

## ARTIGO 4

**Título: “GENTE” OU “BICHO”:** O conceito de perspectivismo e sua relevância na compreensão das mitologias antropogônicas

Autor: Carlos Alberto Lacerda **Carvalho**

Autor: Valdir **Vasconcelos**

### RESUMO

A partir da apreciação de alguns autores que tratam da questão do Perspectivismo Étnico Ameríndio, especialmente sobre as diferentes formas do ser *humano* e do *não humano*, objetiva-se neste trabalho fomentar uma avaliação mais criteriosa dessa proposta, tendo em vista seu grande valor teórico para uma compreensão mais equilibrada do ser *humano* em contraste com o *não humano* nas culturas pré-modernas, em especial das Américas. Desejamos, ainda, propor que tal visão pode ser bastante importante para o pesquisador em sua interpretação das mitologias antropogônicas com base na lógica étnica, de forma a produzir uma descrição mais êmica e menos inventiva de suas realidades. Nessa direção, abordaremos sucintamente algumas linhas do pensamento perspectivista filosófico, passando a tratar dos desdobramentos do pensamento perspectivista na antropologia (perspectivismo cultural) e, finalmente, mencionaremos algumas mitologias ameríndias, especialmente os mitos de criação, na tentativa de estabelecer a relação entre o perspectivismo e a lógica tradicional no processo de compreensão das mesmas.

*Palavras-chave:* Perspectivismo, Humano/Não-humano, Mitologia, corpo, roupa.

## INTRODUÇÃO

O ser humano é uma criatura complexa que escapa à sua própria – e imensa – capacidade de abstração e de compreensão das coisas que o cercam. Há milênios, a humanidade, por um lado, sonha e almeja o dia em que todos se unirão numa família maior, todos se compreenderão e se relacionarão em harmonia na chamada “aldeia global”. Por outro lado, a própria natureza desse ser o impulsiona na direção de uma separação e de uma desunião assustadoras quando provocam embates em defesa da “raça”, do “povo” e da “família”.

Lévi-Strauss, em seu ensaio *Raça e História*, já observou que:

A noção de humanidade, englobando, sem distinção de raça ou de civilização, todas as formas da espécie humana teve um aparecimento muito tardio e uma expansão limitada. Mesmo onde ela parece ter atingido o seu mais alto grau de desenvolvimento, não existe qualquer certeza - tal como a história recente o prova - de se ter estabelecido ao abrigo de equívocos ou de regressões. Mas para vastas frações da espécie humana e durante dezenas de milênios, esta noção parece estar totalmente ausente. (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 383, 84)

E ainda:

[...] o pecado original da antropologia consiste na confusão entre a noção puramente biológica da raça [...] e as produções sociológicas e psicológicas das culturas (*raças*) humanas. (LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 329) *grifo nosso*

É complexo pensar na raça humana como uma só, se observado o aspecto biológico. Também as realizações da inventividade da raça humana são de uma diversidade virtualmente infinita: ideias, gostos, preferências, estilos e maneiras são tão abundantes que, se por um lado enriquecem, por outro a dividem. Nesse mesmo campo de riqueza e dificuldade está o grande desafio da compreensão dos conceitos e dos valores do outro, pois, é fato que cada grupo seja diverso, ainda que, por vezes, estejam próximos geograficamente, podem estar bem distantes cultural e linguisticamente. Essas diferenças, consciente ou inconscientemente, geram um sentimento de repúdio ou, no mínimo, de rejeição do outro. Lévi-Strauss diz:

A atitude mais antiga e que repousa, sem dúvida, sobre fundamentos psicológicos sólidos, pois que tende a reaparecer em cada um de nós quando somos colocados numa situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos. ‘Costumes de selvagem’, ‘isso não é nosso’, ‘não deveríamos permitir isso’, etc., um sem número de reações grosseiras que traduzem este mesmo calafrio, esta mesma repulsa, em presença de maneiras de viver, de crer ou de pensar que nos são estranhas. (LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 333)

A própria Declaração dos Direitos Humanos é algo irreal, se considerarmos que ela diz respeito a uma “humanidade uniforme”, a qual verdadeiramente não o é, já que, conforme Lévi-Strauss:

o homem não realiza a sua natureza numa humanidade abstrata, mas nas culturas tradicionais onde as mudanças mais

revolucionárias deixam subsistir intatos aspectos importantes e explicam-se a si próprias em função de uma situação estritamente definida no tempo e no espaço. (LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 335)

Mas, se a humanidade é explicada não por uma declaração abstrata ou por uma definição acadêmica, se o *ser* é absolutamente determinado pelo perceber e pelo compreender do mundo e dos outros ao redor, como, então, pode se dar a comunicação para que o outro compreenda o que está sendo transmitido, quando, na verdade, ele interpretará e definirá, ou redefinirá o que é real?

