

“GENTE É MACACO DE ONÇA” - NOTAS SOBRE O SUJEITO A PARTIR DO PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO

Artigo Classificado em 3º lugar na XV Jornada de Iniciação Científica de Direito da UFPR 2013

Estela de Souza Basso¹

Resumo: Os ideais cartesianos que carimbam a modernidade ocidental trazem-nos como certeza fundante aquela de que pode desfrutar o sujeito racional: a de primeiro existir no mundo. Busca-se, a partir do presente artigo, promover uma reflexão epistemológica, através das teorizações de Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo do perspectivismo ameríndio. Para muitas populações indígenas, a construção da metafísica se dá a partir da certeza do outro, a evidência de sua existência – sou “eu” que estou em dúvida. Isso porque para as cosmologias ameríndias tudo se comunica, todos os seres, sobretudo os outros animais que também disputam a condição de humanidade. Nesse sentido, procura-se ressignificar o “humano” e refletir acerca da crise do sujeito jurídico moderno.

¹ Acadêmica do 3º Diurno. Bolsista do PET/Direito.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho apresenta-se no formato de notas: tal escolha se fez em razão da possibilidade de buscar uma disposição que remetesse a diversas perspectivas epistemológicas e discursivas: procurou-se problematizar a questão do sujeito e seus modos de conhecer, a partir de vários pontos de vista.

No primeiro capítulo da primeira parte, empreendeu-se a tentativa de caracterizar o sujeito jurídico moderno a contar de suas possibilidades de emergência, mostrando sua contingencialidade histórica e procurando relacioná-lo com a própria concepção que se tem da modernidade, os processos de individualização e subjetivação.

No segundo capítulo, tentou-se esmiuçar o significado de um “modo de ser” enquanto atitude da modernidade, assim como as formas do sujeito de conhecer a si mesmo: seu surgimento enquanto duplo empírico-transcendental e a problematização das “Luzes” sobre a “maioridade do sujeito” a partir da razão.

No ponto seguinte, ao levar-se em consideração que a razão e o êthos da modernidade supunham uma recusa de qualquer “modo de ser” não moderno, procurou-se expor como essa negação - de tudo aquilo que não se apresenta nos termos da racionalidade operante - funda-se numa justificativa discursiva que não se sustenta por suas próprias premissas, que recaem em argumentos que explicam o homem pelo próprio homem.

A partir da caracterização do discurso racional moderno e seus “deslizes” humanistas, buscou-se entender o significado de “humanidade” - em que termos se constroem as classificações que operam separando “humanos” de “não humanos” e como essas discursividades adquirem concretude.

Assim, restando problematizados os contornos de uma forma moderna de conhecer e de agir, inicia-se a segunda parte do trabalho, que se propõe a discutir uma outra episteme enquanto configuração de saber e prática discursiva.

Nessa parte, expõem-se, a partir das teorizações de Viveiros de Castro, a proposta de uma outra epistemologia: aquela das cosmologias ameríndias. Almeja-se desdobrar as concepções do multinaturalismo, segundo o qual não há uma realidade objetiva e inúmeros modos de conhecê-la - o que existe é apenas uma forma de apreensão, pois o mundo é que varia.

Recorrendo à mitologia dos povos amazônicos, e reconhecendo que seu fundamento epistemológico não é a afirmação do eu, mas a dúvida de se saber sujeito,

tentou-se realizar um delineamento do perspectivismo e suas formas de manifestação na práxis indígena – o “fazer-se” humano, a construção dos corpos e a figura do xamã.

Nesse sentido, ao confrontar uma outra possibilidade à “atitude moderna” - também aquela pressuposta no sujeito jurídico – procurar-se-á mostrar que os mitos também fundam a modernidade.

Por fim, ao entender em que termos o sujeito e o sujeito de direitos se configuram, almeja-se trazer à reflexão outra possibilidade para o direito, um outro modo de conhecer e agir, que supõe e se expõe radicalmente através da alteridade.

“Os espanhóis, no século XVI, quando se encontraram diante dos índios das Antilhas, enviavam comissões de teólogos para saber se os índios tinham uma alma, isto é, se eram realmente humanos ou apenas animais com aparência humana. Eram eles pessoas que poderiam ser convertidas ou não? Ao mesmo tempo, diz Lévi-Strauss relatando as palavras de um cronista da época, os índios tomavam os corpos dos espanhóis que conseguiam matar nas batalhas e os imergiam para observar se esses cadáveres apodreciam ou não. Porque a questão dos índios era “Será que essas pessoas são humanos, ou fantasmas?”. Lévi-Strauss toma essa dupla suspeita em relação ao outro, como um sinal de tragicômica igualdade: “Vocês veem, todo mundo pensa que o outro não é humano”.

Eduardo Viveiros de Castro

PRIMEIRA PARTE

O SUJEITO VESTIDO DE SUJEITO

Quando uma criança nasce, para a cosmologia de muitos povos ameríndios, é preciso tratar de verificar se ela é humana ou não, se é filha de humanos, espíritos ou animais. É preciso certificar-se de que não fora *tomada por um outro*² - de que não fora transformada em um espírito ou animal. Isso tudo porque, cobiçosos, os sujeito não-humanos querem capturá-la, buscam sequestrá-la, tomá-la para eles. Se a criança ao nascer mostrar feições humanas, ainda é necessário que seja o mais rápido possível diferenciada da sua condição primeira, de modo a adquirir características que a assemelhem aos demais membros da tribo: é preciso furá-la, pintá-la, enfeitar-lhe o cabelo, moldar-lhe o corpo, para que seja tornada clara sua condição humana. É necessário proteger a criança, proteger sua frágil humanidade, e isso se faz através da construção desde já do seu corpo como verdadeiramente humano.

Aos olhos meticulosos e cansados do direito, para o mundo dos fatos jurídicos, quando nasce um bebê é preciso verificar sua respiração, é necessário que esteja vivo. Quanto à sua humanidade, não há nada que se comprovar, pois resta tão logo evidente. Assim, desde que seja humana e tenha vida, ter direito é uma qualidade sua. Quanto à nudez, não é como se nascesse pelado, ou ainda que o fizesse isso não interessa ao direito, pois a capa do sujeito jurídico que o veste tampouco se faz através do corpo, senão por meio de uma abstração (que por isso não deixa de ser menos concreta). Uma vez nascido e uma vez registrado no mundo (dos fatos jurídicos) a criança é, através de sua humanidade, apenas igualada a todos aqueles que já estão no mundo e que também são iguais. A criança recebe presentes invisíveis, sendo que muitos deles por ora ficarão guardados e há quem diga, geralmente os mais sábios, que se nasce livre, mas logo se percebe que falam de algum atributo mágico. Nasce o sujeito, que veste-se de sujeito e de direitos.

² CASTRO, Eduardo Viveiros. **Encontros**. Organização Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. P. 111.

O INDIVÍDUO SOLTO NO MUNDO: DO ANTESUJEITO À SUJEIÇÃO AO DIREITO

I.

Em “Sociedade contra o Estado³”, Pierre Clastres narra a saga dos povos tupi-guaranis, a partir de relatos do séc XVI, embalados pela crença da terra sem mal. Os *karai*, antigos profetas guaranis, através do prestígio que lhes conferia a organização de seu discurso, passaram a conduzir as populações ameríndas na busca da terra sem o mal, “[e] esse pensamento selvagem (...) nos diz que o lugar de nascimento do Mal, da fonte da infelicidade, é o Um⁴”. Clastres acredita que através de uma operação metafísica poderia igualar o Mal/Um ao Um que é o Estado. A profecia de que falavam tais sociedades primitivas era a de “abolir a infelicidade na recusa radical do Um”, ou do Estado propriamente. A rejeição do que viria a configurar o Estado, poderia apontar para o momento em que o chefe da tribo, responsável por dirigi-la através do prestígio de seu discurso, passasse a conduzi-la através de um incipiente poder de autoridade que outrora lhe fora ausente.

II.

