) Assim, na floresta yanomami, não basta saber: é preciso sonhar para realmente conhecer as coisas a fundo.” (LIMULJA, 2022, p. 53)

⁴⁶ Nem seria possível afirmar isso a partir dos próprios trechos que citamos.

imediatamente entendidos como sociais devido à injunção de compartilhá-los (caráter social que se encontra presente na regra de que não se pode consumir a própria caça). O caráter de subsistência já informa desde o início essa prática. Além disso, a própria formação do caçador e do sonhador são sociais: implicam disciplina, rituais que são compartilhados a partir daqueles mais experientes. Assim, além da subsistência fisiológica, é a própria reprodução da vida social que está em jogo, visto que a capacidade de caçar e sonhar (que permite a reprodução) é condicionada por um compartilhamento de tecnologias entre membros de um coletivo.

Nesse sentido, essa análise que fizemos do pensamento de Davi Kopenawa nos permite acreditar que não é excessivo afirmar aqui que a reflexão yanomami se encontra embrenhada em um solo social. Mas essa possibilidade de reversão oferecida pela fita de moebius que é a relação entre sonhar e vigília (no caso nos restringindo à caça) nos permite dar mais um giro no parafuso. O sonhar com o outro não é simplesmente uma forma de conhecimento: há um tipo específico de conhecimento⁴⁷ (nesse caso poderíamos dizer sabedoria?) que é obtido por meio desse procedimento epistêmico: o conhecimento de um inacabamento do mundo⁴⁸. Ou seja, o mundo não é compreendido como um todo fechado e estático que seria totalmente contável em um tempo finito. Tomá-lo como inacabado implica entender que o mundo é infinitamente extensível. Mas há um problema aqui, pois dado a finitude dos indivíduos, jamais se poderia dar conta dessa extensão infinita que é o inacabamento, quicá percorrê-la, por meio da experiência. Como seria, então, possível atestar esse inacabamento do mundo se é impossível chegar ao seu limite? É neste ponto que podemos compreender a força pensante do sonho — para retomar uma distinção que fizemos acima (ao contrapor pensamento e mentalidade) —, sua capacidade de tornar visível a dimensão problemática do mundo de modo que novos cursos de ação se apresentem no horizonte.

Como diz Limulja, “os mitos estão em constante transformação na medida em que são sonhados; os eventos se repetem, mas essa repetição nunca leva ao mesmo lugar. A dimensão do sonho remete a um mundo inacabado, à maneira do mundo Pirahã” (LIMULJA, 2022, p. 176). Se sonhar é, também, revisitar o próprio tempo mítico⁴⁹, e a experiência do sonho é uma exploração, um conhecimento do desconhecido, os sonhos acabam por transformar e multiplicar os próprios mitos e ampliar suas versões na medida em que exploram o “espaço-tempo” mítico. Como não se trata de substituir as versões, mas acumulá-las, é possível dizer que essa potência de reinvenção mítica presente no

⁴⁷ Nesse caso poderíamos dizer sabedoria?

⁴⁸ E nesse ponto poderíamos dizer que “inacabamento” é talvez a maneira que Davi Kopenawa pense a contingência do mundo. Esse tema será explorado em futuros trabalhos a partir de uma compreensão sobre o conceito de totalidade que emerge no pensamento de Kopenawa.

⁴⁹ “[O]s sonhos engendram um espaço-tempo que possibilita a dinâmica de um cosmos em constante construção. Os mitos são transformados, mas, para além disso, o próprio xamã, a partir de seus sonhos, vai elaborando seu repertório mítico e ampliando suas experiências oníricas. Seus sonhos transformam o mundo, mas isso só é possível porque ele mesmo é transformado por essa experiência.” (LIMULJA, 2022, p. 175)

sonho acaba apontando para uma incompletude no mundo, visto que a cada novo sonho é possível multiplicar as versões dos mitos⁵⁰. Disso pode-se extrapolar (e concluir): quem dirá então que certos animais ancestrais que são encontrados no mundo dos sonhos não podem se revelar eventualmente parentes⁵¹? A capacidade exploratória do sonho e a disponibilidade dos mitos para sua constante reinvenção acabam denotando a estrutura incompletude do próprio mundo — mesmo que esta incompletude não seja efetivamente explorada até o limite (algo de fato impossível).