Tomemos como exemplo a difícil compreensão do outro e do mundo do outro quando das grandes “descobertas” realizadas pelos povos europeus nas terras das Américas. Percebe-se distintamente nos relatos dos recém-chegados que, aos seus olhos, os povos da terra nova – se é que podiam ser chamados de “povo” – careciam de muitas características de Humanidade.

Em 1517, monges da Ordem de São Jeronimo aplicaram um questionário aos colonos. O resultado dessa pesquisa de campo gerou um grande debate, anos mais tarde, na Espanha e em toda a Europa, culminando na atribuição de uma alma imortal àqueles seres e inserindo-os nos domínios da Humanidade. Na América Central, durante a conquista espanhola da região, os nativos criam que os recém-chegados eram imortais, pelo fato de que, sendo tão poucos, conseguiam tão grandes conquistas. Na obra *Historia General de las Indias e de las Tierras del Mar Oceano*, escrita em 1535, Oviedo descreve o espírito de sua época no registro sobre o afogamento de brancos realizados por nativos da América Central. Eles estavam testando a tese da imortalidade, quando afogaram um rapaz à traição e guardaram o cadáver durante vários dias, fazendo-lhe perguntas e observando sua decomposição; ao fim, concluíram que os invasores eram mortais, mas uma nova dúvida surgiu: *será que eram humanos?*

Esse é um ponto bastante comum entre os povos das Américas, pelo menos, que sua autodesignação étnica (aliás, uma ideia extremamente separatista) se expresse numa palavra que indique a veracidade, ou o significado de humanidade a partir de suas próprias definições. Outros povos ou nações, e, não raramente, países politicamente constituídos, apesar de não se definirem como humanos a partir de uma palavra, trazem consigo a nítida impressão de que todos os outros seres humanos, para o serem completamente, deveriam ser como eles mesmos. Contudo, as noções de humano e não-humano não se aplicam apenas ao ser vivente e pensante; dependendo de sua própria visão de mundo, a mesma definição pode se aplicar a coisas que vão além ou ficam aquém das fronteiras gerais. Para os Dobu, da Papua Nova-Guiné, os inhames são classificados na categoria de humano, o que passa certamente pela consciência animista desse povo, enquanto para nós – “ocidentais desenvolvidos” – os mesmos são, obviamente, não-humanos.

A partir dessas poucas percepções de que as definições e categorizações – ou seja, as perspectivas que temos e que tanto nos ajudam a compreender nosso universo – não são, afinal, fechadas nem decisivas, mas dependem do *como* se vê o outro ou a outra coisa, pode-se questionar: É possível, de fato, compreender o outro, ou qualquer coisa, fato ou assunto? É possível, de fato, comunicar-se com o outro, ou será esta uma tarefa inglória e fadada ao sincretismo pela incompreensão?

A partir da observação dos pensamentos de alguns autores que tratam das diferentes perspectivas do *ser*, do outro e do *compreender* o outro, este trabalho objetiva fomentar uma avaliação mais criteriosa do difícil processo de comunicação inter-humana na busca de uma atitude mais *humana* e de uma compreensão mais equilibrada do *outro humano* e de suas realidades. Abordaremos suscintamente algumas linhas do pensamento perspectivista filosófico e trataremos dos desdobramentos do pensamento perspectivista na antropologia (perspectivismo cultural). Finalmente, falaremos de algumas mitologias ameríndias, especialmente os mitos de criação, e

tentaremos estabelecer a relação entre o perspectivismo cultural ameríndio e o processo de compreensão e comunicação intercultural.

# 1 PERSPECTIVISMO – O CONCEITO DAS INFINITAS INTERPRETAÇÕES

O perspectivismo parece sugerir a recusa de um conceito unívoco de verdade. É a abertura para a possibilidade de se pensar que há diversas considerações sobre um mesmo fato ou “verdade” social-antropológica, o que pode alterar radicalmente suas implicações sociais e étnicas. A compreensão da noção de perspectiva, portanto, é capaz de dar ao pesquisador, ou mesmo ao que procura compreender a forma de pensar ou agir do outro, uma atitude mais equilibrada e consistente para uma avaliação do outro de forma distanciada.