Ao se pensar no Estado Moderno, caberia mais se falar do “orgulho” do Um, e não é preciso remontar a época de Hegel, pois que este Um também é aquele do processo que individualiza e cria o sujeito. Ainda que não se queira estabelecer qualquer tipo de paralelo leviano entre as configurações pré-modernas ameríndias e as do medievo, faz-se interessante vislumbrar os diferentes processos a fim de situar e pensar a Modernidade. Neste sentido, para compreender as configurações da modernidade jurídica, assim como as disposições do sujeito jurídico, é preciso pensar o “Um”: localizar quais foram as mudanças engendradas que permitiram o processo de subjetivação e formação do direito moderno.

Assim, antes que se firmasse o primado do sujeito, foi preciso que houvesse uma ruptura com as configurações de uma ordem cósmica e objetiva da época medieval, na qual o indivíduo encontrava amparo no interior de diversas comunidades⁵. Certas

³ CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2013. p. 229. Ainda que muitos critiquem Clastres quanto a certos equívocos etnográficos, a profundidade de suas intuições serviu de pista para diversas investigações que se seguiram, sobretudo nas décadas de 80 e 90.

⁴ Idem. p. 229.

⁵ GROSSI, Paolo. Para além do subjetivismo jurídico moderno. In FONSECA, Ricardo Marcelo et al. História do direito em perspectiva: do antigo regime à modernidade. Curitiba, PR: Jurua, 2008. p. 19.

disposições do que virá a constituir a modernidade jurídica remontam ao século XIV, momento em que, do ponto de vista teórico, abrem-se as fendas para o moderno. Até então, o direito aparecia solto em sua onticidade, no interior da natureza das coisas, onde podia e devia ser descoberto e lido: um direito enquanto interpretação⁶.

O que ocorre na modernidade jurídica é o peneirar dessa complexidade, a diminuição dos atores que passam a ser unicamente os sujeitos individuais, ora o macro-sujeito político, ora o micro-sujeito privado. Somente os sujeitos individuais encontram um lugar nessa configuração. “A simplicidade da paisagem jurídica moderna sofre do mal da artificialidade; mais do que simples, a paisagem é simplista”⁷.

III.

É certo que a Modernidade, nos séculos XVII e XIX, já deflagrava mundo adentro, sobretudo institucional, histórico e socialmente. O período revolucionário e pós-1789 foi aquele da consolidação dos interesses e mesmo da organização do modo de produzir a vida e pensar a realidade: o indivíduo burguês afasta, ao arrepio, o reicentrismo. Somente um individualismo orgulhoso de si, transcendente e que se projeta perante as coisas, poderia fazer caber essa nova operação do “apropriar-se de”, o apropriar-se para sempre das coisas do mundo. A propriedade é o sujeito de costas.

A ideia de que sujeitos, apenas por serem sujeitos (mas desde que proprietários), sejam iguais - podendo através da autonomia individual de suas vontades firmar um contrato, como instrumento e exteriorização de suas racionalidades a fim de satisfazer seus interesses - só foi pensável a partir do arpejo sujeito, propriedade e razão.

A civilização jurídica burguesa, que exige forte Estado e indivíduo proprietário, cada um deles com uma própria ordem potestativa, mas ambos em estreitíssima simbiose, não pode tolerar no seu interior projeções sociais em condições de colocar em risco a robustez do edifício laboriosamente construído, robustez que tem a sua sustentação na sua reduzidíssima simplicidade⁸.

É o orgulho do Um (desse “um” enquanto Estado e enquanto sujeito de direito que se constitui num processo de individualização e subjetivação), porque a irrupção de novas práticas discursivas passará a garantir e a justificar a violência do novo *modus operandi*, a lhe conferir legitimidade, autoridade e segurança de si. Nesse sentido,

⁶ GROSSI, Paolo. Mitologias jurídicas da modernidade. 2. ed. rev. ampl. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007. p. 31.

⁷ Idem. p. 24

⁸ GROSSI, Paolo. Para além do subjetivismo jurídico moderno. In FONSECA, Ricardo Marcelo et al. História do direito em perspectiva: do antigo regime à modernidade. p. 25.

o indivíduo era ao máximo possível abstraído da sociedade, pensado e resolvido como sujeito unitário, herdeiro direto dos desincarnadíssimos modelos esvoaçantes no paraíso terrestre do direito natural, robustecido por esta abstração exatamente na sua auto-referencialidade (que era o resultado querido e perseguido)⁹.

A invenção do indivíduo (como) abstrato - cujo adjetivo porta precisamente o “significado contido na expressão latina abs-tractus, ou seja, *extraído* do seu contexto histórico, isolado da sua carnalidade histórica representada sobretudo pela sua sociabilidade¹⁰” - cristaliza de vez uma oportuna estratégia. A escolha pela abstração se faz como recurso perfeitamente adequado às configurações do discurso racional, que se escora sobre modelos e se pronuncia para modelos, que estrategicamente des-historiciza e desfactualiza¹¹ as condições que possibilitaram sua própria emergência: “um mundo povoado por figuras abstratas, projetadas por uma lanterna mágica muito bem manobrada¹²”.

Dentro desse espectro, é possível compreender o oxímoro das mitologias jurídicas modernas, que fundam o sujeito para o direito, baseados na certeza irremediável da própria racionalidade. Sacralizam-se noções que são aquelas inauguradas no tempo e que, por se ocultar justamente esse fato, passam a ser incontestáveis. Assim, deitam-se sobre nossas mentes, instalam-se como crença - seja na igualdade e na liberdade como qualidades inatas ou inerentes ao *ser* humano, seja na racionalidade como patamar ótimo de um destino alvissareiro. “O mito, quer seja recriado pelo sujeito, quer seja tomado da tradição, [...] tira de suas fontes, individual ou coletiva (entre as quais interpretações e trocas se produzem constantemente), o material de imagens com que opera”¹³.

Não sem o custo do abandono de outras jurisdições, em nome da limpidez de seus elementos, o encolher de ombros para a experiência jurídica sobretudo além do Estado. Não é menos verdade a eficácia simbólica¹⁴ com que opera o mito como meta-realidade¹⁵, ou como entidade meta-histórica que se **absolutiza**¹⁶. Nesse sentido,

⁹ Idem. p. 27

¹⁰ GROSSI, Paolo. Mitologias jurídicas da modernidade. 2. ed. rev. ampl. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007. p. 141

¹¹ GROSSI, Paolo. Para além do subjetivismo jurídico moderno. In FONSECA, Ricardo Marcelo et al. História do direito em perspectiva: do antigo regime à modernidade. p. 27

¹² GROSSI, Paolo. Mitologias jurídicas da modernidade. 2. ed. rev. ampl. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007. p. 16.

¹³ LEVIS-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 290

¹⁴ Idem. p. 265

¹⁵ GROSSI, Paolo. Mitologias jurídicas da modernidade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007. p. 51

¹⁶ Idem. p. 52

o problema histórico-jurídico está todo aqui: na crença difusa de conquistas últimas e eternas, na fixação de uma dogmática imobilizadora, na indiscutibilidade de certas categorias; o problema – que é **absolutamente metodológico** – está na des-historização de todo um material historicíssimo, respeitável fruto de vicissitudes históricas, e por isso, discutível, e portanto entregue ao devir do tempo¹⁷ (...).

Torna-se mais consistente pensar o direito a partir de tais premissas, a considerar que até mesmo o absoluto¹⁸ posto em prática necessita de algo que preencha o vazio de sua contingência.

A MODERNIDADE GRÁVIDA DE SI: A INVENÇÃO DO HOMEM E DO SUJEITO

I.

Buscou-se compreender o processo de formação do sujeito moderno para o direito; encaminha-se, agora, para uma análise mais aprofundada da modernidade em si, do modo como se organizaram as formas de ser; como o sujeito pode perceber e conhecer a si mesmo, sobretudo enquanto *duplo*, a partir das teorizações de Michel Foucault.

Em sua análise arqueológica¹⁹ dos saberes, Foucault problematiza a descontinuidade das epistemes²⁰ na cultura ocidental sobretudo no “modo de ser das coisas”. Antes de se falar do sujeito, como exteriorização de uma linguagem e de um discurso que permite analisá-lo²¹ e que só pode nascer numa configuração bem específica, identificada como a “era da história”, convém localizar o “homem” – não aquele da espécie humana, mas aquele ser trans-histórico e suposto²².