Em alguma medida também, ao menos no contexto yanomami delimitado a partir do pensamento de Kopenawa, pode-se encontrar uma das possíveis fontes para o perspectivismo. Não como uma simples teoria indígena, mas como uma consequência do inacabamento do mundo. Assim, levando a sério a possibilidade de reversão que discutimos acima entre caçar e sonhar, poderia-se dizer que assim como faz sentido dizer que o caçador é capaz de sonhar mais justamente por seu engajamento nas coisas mesmas de sua caça (naquilo que não é ele), talvez seja possível dizer também que em seu conhecimento e engajamento da caça ele também se depara, de alguma maneira com a incompletude do mundo — o que inclui, portanto, a possibilidade perspectivista de que os animais que encontram sejam eles próprios humanos. Assim, o caçador precisa ser disciplinado, não pode simplesmente exercer sua atividade de maneira irrestrita, como se caçar fosse simplesmente matar todo e qualquer animal. Há uma série de ciclos e ritmos da própria floresta que precisam ser respeitados na medida em que o caçador interage com o mundo. Poderia-se dizer que a sua disciplina é necessária justamente na medida em que o mundo é incompleto (em que sua estrutura não está dada, o que implica que um perigo possa sempre estar à espreita). Mas mais uma vez é preciso dizer: não se trata dizer que o sonho é então algo que emerge (de maneira linear da caça). O que nos interessa é justamente reforçar aqui o fato de que há uma relação indissociável entre o plano da caça (prática) e do sonho (pensamento).

É nesse ponto, portanto, que podemos retornar e compreender melhor a teoria ameríndia do perspectivismo. Como diz Viveiros de Castro:

Se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito

⁵⁰ “Os eventos oníricos e míticos se desenrolam passando de um lado para o outro, sem nunca atingir um ponto específico. Não há começo, não há fim. Os acontecimentos transitam de um lado para o outro e percorrem uma trajetória que remete ao infinito. A medida que são sonhados, os mitos vão se transformando e se multiplicando *ad aeternum*. Da mesma forma que não se pode falar em um mito mais original que outro, tampouco se pode chegar a um último mito – ou ao mito primordial –, porque todos são versões constantemente reinventadas.” (LIMULJA, 2022, p. 175).

⁵¹ Relembramos aqui a resposta de Lévi-Strauss à Didier Eribon sobre o que seria um mito: “Não é uma pergunta simples, é exatamente o contrário, porque se pode respondê-la de vários modos. Se você interrogar um índio americano, seriam muitas as chances de que a resposta fosse: uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes.” (LÉVI-STRAUSS e ERIBON, 1990, p. 178)

incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a conainterpretação do objeto. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 52, grifo nosso)

Personificar os animais, entendê-los como repletos de intencionalidade é uma consequência de uma certa prática e de um modo de reprodução da vida social. Se este é o caso, devemos também aceitar a tese de que a forma de reprodução de uma vida social (no caso aqui a caça) também possui um valor transcendental na medida em que ela tem capacidade de determinar a forma como o mundo aparece⁵². A maneira como a vida social de diversos povos ameríndios se organiza faz com que certos problemas se apresentem para eles. Se queremos levar a sério que o perspectivismo é uma *teoria ameríndia da perspectiva* (ou, como já foi dito, “um ponto de vista sobre o ponto de vista”), devemos então entender que se trata de uma construção que permite aos ameríndios se situar diante dos problemas que as prática lhes impõem. Devemos portanto inverter a forma habitual de pensar as coisas. Não é que os ameríndios “pensam” que os animais são humanos e como resposta a isso passam a agir de determinada maneira: respeitando, tendo mais cautela, negociando. É, na realidade, o contrário. É por já possuírem uma relação de respeito, em que exercem cautela e negociam com os animais que eles acabam pensando e teorizando sobre eles da forma que fazem.

O comentário que fizemos sobre o pensamento de Davi Kopenawa nos leva inclusive levantar a hipótese que essa relação com os animais já é de antemão informada pelas maneiras de se relacionar socialmente que permeiam seu mundo. Como a interação com animais se daria em parte pela caça e em parte pelo sonho, e ambas são atividades imbricadas já na socialidade, não é surpreendente que o inacabamento do mundo (e em sua correlação com a teoria perspectivista) acabe também dando espaço para que as relações com animais sejam tratadas sob o signo da afinidade (isto é: como potenciais parentes)⁵³. Assim, a relação social que alguns indígenas entretêm com os animais, que podemos identificar aqui com a interação da dádiva descrita por Marcel Mauss⁵⁴,

⁵² Isto é, no lugar de simplesmente assumir, como costuma ser em certa tradição marxista, que as práticas sociais (as formas de reprodução da vida social) falseiam como o mundo aparece.