Contudo, a proposta mais inquietante do perspectivismo, especialmente como filosofia, é o questionamento da verdade. Se cada um, cada ser pensante (pela definição ocidental científica), vê e compreende a verdade de uma forma própria, pode-se questionar: *qual seria a verdade final acerca de qualquer assunto ou objeto?* E ainda: *existe essa verdade final?*

Assim, também o conceito de conhecimento e compreensão é colocado em dúvida quando o abordamos pela lente do perspectivismo. Até que ponto é possível conhecer ou obter conhecimento de algo quando tudo o que se pode conhecer depende da perspectiva que se tem? Blackburn (1997, p. 138) diz que: “Já que podem existir muitas perspectivas, existem também famílias diferentes de verdades”.

Queremos, brevemente, traçar um perfil geral do que significa o perspectivismo a partir de duas linhas de pensamento, isto é, o perspectivismo filosófico e o antropológico.

## 1.1. O perspectivismo filosófico

“Perspectivismo” é a designação corriqueira para a suposta teoria do conhecimento de Nietzsche, cuja ideia básica resume-se nas seguintes palavras:

“não há fatos, apenas interpretações” (KSA 12.315, Nachlass/FP 7[60]), que, no nosso entender, têm significação equivalente ao trecho de Para Além do Bem e Mal que diz, demovendo as pretensões do discurso de uma *hard science* como a física: “isso é interpretação e não texto” (MOTA, 2010).<sup>1</sup>

A ideia de perspectivismo nasceu como um questionamento sobre a realidade e a interpretação do universo que nos cerca. Na verdade, o conceito é simples: Se cada pessoa, à luz do seu próprio conhecimento (daquilo que se crê e pensa conhecer), que, por sua vez, é resultado da sua perspectiva de observação dos fatos (se é que são fatos), vê o universo que o cerca de uma forma diferente, o que, então, pode ser chamado de fato, de realidade e de conhecimento da realidade?

A origem do termo é anterior a Nietzsche. Segundo F. Kaulbach, seu uso foi introduzido na filosofia por Leibniz e Immanuel Kant também o teria utilizado. Desse modo, a discussão atual acerca do perspectivismo excede em muito os limites da *Nietzsche-Forschung*. Exemplo disso é um volume organizado por V. Gerhardt e N. Herold com o título *Perspektiven des Perspektivismus*, que mostra a fecundidade da noção em diferentes autores e campos de investigação filosófica. Entretanto, é principalmente devido à influência de Nietzsche que o termo se dissemina pela filosofia e além. Mesmo assim, o perspectivismo de Nietzsche se revela único entre os pensadores e se torna um motivo central nas discussões acerca da obra de Nietzsche, sobretudo a partir da década de 1960.

Em parte por causa dos poucos trabalhos acerca do assunto, não há um mínimo consenso acerca do que se entende por perspectivismo em Nietzsche. Toda investigação a respeito do tema lida com um amontoado de fragmentos, peças soltas de um quebra-cabeça, cujas

---

<sup>1</sup>Thiago Mota, Doutorando em Filosofia, em <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/152-nietzsche-as-perspectivas-do-perspectivismo>.



possibilidades de interpretação são muitas e de uma grande criatividade por parte de seus autores, de forma que hoje se fala de perspectivismo metafísico (M. Heidegger), perspectivismo hermenêutico-fenomenológico (J. Granier), perspectivismo transcendental (F. Kaulbach e V. Gerhardt), perspectivismo semântico (S. Hales e R. Welshon) e perspectivismo pragmático (A. Danto).

O quebra-cabeça do perspectivismo é marcado por uma incompletude característica, que leva o intérprete a buscar – em algum lugar fora dos textos nietzschianos – as peças que faltam. Portanto, o trabalho de interpretação do perspectivismo nietzschiano jamais se restringe a mero esforço exegético, tendo, por conseguinte, um aspecto inevitavelmente propositivo, incomum na pesquisa filosófica padrão. Com relação ao perspectivismo, portanto, torna-se particularmente pertinente a ideia de que interpretar é criar (ou inventar).

## **1.2. O Perspectivismo Antropológico**

A jovem ciência da Antropologia tem – em sua vida curta, porém produtiva – passado por grandes mudanças de paradigma no que diz respeito à sua compreensão da humanidade e de seus diferentes significados. No início, a força motora de uma antropologia insipiente e desprovida de metodologia era o diferente e o desconhecido. Eriksen e Nielsen dizem:

As pessoas sempre tiveram curiosidade sobre seus vizinhos e sobre desconhecidos mais distantes. Elas conjecturaram sobre eles, lutaram contra eles, casaram com eles e contaram histórias sobre eles. Algumas dessas histórias ou mitos foram escritos. Alguns desses registros foram mais tarde criticados como imprecisos ou etnocêntricos. Algumas histórias foram comparadas com outras... Neste sentido,

começamos com uma investigação antropológica no momento em que um estranho se muda para o apartamento em frente ao nosso. (ERIKSEN E NIELSEN, 2007, p. 9)

Já no período dos grandes pensadores da Grécia antiga, algumas mentes privilegiadas começaram a indagar além da simples diferença entre grupos humanos em termos de aparência, de língua, de vestimenta, de tecnologia etc., e começaram a questionar sobre o real sentido de ser *humano* em contraste com o *não-humano*.