Nesse sentido, recorrer ao questionamento da existência própria do *homem*, sujeito que é tanto cria do moderno como também aquele que o cria, conduz à

¹⁷ GROSSI, Paolo. **História da propriedade**: e outros ensaios. Rio de Janeiro:Renovar, 2006. p. 89. *grifo meu*.

¹⁸“Nada se parece mais com o pensamento mítico do que a ideologia política” in LEVIS-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 298.

¹⁹FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes? in Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. 2 . ed. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2008. A ontologia crítica foucaultiana entendida como “(...)genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método”.

²⁰Episteme enquanto prática discursiva e configuração de saber.

²¹FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. “[...] o pensamento moderno não pode evitar [...] um discurso que permitisse analisar o homem como sujeito, isto é, como lugar de conhecimentos empíricos mas reconduzidos o mais próximo possível do que os torna possíveis, e como forma pura imediatamente presente nesses conteúdos. (...) esse termo (...) intermediário em que se enraizariam, ao mesmo tempo, a experiência do corpo e a da cultura”. p. 442

²² FONSECA, Ricardo Marcelo. Modernidade e contrato de trabalho: do sujeito de direito à sujeição jurídica. São Paulo: LTr, 2001. p. 86

constatação de que há pouco o que existia, em verdade, era o mundo, sua ordem, os seres e os seres humanos, não o *homem*²³.

Dessa maneira, tecido à mão pela episteme moderna, “(...) o homem moderno – esse homem determinável em sua existência corporal, laboriosa e falante – só é possível a título de figura de finitude. A cultura moderna pode pensar o *homem* porque ela pensa o finito a partir dele próprio”²⁴.

Ou ainda, o saber do homem acerca do homem se colocará acima do mundo e mesmo do homem, para poder defini-lo. A partir desse movimento é possível que o sujeito, como própria exteriorização das configurações do pensamento e das práticas discursivas, possa manifestar-se como

um duplo, quer dizer, como objeto de posituação do saber (como aquele que fala, vive e trabalha), mas também como fundamento transcendental de toda a reflexão sobre o próprio homem. O sujeito nasce a um só tempo como objeto e como fundamento de reflexão (daí o duplo empírico/transcendental)²⁵.

Assim arranjado, ocorre considerar os mecanismos e desdobramentos do regime de verdade que um seu discurso em cada episteme produz. Para Foucault, o sujeito não pode ser tratado como ente transcendental ou sujeito universal, **tampouco enquanto subjetividade *a priori***. O sujeito está embaralhado na história à medida em que é por ela posto à prova, revelando-se a cada jogada; cada rodada o refaz e a cada jogo um outro jogo recomeça, o sujeito joga com a história, ao sabor do acaso ou propósito daquilo que aprendeu jogando, numa construção constante de subjetividades.

II.

Em artigo chamado “O que são as Luzes?²⁶”, Foucault problematiza a questão da Aufklärung, no final do século XVIII, enquanto processo e acontecimento histórico complexo, que permite compreender, a partir da emergência do sujeito enquanto duplo empírico-transcendental, em que termos se dá a fundamentação do discurso racional e de sua prática enquanto êthos moderno: como o sujeito conhece e explica a própria razão.

²³ FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 444

²⁴ Idem. p. 438

²⁵ FONSECA, Ricardo Marcelo. Modernidade e contrato de trabalho: do sujeito de direito à sujeição jurídica. São Paulo: LTr, 2001. p. 103.

²⁶ FOUCAULT, Michel. Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2008. p. 335

Afora o fato de Kant ter descrito as “Luzes” como marco para a humanidade a “partir do qual se fará uso da própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade”, é também precisamente aqui que vai emergir a crítica - o pensar crítico no sentido de definir as condições frente as quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer.

Foucault questiona se seria a modernidade consequência do “Esclarecimento”, acabando por identificá-la menos como período da história do que como atitude. Atitude enquanto maneira de “pensar e de sentir”, “agir e de se conduzir”, marcando-a como êthos. O homem moderno sarapintado numa “reativação permanente de uma “atitude, ou seja, um êthos filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico²⁷”. Nesse sentido, tal mudança atinge a própria constituição da humanidade do *ser* humano: ora constituída, a modernidade **imediatamente pôs-se em luta contra todas as atitudes do não moderno**. E esse ponto é crucial para entender alguns vícios e desdobramentos desse modo de “pensar e agir” moderno.

Pois bem, à crítica constante de nós mesmos e ao “Esclarecimento”, deve-se evitar misturá-los com o chamado humanismo. Para Foucault, o humanismo é um ramalhete de temas que reapareceram em diversos momentos da história e do tempo nas sociedades europeias – “esses temas permanentemente ligados a julgamentos de valor tiveram evidentemente sempre muitas variações em seu conteúdo, assim como nos valores que eles mantiveram²⁸”.

Em verdade, a temática humanista pareceu a Foucault um tanto maleável e diversa para que servisse como palmilhar de reflexão. Isso porque

(...) ao menos desde o século XVIII, o que se chama de humanismo foi sempre obrigado a se apoiar em certas concepções do homem que são tomadas emprestadas da religião, das ciências, da política. **O humanismo serve para colorir e justificar as concepções do homem às quais ele foi certamente obrigado a recorrer²⁹**.

Ora, ainda que não haja uma identidade direta entre as Luzes e o Humanismo, porquanto aquela se ofereça como êthos e esta como temática dispersa, há de se

²⁷ Idem. p. 340.

²⁸ Idem. p. 346. “(...) ainda serviram de princípio crítico de diferenciação: houve um humanismo que se apresentava como crítica ao cristianismo ou à religião em geral; houve um humanismo cristão em oposição a um humanismo ascético e muito mais teocêntrico (...) houve um humanismo desconfiado, hostil e crítica em relação à ciência; e um outro que colocava (ao contrário) sua esperança nessa mesma ciência. O marxismo foi um humanismo, o existencialismo, o personalismo também o foram; houve um tempo em que se sustentavam os valores humanistas representados pelo nacional-socialismo e, no qual os próprios stalinistas se diziam humanistas”.

²⁹ Idem. p. 346. *grifo meu*.

perceber que a maleabilidade dessa temática se dá, justamente, numa vagueza de seus fundamentos.

Quer-se dizer que mesmo a atitude moderna, de crítica a si mesmo, aquela que por muito tempo e ainda hoje se ergue em oposição a qualquer êthos não moderno, não pode justificar-se mesmo racionalmente, senão num narcisismo último que embevece a razão e recai, por fim, numa justificativa que acaba por se encontrar com o tema do humanismo, enquanto perspectiva antropocentrista.

Aqui, caberia, justamente o limite do modo de pensar iluminista que quis crer na invencibilidade da razão, assim como outrora a temática humanista e etnocentrista serviu para justificar a escravização e a colonização dos diversos além-mares.

É preciso entender como humanista aquilo que justifica o homem pelo homem, o homem por algum atributo próprio, recipiente último de toda legitimidade e dignidade de si. Assim, é verdade que os próprios iluministas desse modo procederam, justificando a razão pela razão, razão esta, inafastavelmente, a do homem humano europeu e somente nele depositada.

É preciso esmiuçar esse humano, tirar-lhe as vestes, pois já se viu que ele também é criação dessa modernidade, grávida de si, que não cessa de parir a si mesma. Esse atributo depositado no humano não se explica a não ser pela qualidade inerente de sua humanidade. A humanidade em suas **prerrogativas** em verdade não tem justificativa.

A SEGUNDA FERIDA NARCÍSICA

I.

É possível identificar essa operação de auto-justificação a partir de um atributo percebido como próprio, em outros momentos da história, qual o dos gregos e sua *própria* origem étnica, em relação aos bárbaros como o Outro da Antiguidade Clássica. No caso moderno, a parte pelo todo é a própria razão humana, tornada fundamento que se esparrama mundo afora de um certo modo que não dispensa violência.