⁵³ Cf. Viveiros de Castro, E. “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena” in *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo: Cosac Naify, 2011.

⁵⁴ Cf. MAUSS, 2015. Assume-se aqui também a incorporação da teoria maussiana da dádiva e reciprocidade na análise das formas sociais realizada por Kojin Karatani em seu *The Structure of World History* (2014, p. 31-56). Embora isso deve ser melhor explorado em outro texto, podemos já apontar aqui uma certa convergência entre o inacabamento do mundo yanomami descrito por Limulja e a forma como Karatani pensa a formação social dominada por interações de dádiva e contra-dádiva. Em seu caso, um mundo social regido pela dádiva implicaria em um mundo sem uma ordenação totalizante que hierarquiza todas as interações. Isso pode-se observar no comentário do filósofo sobre migrações em populações clânicas: “Por exemplo, se a população aumentar ou se houver um surto de discórdia dentro dela, as pessoas são livres para emigrar. Isso leva à fundação de um novo clã interno, embora permaneça aliado ao clã original. Esse tipo de aliança, baseado no princípio da reciprocidade, estende-se do clã à tribo e da tribo à confederação de tribos. Mas esse tipo de aliança nunca se torna uma ordem hierárquica. Embora os grupos de nível

condiciona o que eles pensam. Trata-se, portanto, de conceber o pensamento ameríndio como um esforço de pensar a própria condição. Não é uma crença, desarticulada, quando muito justificada racionalmente *a posteriori*. O que temos aqui é um pensamento que emerge a partir do movimento de tentar entender as práticas e o mundo que o constituem, de buscar no pensamento uma forma de entender o que é o caso. Essa inversão entre causa e consequência nos ajuda, acredito, a evitar ter que entrar em debates sobre a veracidade ou não de certas descrições implicadas na teoria perspectivista. Não se está aqui dizendo se é o caso que certos animais se vêem como humanos. Adentrar nessa discussão implicaria voltar a reduzir as reflexões ameríndias a meras crenças que podem ser corretas ou incorretas conforme descrevem de maneira adequada ou inadequada a realidade. A aposta aqui é que qualquer engajamento com o pensamento (em geral, não apenas ameríndio), implica tomá-lo como uma “relação do real”⁵⁵. Essa “relação do real”, porém, não é uma simples fantasia ou imaginação. É possível dizer que a validade do pensamento está na capacidade dele fazer certos objetos aparecerem, de tornar certas situações tratáveis — isto é, que apareçam em um certo campo discursivo compartilhado. Quando se olha para a realidade ameríndia a partir dessa teoria, seu valor estaria no fato de que mais coisas na realidade são explicadas a partir dela do que sem ela. No caso, uma série de comportamentos e práticas, que vão da caça e da relação com o meio ambiente até às relações com espíritos e antepassados, passam a ser mais inteligíveis quando vistos a partir de uma teoria perspectivista. Entende-se, portanto, que certas cautelas ou cuidados são demandas de uma diplomacia exigida pelo mundo que vivem (e uma diplomacia que, por conta da constituição desse mundo, não é a mesma teorizada pelos teóricos naturalistas)⁵⁶.

Vê-se aqui, portanto, que o conhecimento do contexto que dá sentido às teorias ameríndias (trabalhado por eventuais historiadores da filosofia com a colaboração de antropólogos) têm um papel fundamental. Ao compreender o solo social de onde os indígenas pensam, podemos perceber que aquilo que pensam tem uma relação estreita com a forma que vivem. É ela que permite entender os contextos em que essas teorias

inferior estejam, de certa forma, subordinados ao grupo de nível superior, não se trata de uma subordinação total; eles preservam sua independência. Essa é uma característica definidora dos mini sistemas mundiais, que são baseados no princípio da reciprocidade.” (KARATANI, 2014, p. 47, tradução nossa).

⁵⁵ Retomamos aqui alguns dos motes iniciais de Sylvain Lazarus em seu *Antropologia do nome*: “As pessoas pensam é meu primeiro enunciado. O segundo, ou enunciado II, é o pensamento é relação do real, que estabelece a existência de um real, exigível para toda investigação racional (...). Com efeito, o enunciado I, as pessoas pensam, tem consistência apenas sob a restrição do meu enunciado II: o pensamento é relação do real. A postulação da capacidade das pessoas de pensar tem validade somente se o que é pensado nesse pensamento é relação do real.” (LAZARUS, 2017, p. 8)