Aristóteles (384-322 a.C.) em sua antropologia filosófica analisa as diferenças entre os seres humanos em geral e os animais, e conclui que, embora os humanos tenham várias necessidades em comum como os animais, somente o **HOMEM** possui razão, sabedoria e moralidade. (ERIKSEN E NIELSEN, op cit, p. 11)

Todo grande pensador, desde Descartes até Nietzsche, desenvolveu suas próprias ideias sobre o que seria ser *humano*, o que pode ser chamado de antropologia filosófica. É interessante perceber que as ideias que se tornaram doutrinas tinham como base o *humano europeu* em contraste com o *não-humano*, ou pelo menos o *menos-humano* dos grupos não-europeus. Baseado nesta perspectiva de *humano* e *não-humano*, Locke (1632-1704), dentre outros, estabeleceu os fundamentos epistemológicos do que seria a base da ideia moderna dos Direitos Humanos

### 1.2.1 “Raça e História” – O Perspectivismo Antropológico e Lévi-Strauss

“Direitos Humanos” necessariamente pressupõe uma universalidade da raça e de sua natureza, ao passo que a própria natureza humana pressupõe uma não-universalidade característica da espécie. Lévi-Strauss diz:

Tradicionalmente, a província do humano terminava nas fronteiras da tribo, do grupo linguístico, por vezes mesmo da aldeia. A melhor ilustração disso é o tão difundido modo de autodesignação dos povos ditos primitivos, que se chamam a si próprios ‘os seres humanos’, ‘a gente de verdade’, ‘os excelentes’ e expressões similares, assim implicando uma definição dos estrangeiros como sub-humanos, ou mesmo não-humanos — como gente de segunda, bichos, quiçá fantasmas.<sup>2</sup>

O etnocentrismo, condenado e execrado pela atual sociedade ocidental, é, na verdade, uma nota característica de qualquer humanidade, já que, na visão perspectivista, cada humanidade é única e diferente da outra. Por outro lado, o relativismo, hoje elogiado e por muitos aceito como a resposta às crises entre as diferenças humanas, procura minimizar essas diferenças, colocando-as num patamar de menos importância e buscando uma equalização entre elas, o que acarreta um descrédito ou um demérito daquilo que é, para cada grupo, a Verdade.

---

2 A onça e a diferença – Introdução ao Contexto de Perspectivismo, em:  
<http://amazone.wikia.com/wiki/Introduçãoaocontextodoperspectivismo>

Veja o que Lévi-Strauss diz em *Raça e Cultura*, publicado posteriormente em *Raça e História*:

Os valores espirituais que tanto prezamos, a ponto de entesourá-los nas bibliotecas e museus, foram criados justamente graças aos ‘velhos particularismos’ da humanidade; a originalidade de cada cultura depende de uma ‘certa surdez ao apelo de outros valores, que pode chegar à sua recusa, senão mesmo à sua negação’.  
(LÉVI-STRAUSS, [1971] 1983, p. 47-48).

Como é possível perceber, o que chamo aqui, inicialmente, de perspectivismo antropológico foi elaborado com diferentes nomes e enfoques – como etnocentrismo, relativismo, e outros – mas chega a assumir essa distinção como resultado da intensa batalha conceitual entre aquelas ideias.

### 1.2.2 *A Invenção da Cultura – O perspectivismo de Roy Wagner*

No rumo das discussões sobre os significados das construções culturais e étnicas, surge uma – nem tão nova – contribuição a esses pensamentos, sobre a qual queremos debruçar-nos por um pouco. Wagner apresenta seu trabalho produzido a partir de seus próprios estudos desenvolvidos entre os *Daribi* da Melanésia entre 1968 e 1978 e, com ele, desperta uma intensa polêmica sobre a noção de cultura como categoria do pensamento antropológico e como instrumento político nativo. Assim, Wagner propõe uma profunda reflexão sobre esses conceitos, não a partir do pensamento antropológico com sua visão ética, mas a partir da compreensão dos modos de conceitualização nativos. E mais, Wagner contesta – ou pelo menos questiona – a própria realidade do estudo, da descrição,

da compreensão do outro, da outra cultura, já que o examinador é levado a avaliar a diferença à luz do seu próprio sistema de compreensão e de realidades. Outra observação importante é que o observado constantemente se coloca no lugar de observador, sendo também afetado pelo mesmo princípio de avaliação, enquanto se transforma constantemente à luz da diferença que observa e pela qual é influenciado. Ele diz:

Os nativos são retratados como colaboradores no processo de “invenção da cultura”: assim como o antropólogo trabalha com hipóteses acerca da cultura estudada, os nativos elaboram as suas em relação ao antropólogo e ao seu contexto. Para Wagner, a invenção é “um componente positivo e esperado da vida humana”, e o diálogo é constitutivo da produção de conhecimento antropológico sobre o outro – esse descentramento é concebido como um ir e vir entre o mesmo e o outro. A invenção da cultura vem coroar um esforço de reflexão fundamental sobre o lugar das formas de simbolização nativas nos modelos produzidos pelos antropólogos, discussão presente desde o início da produção intelectual do autor.<sup>3</sup>

A grande proposta de Wagner é que a compreensão dos significados das construções sociais, culturais e étnicas é muito mais difícil do que se imaginava – se for possível de forma absoluta – porquanto cada ser humano, como membro de sua própria realidade, inventa e reinventa tanto os símbolos quanto os significados, e sua

---

3 Resenha pela Editora Cosac Naify em <http://editora.cosacnaify.com.br/ObraApresentacao/10370/A-inven%C3%A7%C3%A3o-da-cultura.aspx>

compreensão influencia total e radicalmente a compreensão dos outros.

Assim, Wagner relativiza ao extremo a ideia de que exista o fenômeno cultura, tratando-o como fenômeno *homem* ou *humanidade*, o qual é responsável pela criação e significação de todo o seu universo cognitivo e sua estrutura de plausibilidade, não sendo possível, portanto, uma definição de cultura com um padrão mínimo de universalidade ou comunidade.

Toda a proposta Wagneriana, que relativiza não só os significados e os valores de cada forma de pensamento, desemboca numa crítica severa, não direcionada à antropologia nem aos antropólogos em si, mas ao simplismo de uma atitude antropológica que deseja desvendar e explicar os mistérios da mente alheia, especialmente étnica, quando ele só consegue avaliar esses enigmas por parâmetros unilaterais, próprios, não dialéticos. Ele diz:

Um antropólogo experiencia, de um modo ou de outro, seu objeto de estudo; ele o faz através do universo de seus próprios significados, e então se vale dessa experiência carregada de significados para comunicar uma compreensão aos membros de sua própria cultura. Ele só consegue comunicar essa compreensão se o seu relato fizer sentido nos termos de sua cultura. Ainda assim, se suas teorias e descobertas representarem fantasias desenfreadas, como muitas das anedotas de Heródoto ou das histórias de viajantes da Idade Média, dificilmente poderíamos falar de um relacionamento adequado entre culturas. Uma "antropologia" que jamais ultrapasse os limiares de suas próprias convenções, que desdenhe investir sua imaginação num mundo de experiência,

sempre haverá de permanecer mais uma ideologia que uma ciência. (WAGNER, [1975] 2010, p.29)

Navegando um pouco mais neste mar revolto que são os pensamentos de Wagner acerca da “cultura” e de sua irreabilidade prática, ao mesmo tempo em que, sobre sua verdade teórica percebemos que ele coloca em difícil situação o trabalho do antropólogo ou mesmo de qualquer um que, em contato com a alteridade humana – seja individual ou coletiva –, pretenda compreender e descrever aquela alteridade. Primeiro ele afirma que essa tentativa se assemelha à de um pintor que, ao pintar uma tela, deseja colocar ali a imagem que lhe vem à mente, mas o que por fim aparece na tela, obviamente, não é a imagem real – ali “descrita” por analogia. Essa analogia é baseada numa interpretação pessoal feita pela mente do pintor e, por isso, em grande medida, nem mesmo se assemelha à realidade. A essa “pintura”, Wagner chama de invenção.