É claro que, em última análise, poderia-se justificar esse etnocentrismo narcísico também pelos próprios “imperativos da razão prática - uma sociedade e seus membros

têm de sobreviver – e os da razão simbólica – uma sociedade e seus membros sobrevivem de uma maneira culturalmente marcada em um mundo significante³⁰”.

Não se busca vituperar o apego à própria cultura e à etnicidade, ou ainda à imagem que se tem de si, mas perceber os diversos fundamentos que procuram justificar a violência e subjugação de certas culturas³¹ em relação a outras. No caso específico da modernidade tem-se um homem, colocado em um centro quimérico e tautológico, segurando um espelho, contemplando a si mesmo, obnubilado pelos encantos “universais”. A modernidade é o narcisismo levado as últimas consequências.

II.

O que se procura analisar, então, é como a explicação desse mecanismo de representação se dá; em que termos últimos se realiza a operação que virá a constituir o discurso de justificação da atitude moderna europeia colonizadora em relação ao não moderno - nesse caso de estudo específico, em relação ao outro primitivo.

Pois bem, tem-se que o surgimento do sujeito através de sua constituição como duplo empírico-transcendental, por vezes opera como mito que funda o presente e que, por assim fundar, faz o tempo começar dali. É interessante buscar o momento remotamente anterior, em que o ser trans-histórico partilhava a posição de imanência em relação aos outros seres não-humanos, em que a passagem do ser “humano-espécie” não havia dado vez ao ser “humano-humano”.

É preciso recuperar esse instante “freudiano” que se perdeu no inconsciente da humanidade, pois ele oculta o fato tão simples de que o ponto de partida do homem não é sua qualidade humanista-humana, mas sua condição de espécie-animal - os humanos precisam se reconhecer animais para se tornarem humanos.

Antes do humano transcender-se a si, ele já esteve em posição de imanência em relação ao outros seres, espécies animais. A razão distinguiu o homem da animalidade e isso lhe permitiu subjugar não só os mesmos animais, mas os outros “humanos”, que se assemelhassem à animalidade. Discurso falacioso este do “humano” que esconde sua inconsciente face de discurso de espécie, “fundante e quase sempre tácito a partir do

³⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. 2a ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 236

³¹ Idem. p. 236.

qual são traçados os limites políticos, jurídicos e culturais da comunidade enquanto [a] ‘comunidade humana’³²”.

Pôr em questão o “discurso da espécie” abre assim uma zona de reflexão sobre ordens jurídico-políticas, na medida em que certas demarcações e diferenciações raciais, sexuais e de classe etc. se imaginaram, narraram e significaram em termos de uma distinção entre espécies – distinção formulada, desde logo (pois para isso serve a noção de espécie”), como uma distinção absoluta, insuperável, ontológica. Giorgio Agambem designou essas distinções “cesuras biopolíticas” e as pensou como o núcleo da ordem soberana moderna. A espécie funciona assim como um discurso da ordem soberana moderna. A espécie funciona assim como um discurso em que biologia e política se entrelaçam de maneira indissociável para produzir lógicas de distribuição de corpos dentro de agenciamentos sociais, econômicos, culturais e tecnológicos específicos: interrogar o “discurso da espécie” é interrogar essas lógicas de distribuição³³.

Afora isso, questionar-se sobre os limites e contornos do que nos coloca entre animais, não-humanos, menos-que-humanos e humanos

produz um deslocamento profundo do *próprio*, do que define o umbral do si mesmo (do eu, da identidade, do subjetivo, mas também do propriamente humano, do próprio homem) e, ao mesmo tempo, do que demarca o limite da propriedade, do apropriável e da apropriação, das operações que tornam possível definir algo – por exemplo, um corpo vivente – como mercadoria, coisa intercambiável e eventualmente sacrificável (...)³⁴”.

A partir daqui, torna-se possível analisar o modo como se pensa o político e como performa o discurso, abrindo a possibilidade de um exercício recorrente no modo como percebemos e inventamos ordens alternativas de corpos³⁵”. Nesse sentido, é preciso ter em consideração que os mesmos esquemas humanistas que serviram à modernidade justificar a violência da subjugação dos outros “não-homens”, “menos-que-humanos” ou “não-modernos” através da razão, também serviram de substrato para as justificativas coloniais que se puseram a negar o outro e “classificar” - conforme a própria imagem de si - seus graus de humanidade e animalidade, e cujo exemplo custou a vida de tantos negros e de tantos índios.

SEGUNDA PARTE

ANIMÁLIA EM TERRAS TROPICAIS – O SEGUNDO OUTRO, O PRIMITIVO

³² MACIEL, Maria Esther et al. **Pensar/escrever o animal:** ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 199

³³ Idem. p. 219

³⁴ Idem. p. 205

³⁵ Idem. p. 201

O que mais afligia os missionários jesuítas, quando da sua longa estadia em Pindorama, era a dificuldade que possuíam os selvagens em crer: *“Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de diserem a tudo si ou pá, ou como vós quiserdes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem pá [‘sim’], dizem aani [‘não’]”*³⁶.

Acreditavam os padres que o impasse consistia em algum desvario da memória ou da vontade, pois reconheciam, aos selvagens, a agilidade de compreensão e também a avidez com que recebiam aquilo que os jesuítas queriam ensinar. Contudo, aos jesuítas o quiprocó não se punha pelo modo com que os “brasis” pudessem resistir ao evangelho em nome de outra crença, mas, sim, a sua própria relação com a crença, “dispostos a tudo engolir, quando se os tinha por ganhos, eis que recalcitavam, voltando ao ‘vômito dos antigos costumes”³⁷.

Viveiros de Castro se pergunta o que poderia explicar essa “bulimia ideológica dos índios”³⁸:

os selvagens não crêem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim das contas, porque obedecem a ninguém. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão (não vigorando o *cujus regius* os missionários precisavam trabalhar no varejo); ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição: ‘não há quem os obrigue pela força a obedecer...’³⁹.

Via-se nesse sentido, a diferença constitutiva do ser indígena, vez que “não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei”⁴⁰ não eram acostumados a obedecer por obedecer, não havia o exercício de um poder soberano que os pudesse coagir.

Aqui, delineia-se ponto imprescindível para estabelecer a relação com a segunda parte do capítulo anterior: não era a identidade, a própria imagem no espelho - a negação do outro pela sua diferença em relação ao que me é próprio - o valor fundamental afirmado pelos povos Tupi. “A possibilidade de experimentar, a partir do

³⁶ Nóbrega 1556-57:II, 322 in CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem:** e outros ensaios de antropologia. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 188.

³⁷ Anchieta 1555:II, 194 in idem. p. 190.

³⁸ Idem. p. 190.

³⁹ Idem. p. 216

⁴⁰ Idem. p. 218

que me constitui, isso que de novo a mim se apresenta e que é distinto do que me é próprio, constituía o valor por eles afirmados: a troca por excelência⁴¹.

Trata-se não apenas de uma curiosidade enquanto sensibilidade estética e interesse de saber, interesse pelo novo e pelo exótico (nesse caso, os europeus). Havia um entusiasmo mimético pelo aparelho ritual dos missionários. A ausência de uma pura altivez fez com que, em certo momento, até mesmo duvidassem da autenticidade de algumas de suas instituições, o que evidencia a facilidade de abertura ao outro, em oposição a qualquer rigidez narcísica ou etnocêntrica da própria identidade⁴². Em verdade,

“(…) era inconcebível aos Tupi a arrogância dos povos eleitos, ou a compulsão a reduzir o outro à própria imagem. Se os europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram, então, talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a ‘visão do paraíso’, no desencontro americano. Para os primeiros não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade”⁴³.

Dentro do espectro dessa “afinidade relacional”, em contraste com uma “identidade substancial” dos europeus, é possível vislumbar o instante fugidio, imediata e alegoricamente anterior à toda a colonialidade que viria alastrar sua força simbólica e a sua violência colonizadora por sobre esses vários outros mundos tão outros. É possível perceber, ao colocar esses dois modos de existência frente a frente, a falsa universalidade de inúmeras categorias, que se apresentaram como única possibilidade epistêmica, que se foram impondo e fincando raízes em nossa maneira de conhecer e pensar unidimensionalmente o mundo, custando uma a uma desuniversalizá-las.