⁵⁶ Se fôssemos entrar em detalhes, poderia-se dizer inclusive que o pensamento ameríndio sobre perspectiva é uma abstração idealizada de uma certa troca social que já realizam com os animais. É portanto possível dizer, como uma inspiração do teórico marxista Alfred Sohn-Rethel, que o pensamento ameríndio é uma “abstração idealizada” da abstração real” que opera uma síntese de seu mundo social: ou seja, das práticas e operações que constituem esse mundo que vivem e que permite que ele se reproduza. Trata-se aqui de um desenvolvimento incompleto mas cujo caminho percorrido se encontra em parte desenvolvido em determinados textos do coletivo *Subset of Theoretical Practice*: STP, 2021 e STP, 2022.

fazem sentido, em que elas possuem uma eficácia e ajudam os indígenas a se situar no mundo que habitam. Assim, uma das consequências dessa forma de descrever o pensamento ameríndio é que não podemos pensar suas teorias “livremente”. Diferente da tendência anterior, isso não é devido a um cordão contextual que impede que outras pessoas pensem esses pensamentos por não coincidirem totalmente com os indivíduos que os pensaram. Também não se diz aqui que esses povos originários “pensam diferente” pois “são diferentes”.⁵⁷ O que se diz é que o pensamento deles emerge a partir das práticas em que estão imersos. Assim, eles são movidos a pensar a partir da realidade material que os constitui — daí portanto suas teorias não serem tão facilmente mobilizáveis, como aspiram alguns (não todos!) dos filósofos do presente. Elas tem uma região de eficácia que, uma vez mapeada, deve ser considerada.

Por outro lado — e é aqui que a tensão parece se desfazer — todo esse esforço nos força também a repensar as diferenças entre as constituições de ambos os mundos. Se “naturalistas” pensam diferente, isso também é uma consequência da realidade material que os constitui. Seus pensamentos são tentativas de lidar com a realidade material e os problemas que ela traz⁵⁸. Assim, da mesma forma que o pensamento ameríndio tem uma eficácia e valor próprio no mundo em que ele surge (visto que ele é uma forma de pensar *esse* mundo), o pensamento naturalista tem uma eficácia própria no mundo do qual ela emerge. Essa diferença que afasta essas duas formas de pensar, porém, não é definitiva. Uma atenção aos mundos que constituem esses pensamentos nos indicam o que em um mundo faz com que tal pensamento apareça e se constitua da forma que aparece (inclusive, o próprio pensamento já é índice de uma operação que busca em alguma medida costurar esse mundo). Dessa forma, ao identificar os elementos que constituem o pensamento de um mundo, podemos compreender qual o âmbito de eficácia de um determinado pensamento. Vislumbra-se as condições em que conseguimos pensar um pensamento.

É a partir dessa identificação que eventuais pontes que nos permitem pensar o pensamento de um outro se tornam possíveis. Se certamente não é possível dizer que os mundos são os mesmos (visto que pensaríamos o mesmo!), é possível dizer que há partes não-dominantes do mundo social dos naturalistas que são compostas pelo mesmo tipo de operação que constitui o mundo do pensamento ameríndio⁵⁹. Dessa forma, certamente

⁵⁷ “Deixemos as coisas claras. Não acho que a “mente” dos índios americanos seja (necessariamente...) o teatro de “processos cognitivos” diferentes dos de quaisquer outros animais humanos. Não é o caso de imaginar os índios como dotados de uma neurofisiologia peculiar, que processaria o diverso diversamente de “nós” (por exemplo). No que me concerne, penso que eles pensam exatamente “como nós”; mas penso também que o que eles pensam, isto é, os conceitos que eles se dão, são muito diferentes dos nossos – e portanto que o mundo descrito por esses conceitos é muito diverso do nosso.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 218)

⁵⁸ Aqui trata-se da teoria de Sohn-Rethel que entende o surgimento da filosofia grega e seus conceitos universais como abstração idealizada da abstração real operante na troca comercial. Cf. SOHN-RETHEL, 2021.