Assim, nosso entendimento tem necessidade do que lhe é externo, objetivo, seja este a própria técnica, como na arte “não objetiva”, ou objetos de pesquisa palpáveis. Ao forçar a imaginação do cientista ou do artista a seguir por analogia as conformações detalhadas de um objeto externo e imprevisível, sua invenção adquire uma convicção que de outra forma não se importaria. (WAGNER, op. cit., p.40)

Um exemplo dessa visão pode ser observado no *Mito da Caverna*, também conhecido como alegoria da caverna, prisioneiros da caverna ou parábola da caverna, escrito pelo filósofo grego Platão. Trata-se da exemplificação de como podemos nos libertar da condição de escuridão que nos aprisiona através da luz da verdade, contexto no qual Platão discute sobre a teoria do conhecimento. Na

fábula, há um muro alto que separa o mundo externo do interior de uma caverna. No interior da caverna permanecem seres humanos, que nasceram e cresceram ali. Há na parede uma fresta por onde passa um feixe de luz exterior. As pessoas ficam de costas para a entrada, acorrentadas, sem possibilidade de se mover, forçadas a olhar somente a parede do fundo da caverna, na qual são projetadas sombras de outros homens que, além do muro, mantêm acesa uma fogueira. Pelas paredes da caverna também ecoam os sons que vêm de fora, de modo que os prisioneiros, associando-os, com certa razão, às sombras, pensam ser as falas das mesmas. Desse modo, os prisioneiros julgam que essas sombras sejam a forma da realidade exterior e sua descrição por analogia é verdadeiramente uma invenção da realidade, não uma descrição da mesma.

Outro exemplo: Na famosa fábula indiana dos cegos e do elefante contada pelo poeta americano John Godfrey Saxe, seis cegos são apresentados a um animal que não conheciam: o elefante. Cada cego se aproximou do animal e, apalpando-o, procurava compreender como era aquele ser desconhecido. Cada um fez sua descrição do elefante, baseando-se nas impressões que teve por apalpar uma parte do animal. Assim, o elefante foi descrito como uma árvore, uma muralha, uma lança, uma cobra, um abanador e uma corda. Todos tentavam explicar o desconhecido por analogia com o conhecido e a pseudo-descrição era, na verdade, uma invenção do elefante, produzida não intencionalmente, mas como resultado da tentativa de compreensão por analogia com o conhecido.

Aqui cabe uma pergunta inquietante: Sendo assim, como a capacidade de cada ser humano de criar é ao mesmo tempo limitada à sua incapacidade de compreender a invenção do outro, quem poderia, de fato dizer ou fazer uma descrição realística do elefante? Parece-nos que apenas o elefante poderia fazê-lo!

Resta ainda um fio de esperança para a Antropologia, segundo Wagner:



O que o pesquisador de campo inventa, portanto, é seu próprio entendimento: as analogias que ele cria são extensões das suas próprias noções e daquelas de sua cultura, transformadas por suas experiências da situação de campo. Ele utiliza essas últimas como uma espécie de "alavanca", como faz o atleta no salto com vara, para catapultar sua compreensão para além dos limites impostos por pontos de vista prévios.

Se ele pretender que suas analogias não sejam de modo algum analogias, mas uma descrição objetiva da cultura, concentrará esforços para refiná-las de modo a aproximá-las cada vez mais de sua experiência. Quando encontra discrepâncias entre sua própria invenção e a 'cultura' nativa tal como vem a conhecê-la, ele altera e retrabalha sua invenção até que suas analogias pareçam mais apropriadas ou 'acuradas'. (WAGNER, op. cit., p.41)

### 1.2.3 *Viveiros de Castro e O Perspectivismo Ameríndio*

Em meio à profundidade da mente de Lévi-Strauss, muitas vezes inatingível, e ao extremismo pessimista de Wagner, surge o trabalho de Viveiros de Castro acerca do perspectivismo, termo que, segundo ele próprio em entrevista a Lucio Uberdan (2007), pegou emprestado da filosofia.<sup>4</sup>

---

4 <http://lucio-uberdan.blogspot.com.br/2007/01/o-perspectivismo-amerndio-de-viveiros.html>

A relevância do estudo é expressa por Renato Sztutman ao dizer que, segundo Claude Lévi-Strauss, Viveiros de Castro com seus ensaios se tornou o “fundador de uma nova escola antropológica”.<sup>5</sup> Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Viveiros de Castro tem grande influência sobre antropólogos conceituados que adotaram sua teoria, como Aparecida Vilaça e Tânia Stolze Lima. Como consequência disso, o perspectivismo é a marca da escola antropológica carioca.

O perspectivismo, segundo Viveiros de Castro, fala da cosmovisão ameríndia, indo desde os esquimós do extremo norte da América do Norte até a Patagônia. Em *A Inconstância da Alma Selvagem*, Viveiros de Castro trata, entre outros assuntos, da maneira como os povos ameríndios enxergam o mundo em termos de seres humanos e não-humanos. Em seu discurso teórico, ele discorre sobre o “aspecto do pensamento ameríndio que manifesta sua ‘qualidade perspectiva’ ou ‘relatividade perspectiva’” (Viveiros de Castro, 2002, p. 347).