O espaço apresentava-se embebido em outros significados, configurações de saberes, figuras da alteridade: um *topos* mergulhado em representações míticas, outra conformação de racionalidade, inventiva e afoita. “Deuses, inimigos, europeus eram figuras de afinidade potencial, modalização de uma alteridade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o mundo soçobriria em indiferença e paralisia⁴⁴”

⁴¹ Clifford 1988:344 in idem. p. 195

⁴² Também associa-se a isso uma espécie de espera diante do retorno de heróis míticos.

⁴³ Idem. p. 206

⁴⁴ Idem. p. 207.

Para os povos ameríndios, de acordo com suas cosmologias, os europeus eram aqueles que chegavam, não se sabia de onde vinham ou quem eram, estavam “além do domínio da experiência”, eram testemunhas do jamais visto, podiam gozar da “posição de enunciação”, adequada a falar e a narrar qualquer história.

Assim, é possível traçar o paralelo do Outro, a partir do ponto de vista primitivo:

Guerra moral aos inimigos e hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, neste processo, alterar-se. – não era o caso dos tupinambá somente quererem virar brancos, mas a desejo de que os brancos também virassem tupinambás⁴⁵.

A questão da exterioridade fazia-se elemento constitutivo das cosmologias ameríndias, vez que entre os diversos povos já havia disposições tanto de afinidade como de rivalidade. A questão das guerras e do inimigo, para muitas tribos, consistia em sua forma qualificada de existência, a radicalidade de sua abertura: a antropofagia assumia um significado ontológico.

A auto-determinação pelo outro, a prática antropofágica: o que de mais “primitivo” os europeus execravam; tarefa mais hercúlea empreendida pelos jesuítas a de fazer cessar tal êthos. “Um devir-outro que revelava o impulso motor da sociedade tupinambá – ao absorver o inimigo, o corpo social tornava-se, no rito, determinado pelo inimigo, constituído por este”.

na Amazônia indígena as relações entre humanos e não humanos, ‘sociedade’ e ‘natureza’, não são concebidas como relações naturais, mas como relações elas mesmas sociais. Guerra e caça são, literalmente, um mesmo combate: um combate entre seres sociais, isto é, entre ‘sujeitos’⁴⁶.

A ansiedade pelo outro como própria possibilidade de alterar-se, enquanto troca profunda e contínua, encontrava na antropofagia seu motor metafísico, ontológico e social - nas palavras de Oswald de Andrade, em seu Manifesto Antropofágico, “só me interessa o que não é meu”.

SE TUDO É HUMANO, DUVIDO DE MIM

I.

Na epígrafe desse artigo, Viveiros de Castro traz a anedota contada por Lévi-Strauss, sobre o imbróglie especulativo dos europeus acerca dos povos indígenas da

⁴⁵ Idem. p. 207

⁴⁶ Idem. p. 286

América Central e a dos povos indígenas sobre os europeus. Ambos se questionam sobre a humanidade um do outro.

O trecho que dá continuidade a essa narrativa analisada por Viveiros de Castro, a essa altura pode se desdobrar em sua completude de sentido. Pois, quando se fala que europeus e indígenas, àquela circunstância, questionavam-se se um seria humano, há que se pôr à prova a proposta de pensar um outro tipo de humano e de humanidade, a partir da perspectiva que por tanto tempo restou encoberta: aquela do primitivo⁴⁷.

Pois bem, Viveiros de Castro prossegue o excerto demonstrando que a suspeita especulativa não era a mesma. A partir de sua análise sobre o perspectivismo ameríndio⁴⁸, expõe que a dúvida dos espanhóis recaía sobre o fato de serem os índios ou humanos ou animais. Quanto à incerteza dos índios, estes se punham a perguntar se os espanhóis eram humanos ou espíritos:

os primeiros se interrogavam sobre a presença ou não da alma no outro; os segundos sobre a materialidade ou não do corpo do outro. O equívoco: a definição de humanidade não era a mesma, embora a exigência de humanidade fosse a mesma. Os dois lados queriam saber se o outro era humano. Mas os critérios de humanidade não eram os mesmos. Para os espanhóis, ser humano era ter uma alma como nós; para os índios, era ter um corpo como eles⁴⁹.

Ora, segundo as teorizações de Eduardo Viveiros de Castro, para as cosmologias ameríndias – não existe uma evolução de espécies que faz do humano o último degrau do aperfeiçoamento animal. Ou conforme ilustra o excerto da obra de Mário de Andrade⁵⁰:

“ – Não é não! Meus senhores e minhas senhoras! Aquelas quatro estrelas lá é o Pai do Mutum! Juro que é o Pai do Mutum, minha gente, que para no campo vasto do céu! Isso foi no tempo em que os animais já não eram mais homens e sucedeu no grande mato Fulano”.

Para os povos ameríndios em algum momento de suas cosmologias todos eram humanos: os humanos, os animais e os espíritos. Desse modo, o fundo originário

⁴⁷ “Sabemos que ‘primitivo’ designa um vasto conjunto de populações que permaneceram desprovidas da escrita e alijadas, por essa razão, dos métodos de investigação propriamente históricos; atingidas apenas recentemente, pela expansão da civilização mecânica, e portanto, alheias por sua estrutura social e sua concepção de mundo, às noções que a filosofia e economia políticas consideram fundamentais quando se trata de sua própria sociedade”. Idem. p. 149.

⁴⁸ Idem. p. 36. “Meu interesse era identificar em diversas culturas indígenas elementos que me permitissem construir um “modelo”, ideal em certo sentido, no qual o contraste com o naturalismo característico da modernidade europeia ficasse bem evidente. Obviamente, esse modelo se afasta mais ou menos de todas as realidades etnográficas que o inspiraram”. Idem p. 32

⁴⁹ CASTRO, Eduardo Viveiros. Encontros. p. 106

⁵⁰ ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Belo Horizonte: ed. Itatiaia, 1985. p.

comum⁵¹ dos animais também é a humanidade, diferente da concepção ocidental moderna, que pensa a animalidade como momento inicial que logo se encarrega de ocultar. Para a mitologia ocidental, a condição genérica é a animalidade: todo mundo é animal, ainda que alguns seres e espécies sejam “menos animais” que outras, e aqui fala-se da espécie humana. Para as mitologias indígenas, até mesmo os animais mais distantes dos humanos, são considerados em sua humanidade de origem: humanóides, antropomorfos, “antropológicos”, capazes de comunicar-se “com(o) os humanos⁵²”.

O mito extravasa sua mera função simbólica criando um momento em que os seres míticos gozam de certa transespecificidade, uma zona de infinitude entre as diferenças que promove um contínuo mítico entre o humano e o não humano.

Esta premissa do “fundo comum humano” está pressuposta de maneira indissociável em vários âmbitos da práxis indígena. O que implica dizer que para compreender profundamente o que isso significa, é preciso pôr de lado o modo de pensar moderno, para ressignificar de forma radical o que significa o “humano” para essa concepção cosmológica que estende a humanidade a outros entes do cosmos. A humanidade existe préterita e em potência nos animais, mas também é “atualidade” daquele que olha, fala e se percebe diante de outro ser.

“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 nós⁵³”.

A humanidade como regra e não exceção, como posição mais do que como condição. É preciso entender que uma das ideias do perspectivismo é a de que os animais “não vêem a nós como humanos, mas como animais; porém, os animais não se veem como animais, mas se veem como nós [nos] vemos”.

Cada um destes três domínios pode ser entendido como uma perspectiva que neutraliza a oposição entre os dois restantes: do ponto de vista dos espíritos, humanos e animais se assemelham; do ponto de vista dos humanos, espíritos e animais comungam aspectos essenciais; do ponto de vista dos animais, humanos e espíritos quiçá sejam a mesma coisa⁵⁴.

⁵¹ CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. p. 468

⁵² CASTRO, Eduardo Viveiros. Encontros. p. 33. “Tudo isso vai de encontro da atitude que se costuma chamar de animismo, a pressuposição ou intuição pré-conceitual [...] de que o fundo universal da realidade é o espírito”.