⁵⁹ Cf. STP, 2021.

não é possível explicar tudo do mundo naturalista a partir do pensamento ameríndio. A luta de classes, por exemplo, só é compreensível se encaramos ela a partir da lógica do valor⁶⁰. Apesar disso, como devemos sempre nos lembrar, por mais que a luta de classe explique muitas coisas em nosso mundo, a lógica do valor não é capaz de explicar tudo que enxergamos nele⁶¹. Há outras dimensões de nosso mundo que podem precisar de outro tipo de pensamento. Assim, o contato com o pensamento ameríndio, fruto de um solo social específico, pode nos permitir enxergar algumas coisas que antes talvez não fossem tão inteligíveis no mundo naturalista.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Luiz Henrique Eloy. Vukápanavo: O despertar do povo terena para os seus direitos: Movimento indígena e confronto político. Rio de Janeiro: E-papers, 2020.
- ADAMSON, Peter. Chinese philosophy announcement!. History of philosophy without any gaps, 2018. Disponível em: <https://historyofphilosophy.net/chinese-philosophy-announcement>. Acessado em: 02/02/2024.
- APPIAH, Kwame Anthony. Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2007.
- BARRETO, João Rivelino Rezende. Úkÿsse: formas de conhecimento nas artes do diálogo tukano. Florianópolis: Editora da UFSC, 2022.
- BENSUSAN, Hilan. Linhas de animismo futuro. Brasília: IEB Mil Folhas, 2017.
- BOND, Letycia. Matrículas de indígenas em universidades subiram 374% de 2011 a 2021. Agência Brasil, São Paulo, 18/04/2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2023-04/matriculas-de-indigenas-em-universidades-subiram-374-de-2011-a->

⁶⁰ É assim que entendemos a primeira frase do primeiro volume do *Capital*: “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer.” (MARX, 2013, p. 113)

⁶¹ Retoma-se aqui certos avanços da tradição materialista marxista ao longo do século XX. “No entanto, ao longo do século XX, o materialismo histórico foi criticado por sua suposta dependência a um determinismo histórico, o que gerou uma nova maneira de abordar esses diferentes modos sociais entre alguns pensadores marxistas heterodoxos. Em vez de já definir esses modos como estágios históricos sucessivos, autores como Karl Polanyi, Marshall Sahlins, Diane Elson e muitos outros começaram a considerá-los como estruturas sociais parcialmente independentes que são sempre combinadas, de maneiras singulares, dentro de cada formação social. Dessa forma, Polanyi e Sahlins falarão de formas de troca recíprocas, distributivas e de mercado, enquanto Elson nos convidará a analisar o capitalismo em termos das esferas doméstica, política e econômica, por exemplo. Em ambos os casos, uma formação social é entendida como uma estrutura complexa que combina esses diferentes modos de maneiras específicas, de modo que um deles passa a dominar os outros como a forma social geral, enquanto os modos restantes ainda têm uma função significativa dentro dessa estrutura social. As sequências históricas são, portanto, tratadas como complexos compostos e não como unidades fundamentais da análise social.” (STP, 2021, tradução nossa).

- KARATANI, Kojin. *The structure of world history*. Durham: Duke University Press, 2014.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAZARUS, Sylvain. *Antropologia do nome*. São Paulo: Editora UNESP, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*, São Paulo: Editora Ubu, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- LIMULJA, Hannah. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- MOELLER, H.-G. *Before and After Comparative Philosophy*. *Asian Studies*, v. 10, n. 3, p.201–224, 2022.
- MOLINA, Luísa Pontes. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. 2017. 191 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia)—Universidade de Brasília, Brasília.
- PFALLER, Robert. *On the Pleasure Principle in Culture: Illusions without Owners*. Londres: Verso, 2014.
- SALDANHA, Rafael. *O fim do futuro | O tempo das metamorfoses – o que pode a filosofia?*. 2018. 392 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- SALDANHA, Rafael. *Fazer filosofia a partir das instituições: uma questão de vergonha* in: MEDEIROS, Claudio (org.); GALDINO, Victor (org.). *Experimentos de filosofia pós-colonial*. São Paulo: Editora Politeia, 2020.
- SANTOS, Lucas Keese dos. *A esquiwa dos xondaro: movimento e ação política Guarani Mbya*. São Paulo: Elefante, 2021.
- Sohn-Rethel, Alfred. *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. Chicago: Haymarket Books, 2021.
- STP. *Atlas of Experimental Politics*. *ŠUM Journal*, Ljubljana, v. 17, 2021. Disponível em: <https://www.sum.si/journal-articles/atlas-of-experimental-politics>. Acessado em: 02/02/2024.
- STP. *Working through political organization: current results of the Subset of Theoretical Practice (2021-2022)*. *Crisis & Critique*, v. 9, n. 2, 2022. Disponível em:

<https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/nov-25/subset-of-theoretical-practice.pdf>. Acessado em: 02/02/2024.

VALENTIM, Marco Antonio. Extramundandade e sobrenatureza. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Encontros. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas canibais. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TIBLE, Jean. Política selvagem. São Paulo: GLAC edições, 2022.

WIREDU, Kwasi. Cultural universals and particulars: An African perspective. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1996