Também menciona que outros autores como Krause, Boelscher e Howen já esboçavam a percepção desse pensamento ameríndio, sendo que Howen foi um dos primeiros a se demorar sobre o tema. Assim, essa teoria encontra respaldo teórico, “mas são as etnografias de Vilaça sobre o canibalismo *Wari*, e de Lima sobre epistemologia *Juruna* que trazem as contribuições” mais diretas ao assunto, por se tratarem de realidades descritas pelos povos citados. (Viveiros de Castro, op. cit., p.352)

### 1.2.3.1 O “X” da Questão Perspectivista – Humano-Animal (e vice-versa)

O objeto de estudo do trabalho de Viveiros de Castro é a condição comum entre humanos e animais, pois, na cosmovisão ocidental, o que une os humanos e os animais em uma mesma essência é o corpo – ambos o têm – e o que difere é a alma – o animal não a tem. Além disso, na cosmovisão ameríndia, “a condição original comum aos

---

5 [http://www.antropologia.com.br/comu/colab/c13-release\\_vcastro.pdf](http://www.antropologia.com.br/comu/colab/c13-release_vcastro.pdf)

humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (Viveiros de Castro, op. cit., p.355).

Em resumo, a essência é a mesma, mas com o homem e outros seres tendo uma manifestação física um tanto diferente em certas situações, como diz Viveiros de Castro (2002): “A concepção ameríndia suporia, ao contrário (*da concepção ocidental*), uma unidade de espírito e uma diversidade de corpos.” (p. 349) *grifo nosso*. Vilaça descreveu aspectos da cultura *wari'*, povo que vive no oeste do estado de Rondônia e fala uma língua da família *Txapakura*, tratando a questão do espírito para os eles:

A presença do espírito (*jam -*, sempre acompanhado de sufixo indicador de posse) é exclusiva a alguns tipos de seres: *Wari'*, inimigos (índios de outras etnias e Brancos), determinados mamíferos (onça, queixada, anta, caititu, macaco-prego, veado roxo e veado vermelho, dentre outros), todos os peixes, algumas aves, todos os tipos de abelhas e cobras, além de alguns poucos vegetais. O espírito é o que caracteriza a humanidade, o que torna qualquer ser, *wari'* (‘nós’ no plural inclusivo, ‘ser humano’, ‘gente’). (VILAÇA, 1998, p.2) <sup>6</sup>

Ela conclui que “a diferença entre os seres dotados de espírito não é da ordem da cultura, mas do corpo, da natureza”, e que os animais dotados de humanidade veem suas ações como ações humanas: “É porque o corpo da onça é assim que ela vê o sangue que bebe como se fosse chicha de milho, enquanto que para a anta, por exemplo, a chicha é o barro”. (1998) Em defesa da proposta perspectivista,

---

6 Aparecida Vilaça - Revista de Antropologia vol.41 n.1 São Paulo 1998 em <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011998000100002>.

Viveiros de Castro cita Descola, o qual concluiu que “Em suma, para os ameríndios o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (Descola, 1986, p.120; *Apud* Viveiros de Castro, 2002, p. 356).

Em seu trabalho de conclusão de curso, André de Oliveira Souza notou em suas pesquisas que, entre os *Wai-wai*, a autodesignação étnica de um povo pode se referir à animalização de um humano ou à humanização de um animal:

Termo que designa a identificação de um povo (gente). Por exemplo, *Xerewyana*, *Karapawyana*, isto é, o “povo *Xerew*” ou o “povo *Karapaw*” e assim sucessivamente. Segundo Caixeta e Souza, serve também para designar a possibilidade de um animal se humanizar e de um humano se animalizar. Dessa forma, o termo designa também um povo animal, como observamos no mito da criação: *Wayamuyana* (‘povo Jabuti’); *Okoy moyana* (‘povo da cobra grande’); *Porotoyana* (‘povo macaco-aranha’) etc. (SOUZA, 2011, p. 21)

Entre os *Tariano* existe também a ideia de povo-gente, como Moreira conta em um mito de seu povo dizendo que “o nome *Iauaretê* quer dizer gente de onça [...]” (Moreira, 2001, p. 25). Essa ideia de essência humana explica os relatos de povos que conferem ações humanas aos animais. Entre os *Hupdah*, por exemplo, um homem cita que o peixe Aracu faz festa na época da piracema e senta no banco, lá no rio, para tomar caxiri, igual às pessoas; eles podem ser vistos bêbados lá para as 11 horas aí é só matar. Ele também cita que o ‘chefe é a cobra’, que, para eles, cobra e peixe são a mesma coisa e que “gente é igual peixe e peixe é igual gente” (Carvalho, 2011, p. 113,114).