⁵³ Idem. p. 38

⁵⁴ CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. p. 85

Não se trata de alguma propriedade mágica que os faz projetar feições humanas a si mesmos e nos colocar traços animais: os animais veem os humanos assim como os humanos se apresentam, mas o modo como eles veem a partir de sua posição de referência faz com que a humanidade esteja ali com eles, naquele momento em que encontram o homem e o pensam ser um animal, pois o ponto de vista, a percepção de si e do outro está com eles.

A questão aqui se coloca em entender o que significa, para a Antropologia, uma ‘metafísica experimental, conforme Bruno Latour⁵⁵, o que representa perguntar aos índios como eles pensam a referencialidade do eu, a atualidade de sua condição que percebe o mundo – em outras palavras, como pensam o “ponto de vista”.

Viveiros de Castro verificou que “uma das particularidades do pensamento indígena é, exatamente, a de que só existe um ponto de vista, aquele de todo ser consciente. Todo actante em posição cosmológica de sujeito vê o mundo da mesma maneira (...)”⁵⁶. Até então a antropologia sempre havia trabalhado em termos de relativismo subjetivista, fragmentário, parcial, comparando pontos de vista e encontrando seu denominador comum.

Para as concepções da metafísica ocidental, o que existe é a Natureza, objetiva, compartilhada, única e exterior, através e por meio da qual diversas subjetividades e culturas se acham ligadas. Só há um mundo cognoscível e várias formas de apreendê-lo, de acordo com sua cultura.

Para o chamado multinaturalismo de Viveiros de Castro, não é como se houvesse uma haste fixa, a da natureza, ao redor da qual giram míriades de culturas, mas o seu contrário: toda e cada espécie vê as coisas da mesma maneira, as coisas é que mudam⁵⁷, o que varia é o próprio mundo. Desse modo, não há como se dizer que os índios sejam relativistas⁵⁸, pois só há uma maneira de ver o mundo.

⁵⁵ CASTRO, Eduardo Viveiros. Encontros. p. 92

⁵⁶ Idem. p. 92

⁵⁷ Idem. p. 97

⁵⁸ Interessante mencionar as teorizações de Roy Wagner e sua “objetividade relativa”, “objetividade que é produzida do ponto de vista de uma cultura na relação com outra(s) cultura(s)”. Para nós o mundo seria único, “sem nos darmos conta de que esse “mundo único” é aquele que ‘inventamos’ num longo processo de simbolização, o qual de tão óbvio, nos parece natural, dado – o que nos incita a vê-lo e a exigí-lo de outros povos como verdade universal”. “A ideia de antropologia reversa pode ser ampliada pela ‘antropologia simétrica’, expressão de Bruno Latour para se referir à necessidade de tomar os modernos como nativos – o que exige recusar a separação prévia, e modernista entre a natureza supostamente dada e a cultura supostamente construída. Esta expressão foi reformada por Viveiros de Castro e Marcio Goldmam: simetrizar é colocar saberes nativos e acadêmicos num mesmo plano epistemológico. (...) “crença” e “razão”, por exemplo, são pares que não mais oferecem rendimento se

Isso implica um verdadeiro deslocamento epistemológico em relação a forma moderna ocidental de conhecer, pois ainda que a humanidade se esparrame sobre tudo, isso não significa que cada espécie seja humana da mesma forma. Para a cultura ocidental ainda que se falem inúmeras e distintas línguas, é possível encontrar sinônimos, traduções que mostrem a correspondência de coisas que, em verdade, são iguais.

Aos olhos de muitos povos da bacia amazônica, é como se a língua fosse a mesma, mas as coisas a que se referem fossem diferentes. Isso quer dizer que não basta buscarmos sinônimos para os objetos ou para as práticas, é preciso separar homônimos⁵⁹: ao invés de se perguntar “qual a tradução da palavra (que corresponde ao objeto) arroz? Deveríamos perguntar “o que vale como “arroz”? Isso permite compreender que, se se tratar de um tamanduá responder o que significa “arroz”, indicaria um formigueiro repleto de formigas. Ou ainda “o que vale como espumante?”, um tupinambá poderia indicar o cauim⁶⁰. Cada espécie se vê sob o jugo da cultura, pois cultura e natureza pertencem ao mesmo campo sociocósmico.

O problema metafísico indígena se coloca muito menos como uma solidão do homem diante da infinitude do mundo e da pequenez dos seres e de sua linguagem como a voz do pensamento, mas ao contrário: se tudo é humano, em potência ou em ato, tudo se comunica irremediavelmente. Há um excesso de comunicação, existe uma dúvida perene diante da equivalência das coisas e é preciso ter cuidado para não se enganar.

O que contava como “humano” para os espanhóis era a presença de uma alma, assim como o que valia como “humano” para os europeus, no século XIX, era o homem branco europeu - foi preciso aos negros, assim como às mulheres conquistar humanidade (e, em verdade, lutar por essa humanidade a cada dia, desmistificando essa universalidade cnicamente “distribuída” a “todos”).

Ora, para os índios, como tudo é radicalmente humano, humanóide ou antropomórfico, se a chuva, a Lua ou a Cobra Grande são humanas, e possuem tal

continuarem a ser tomados como antinômios”. “O Apache era meu reverso”, Entrevista com Roy Wagner. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2011, v. 54, nº 2. pg. 957 Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/download/39652/43148>. Acesso em: 29/10/2013

⁵⁹ “Homonímia é a identidade fonética entre formas de significados e origem completamente distintos. Exemplos: São(Presente do verbo ser) - São (santo)”. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Cauim>. Acesso em: 29/10/2013

⁶⁰ Bebida alcoólica feita de milho ou mandioca, cujo preparo consiste também na mastigação de sua matéria prima, ocorrendo a fermentação por conta das enzimas da saliva das mulheres, responsáveis por prepará-la. Geralmente para grandes eventos e festividades.

perspectiva como referencialidade de um ser consciente, então isso pode ser um problema. Se todos os seres, entidades, acidentes geográficos, se comunicam e tudo está conectado num meio sociocósmico, é preciso saber ouvir cuidadosamente.

Se cada espécie vê a sua como humana, isso não significa que veja todas as outras espécies como humanas. Não é possível, por exemplo, que duas espécies sejam humanas e ocupem essa posição ao mesmo tempo e no mesmo espaço: sobretudo tendo em vista uma cadeia trófica que opõe presas e predadores. Assim, a espécie na posição de humana só pode ver a outra como não-humana.

Os índios dizem que as onças são humanas, que eles próprios são humanos, mas que eles e as onças não podem ser humanos ao mesmo tempo. Se sou humano, então, neste momento, a onça é somente uma onça. Se uma onça é um humano, neste caso, então, eu não seria mais humano⁶¹.

Essa incerteza quanto à minha condição, a partir da posição em que me encontro resulta em uma insegurança, pois “não há garantias” de que a minha posição, a forma como eu vejo, seja a verdadeira. A humanidade de conteúdo – ver como humano, da posição de referente consciente – não é suficiente para que se tenha certeza de nada, pois todo possuem essa capacidade – o que torna a humanidade de forma⁶² muito mais complicada e perigosa.

Quer-se dizer que todos os malabares da história do pensamento ocidental para vestir de consistência a razão, que mesmo o frondoso aparato cartesiano que se punha a verificar e constatar a evidência do eu, purificado de qualquer sujeirinha dos sentidos, instintos ou animalidade, aqui não se aplicam. Às cosmologias ameríndias, a metafísica moderna só quer significar seu oposto mesmo em termos de epistemologia: não existe a certeza do que é se é - o “eu” é que está em dúvida⁶³. “(...) os outros podem ter uma ideia muito diferente sobre isso [quem se é] e conseguir impô-lo a nós: a onça que encontrei na floresta tinha razão, era ela o humano, eu não era senão sua presa animal⁶⁴”.

Nesse sentido, todos os seres estão imersos numa cadeia trófica que se conecta através das diferentes espécies e suas subjetividades, desde os espíritos até os pequenos animais, constituindo o que Viveiros de Castro chamou “predação ontológica”, pois cada espécie come ou é comida por outra, estando sempre na posição ora de presa, ora

⁶¹ CASTRO, Eduardo Viveiros. Encontros. p. 110. “As onças são gente porque, ao mesmo tempo, a oncidade é uma potencialidade das gentes, e em particular da gente humana”..

⁶² Idem. p. 96.

⁶³ Idem. p. 98

⁶⁴ Idem. p. 99

de predadora. “É necessário fazer todo tipo de acrobacia xamânica para dessubjetivar a carne que se come, para nos fazer esquecer o fato de que o humano está em toda parte⁶⁵”.

GENTE É MACACO DE ONÇA

I.

Para as cosmologias ameríndias, os animais possuem uma alma antropomorfa por trás de sua aparência fenomenológica. Assim como a humanidade se estende a todos, também o espírito assume diversos corpos. Seria, então, o humano a “imagem” da alma, genérica e indiferenciada.

Assim, os únicos que seriam imediatamente idênticos ao próprio espírito seriam os homens, tendo em vista que em outros corpos de animais a diferenciação é tão logo marcada.

Todos os animais têm uma alma que é antropomorfa: seu corpo, na realidade, é uma espécie de roupa que esconde uma forma fundamentalmente humana. Em contrapartida, nós ocidentais, pensamos usar roupas que escondem uma forma essencialmente animal. Sabemos que quando estamos nus, somos todos animais⁶⁶.

Tem-se aqui o porquê de a humanidade dos homens ser tão frágil, conforme se narrou no início deste artigo. Nesse sentido, incumbe a tarefa de “fazer-se humano”, construir corpos verdadeiramente diferenciados:

Os índios fazem corpos humanos com pedaços de corpos de animais. Eles se recobrem de penas, dentes, peles, bicos, padrões decorativos tomados dos corpos de animais – para se fazerem um verdadeiro corpo *humano*! Todas essas marcas teriomórficas que são colocadas sobre o corpo são dispositivos de hominização. Você não é um verdadeiro humano se seu corpo não é diferenciado; o corpo humano enquanto tal é demasiado genérico. É nesse sentido que, em uma sociedade indígena, os processos que chamaríamos educativos envolvem primordialmente uma disciplina corporal⁶⁷.

O corpo aparece nas diferentes espécies como aquele dispositivo que permite especificar o espírito indiferenciado e comum, conferir-lhe um modo particular de ser e estar no mundo, qual um estatuto que marca modificações na identidade social⁶⁸. O plano metafísico iguala a todos os seres – pois possuem alma e são sujeitos - e, por essa razão, é no plano corporal que se lhes interessa as mudanças.

⁶⁵ Idem. p. 99

⁶⁶ Idem. p. 101

⁶⁷ Idem. p. 111

⁶⁸ Idem. p. 63; 72

Assim, quando um animal vê aquilo que faz a partir da cultura (ou a partir de sua natureza, pois ambas não possuem uma separação rígida), o conteúdo de sua prática se modifica conforme o corpo que habita; por exemplo, aquilo que conta para o homem como “pão” é para a onça um pequeno roedor, assim como “pão” pode ser uma fruta qualquer para um bororó, ou pode valer como mandioca para os arawetes. O corpo animal não é mero disfarce do espírito, mas é dotados das habilidades e capacidades⁶⁹ típicas a cada corpo, a agilidade da onça, a esperteza da cobra, a plumagem colorida das araras.

Cumpra-se anotar o contraste com as culturas ocidentais, cuja realização se dá muito mais pelo aperfeiçoamento intelectual e pela percepção da maturidade psíquica dos indivíduos, que por um interesse no corpo - que é o plano que mais se assemelha aos animais. O que há de diferenciado e comum é a forma de seus corpos, podendo garantir autenticidade através das elevações do espírito e da razão. Por isso a preocupação tão diversa dos espanhóis que perguntavam por uma “alma” que pudesse garantir humanidade aos indígenas, enquanto estes perguntavam por um “corpo” que os igualasse aos homens humanos. Para os índios, o corpo é o modo fundamental de expressão do sujeito.

II.

Quando um índio kamayurá, por exemplo, começa a não enxergar outros índios como humanos e passa a vê-los como animais, isso significa que está muito doente e que pode estar se transformando em um outro bicho. Tal perda de si coloca a todos em perigo: ao não reconhecer sua espécie como aquela da posição de referência ou atualidade, a “humanidade” nos corpos passa a estar em disputa, pois se um índio supõe a si como outro animal, predador por exemplo, existe um perigo concreto de um confronto pela posição “verdadeira”.

Outro elemento interessante que vem complexificar as cosmologias amazônicas é a figura do xamã, aquele capaz de transitar entre os diversos “pontos de vista”, podendo enxergar como cada espécie enxerga, sem perder sua condição humana “normal”. Tal habilidade se lhe concede por meio de uma metamorfose corporal, que pode se dar através de rituais ou de sonhos.

“É certo que a atividade xamânica consiste no estabelecimento de correlações ou traduções entre os mundos respectivos de cada espécie

⁶⁹ LÉVIS-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. p. 394

natural, isto é, na busca de homologias e equivalências entre os diferentes pontos de vista em confronto. Mas o xamã ele próprio é um ‘relator’ real, não um ‘correlator’ formal: é preciso que ele passe de um ponto de vista a outro, que se transforme em animal para que possa transformar o animal em humano e reciprocamente. O xamã utiliza - e, literalmente, encarna - as diferenças de potencial inerentes às divergências de perspectivas que constituem o cosmos: seu poder, e os limites de seu poder, derivam dessas diferenças⁷⁰.

Esse atributo através do qual se passeia por entre as subjetividades e suas perspectivas (tanto humanas como não humanas) é a própria capacidade de “cruzar barreiras corporais”, ligado à experiência sapiencial, espiritual e política. “os xamãs ocupam o papel de interlocutores ativos no diálogo cósmico. Eles são como diplomatas que tomam a seu cargo as relações interespécies, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam as diferentes categorias sicionaturais⁷¹.”

O xamanismo revela uma maneira de conhecer que difere daquele modo da ciência ocidental, que busca traçar cuidadosamente as fronteiras entre o subjetivo e o objeto de conhecimento, que deve ser ao máximo despido de qualquer subjetividade, apartado de qualquer intencionalidade - a fim de se garantir um conhecimento rigoroso do objeto.

Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa. (...) O xamanismo ameríndio parece guiado pelo ideal inverso. Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa⁷².

A essa altura, já ficou suficientemente claro a radicalidade de uma experiência que enfatiza o outro em sua completude, ainda que aos modernos ocidentais possa parecer um tanto indigesto, se lhes puder valer de experiência metafórica e reflexiva...pois, nas palavras do Drummond, “as coisas, que triste são as coisas consideradas sem ênfase”.

III.

A onça, para as cosmologias amazônicas, é o único animal que não possui medo ou respeito pelos humanos e, por esse fato, assemelha-se aos espíritos. O macaco, em contraste, é o único animal “terrestre” que se admite comer, sob o argumento de que se

⁷⁰ Idem. p. 469

⁷¹ Idem. p. 468

⁷² Idem. p. 358

parecem gente. “As onças comem os humanos, os humanos comem os macacos: gente é macaco de onça⁷³”.

Diferentemente das palavras consideradas em sentidos que se esgotam nelas mesmas, a linguagem de muitos povos do xingu, como a dos Yawalapíti, por sua estrutura de referencialidade remete ao outro. As palavras e seus morfemas, através de modificadores⁷⁴, sempre querem caracterizar um algo, mas podem conter outro algo para se referir ao segundo. Isso remete a uma formação da linguagem que estrutura todo o pensamento e a noção do próprio ‘sujeito’.

IV.

Boa parte da epistemologia moderna e mesmo a ontologia, que, aqui, se refere sobretudo ao famigerado dualismo cartesiano, enunciou que a única existência verificável e, portanto, indubitavelmente verdadeira é a “minha”. Em última análise, “é preciso negar o outro para afirmar o eu⁷⁵”. Não é preciso citar exemplos dos resultados que essa premissa engendrou (e ainda engendra). Não à toa, o exato oposto desse modo de pensar foi espezinhado por uma razão instrumental moderna e proprietária: o colonialismo não devastou apenas inúmeras sociedades e modos de existência “primitivos”, mas ainda opera subjugando diversos viventes em sua “outridade”.

Para o perspectivismo ameríndio, viver e pensar não estão em planos ontológicos separados, pois que todo vivente é um pensante⁷⁶.

o perspectivismo enuncia “o outro existe, logo pensa”. E se esse que existe é outro, então seu pensamento é necessariamente outro que o meu. Quem sabe até deva concluir que, se penso, então também sou um outro. Pois só o outro pensa, só é interessante o pensamento enquanto potência de alteridade⁷⁷.

⁷³ CASTRO, Eduardo Viveiros. Encontros.p. 48

⁷⁴ CASTRO, Eduardo Viveiros de. A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia.p. 28-29. “Os modificadores são encontrados em uma variedade de áreas semânticas; eles definem as formas culturalmente reconhecidas de relação entre os conceitos gerais e os indivíduos por eles classificados. Um exame de seu significado pode talvez, por isso, aproximar-nos de uma atitude cognitiva fundamental da cultura alto-xinguana. Os Yawalapíti traduziriam-me os modificadores de modo mais ou menos constante. A classe úi, por exemplo, foi dividida em: cobras: “grandes, bravas, invisíveis” (-kumã); as cobras “de verdade” (-rúru); cobras “imprestáveis, ruins” (-malú); “bichos parecidos com as cobras (-mína). Os modificadores, portanto, designam respectivamente o ‘excessivo’, o ‘autêntico’, o ‘inferior’ e o ‘semelhante’.

⁷⁵ CASTRO, Eduardo Viveiros. Encontros. p. 118

⁷⁶ Idem. p. 117-120. “Tudo pode ser sujeito, no pensamento indígena; mas é impossível saber se tudo é (entenda-se, todo e qualquer existente) é um sujeito. Na verdade, não faz sentido perguntar se tudo é um sujeito, ou quantos existentes são sujeitos etc. Porque se trata de uma virtualidade mais que de uma atualidade.

⁷⁷ Idem. p. 117

Para Viveiros de Castro, a proposição perspectivista por excelência é a de que o ponto de vista cria o sujeito⁷⁸, que este pertence a uma perspectiva e não o contrário.

“(...) se a perspectiva é algo que constitui o sujeito, então ela só pode aparecer como tal aos olhos de outrem. Porque um ponto de vista é pura diferença. (...) é necessário ser pensado (desejado, imaginado, fabricado) pelo outro para que a perspectiva apareça como tal, isto é, como *uma* perspectiva. O sujeito não é aquele que se pensa (como sujeito) na ausência de outrem; ele é aquele que é pensado (por outrem, e perante este) como sujeito⁷⁹.”

Por fim, não é preciso dizer que a alteridade aqui se apresenta em seu zênite; e que a capacidade de existir e coexistir com os diversos entes e viventes se mostra como possibilidade bastante sofisticada, de modo a questionar a insuficiência de um relativismo vulgar, qual hoje por vezes se faz parecer única solução.

NOTAS FINAIS: POR UM DIREITO XAMÂNICO

Buscou-se neste trabalho oferecer a tentativa de vislumbrar como seria não pensar tal qual se pensa, ou, nas palavras de Viveiros de Castro, como se pode não ser europeu⁸⁰. Muito além de seu pontencial descolonial, seus estudos são antes uma nova forma de fazer antropologia e de pensar o mundo, em tudo o que isso puder dizer. A antropologia simétrica de Bruno Latour, ou a antropologia reversa de Roy Wagner, vêm significar que o par “aquele que estuda” e “aquele que é estudado” pode ser facilmente intercambiável, pois que ocupam-se o mesmo plano epistêmico, estudam-se e observam-se mutuamente.

Compreender o lugar do mito em diferentes sociedades, sobretudo naquelas onde é preciso cavoucar para trazê-lo a luz, é uma atitude de sinceridade ética e intelectual, que permite afastar o legado de uma razão instrumental e de um puro racionalismo. Buscou-se mostrar que o direito, na sociedade moderna, tem muito a se conhecer.

Não se quer, obviamente, fazer uma propaganda ingênua das “possibilidades pré-modernas”, tampouco um chamado a qualquer retorno fetichista. Tentou-se, em verdade, expor como o direito, na passagem do não moderno ao moderno, debicou seu punhadinho de modelos e máximas, universalizando-os; deixando inconsequentemente outras formas de existência e jurisdições de fora. Ao absolutizar-se, o direito confundiu-se com o Estado, perdendo seu caráter de socialidade e multiplicidade, restando ao sobrenado de suas próprias mitologias.

⁷⁸ Idem. p.118

⁷⁹ Idem. p 119

⁸⁰ Idem. p. 107

O resultado disso é aquilo que hoje se vê: o direito não pode compreender, muito menos tratar e tampouco se dá ao trabalho de saber como se dão outras formas de organização. Por conseguinte, não consegue dar conta de manejar esse “excesso”, essa complexidade, fechando-lhe as portas – ou kafkianamente, mantendo-as abertas na impossibilidade de adentrá-las.

Procurou-se trazer à discussão a questão do discurso, sobretudo aquele da “espécie”, através do qual se operam cesuras biopolíticas capazes de definir corpos como mercadorias ou coisas sacrificáveis, de acordo com classificações que vão do humano ao menos que humano - é preciso pensar o lugar do animal para compreender o lugar destinado ao que sobra da “humanidade”.

Empreendeu-se a tentativa de pensar a alteridade nos “termos” radicais daquele sujeito cuja fala foi negada e silenciada por tanto tempo: aquela do primitivo - percebendo, é verdade, que este lugar da sua fala é também o de tantos outros alijados da posição verdadeira de sujeito e de humano. A busca por uma sensibilidade a partir do perspectivismo, radicalmente outra, junto da compreensão do lugar reservado ao animal e ao humano,

a percepção do outro como vivente. O observar ou o perceber-se observado enquanto momento de saber/conhecer, instante que marca uma zona de indeterminação – efêmera é verdade. Essa marca de indeterminação se aproxima/se assemelha, se complementa ao fato perspectivista de que o Eu é posto em dúvida toda vez que se percebe o outro enquanto pulsação de vida assim como sou percebido pelo outro. O “eu “ está em dúvida, pois se vê observado; “constatação da outridade radical e insondável⁸¹”.

Por fim, punge a ideia de pensar e de propor um direito xamânico: radicalmente comprometido com a alteridade - o que exige um estudo e uma compreensão maior dos diversos pontos de vista, para que possa transitar sem peias por entre as jurisdições, subjetividades, perspectivas e modos de existência; outras possibilidades de perceber o humano; ressignificar e reconstruir o tão aguado sujeito vestido de direitos, assumindo diversas outras vestes e corpos... descalçando-se e despindo-se inteiro de si.

⁸¹ MACIEL, Maria Esther et al. Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica. p. 89-90

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Belo Horizonte: ed. Itatiaia, 1985.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **Encontros**. Organização Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. 2a ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. 2. ed. rev. ampl. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007.

GROSSI, Paolo. **História da propriedade**: e outros ensaios. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

FONSECA, Ricardo Marcelo et al. **História do direito em perspectiva**: do antigo regime à modernidade. Curitiba, PR: Jurua, 2008.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **Modernidade e contrato de trabalho**: do sujeito de direito à sujeição jurídica. São Paulo: LTr, 2001.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2008.

LEVIS-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

MACIEL, Maria Esther et al. **Pensar/escrever o animal**: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

WAGNER, Roy. “**O Apache era meu reverso**”, Entrevista com Roy Wagner. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2011, v. 54, nº 2.

Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/download/39652/43148>.

Acesso em: 29/10/2013

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WAGNER, Roy. 2012. “Facts force you to believe in them; perspectives encourage you to believe out of them. An introduction to Viveiros de Castro’s magisterial essay. An introduction to Viveiros de Castro’s magisterial essay.” In E. Viveiros de Castro,

Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. Masterclass Series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory. Disponível em <http://www.haujournal.org/index.php/masterclass/article/view/70>. Acesso em 29/10/2013