Se a essência é a mesma, logo, a diferença está no corpo e existe “a ideia de roupas animais a esconder a ‘essência’ humano-espiritual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356). O corpo é uma roupa que se tira e coloca, uma pessoa pode tirar a roupa de gente e colocar a de um animal ou o animal tirar a roupa de bicho e vestir uma roupa de gente. Essa ideia é vista em muitas culturas, conforme pode ser visto nos seguintes relatos:

Lana e Lana, relatando mitos dos antigos *Desana-kêhíripōrā*, contam que *Boreka* precisava matar muita gente e teceu, junto com seus irmãos, peles de onça para vestirem. Eles matavam as pessoas e davam para as onças de verdade comer. Um dia, como onça, ele se aproximou de uma índia velha, que o chamava de neto, pois era sua avó, e pediu que ele não a comesse; depois, ela perguntou por que ele estava agindo assim e, durante o diálogo, as onças se afastaram e apareceu um homem todo enfeitado. Discorrendo sobre essas andanças, eles citam que “*Boreka* e seus acompanhantes vestiram de novo a pele de onça” (Lana e Lana, 1995, p. 48-51).

Entre o povo *Tariano*, Moreira (2001) relata que em determinado lugar “vivia uma cobra velha chamada *Buaá* [...] Essa cobra havia se transformado em gente como os *Diroá* [...] Ao final, não mataram *Buaá*, mas fizeram que ela voltasse a ser cobra novamente” (p.24), e em outro relato fala que “enquanto isso a cobra gente já estava longe [...] Nesse lugar, a cobra, percebendo a armadilha transformou-se em *Kiwai* (peixe-mandioca)” (p.68).

Os relatos não são comuns somente entre os povos da Amazônia, Ambrosetti também colheu relatos significativos entre os índios *kaingang*, de San Pedro, na Argentina. Ele relata sobre um *kaingang* que se encontra com o tamanduá e conclui que o tamanduá foi gente e tem a forma atual por causa da idade avançada:

o tamanduá ergueu-se em dois pés e começou a dançar e a cantar do mesmo modo *kadjurukré* tinha aprendido, acreditando que aquele havia sido seu

professor de dança.” O tamanduá conversou com ele, e depois ele concluiu “O tamanduá-mirim sabe muitas outras coisas que nós ignoramos, e sempre pensamos que eles são as primeiras gentes que, de tão velhas, tomaram a forma que tem. (AMBROSETTI, 2006, p. 92)

Além de animais e humanos que tem a mesma essência, em muitos povos, os espíritos também entram nessa categoria, podendo tomar outras formas, como se vestissem uma roupa ou sofressem uma metamorfose:

A noção de roupa é umas das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 117).

Algumas vezes, a relação perspectiva não está ligada aos animais em si, mas aos chamados *Espíritos donos*. Viveiros de Castro (2002) assim explica:

Entretanto, a noção de espíritos ‘donos’ dos animais (‘Mãe da caça’, ‘Mestres dos queixadas’ etc.) é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres ou espíritos-donos, com uma enorme difusão no continente, são, invariavelmente, dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados criando um

campo intersubjetivo animal-humano mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados. (p. 354)

Entre os *Hupdah* é muito forte a concepção de espírito-chefe ou espírito-dono, que pode castigar alguém que não respeite os seus limites ou regras:

Mas, tem que ter cuidado com a Cobra-Aracu. Ele é o chefe deles e não gosta quando a gente pega muito aracu. Porque pra nós é sempre assim, a Cobra-Grande (ser espiritual que habita os rios) é o chefe de todos os peixes. e cada tipo de peixe tem o seu chefe também, né? Porque pra nós, cobra e peixe é tudo a mesma coisa...é perigoso matar muito peixe em dia de piracema, é bom benzer pra ficar protegido...E só depois de benzer é que a gente pode pegar quanto peixe quiser. (CARVALHO, 2011, p. 113,114)

### 1.2.3.2 A Mesma essência, corpos diferentes... Mas nem todos!

A ideia de trocar de roupa entre os *Yudjá* vai além do tirar a roupa de gente e colocar roupa de bicho, ou vice-versa. Lima coletou um relato de um antigo xamã, responsável por parte da criação, que tira a roupa-pele de velho e tem por baixo a roupa-pele de jovem:

*Senãã* e sua esposa tem quatro peles, [...] *Tãku* viu o casal despir-se de suas peles para o banho e surpreendeu-se com o progressivo rejuvenescimento que iam manifestando ao retirá-las, puxando-as

desde o couro cabeludo [...] (LIMA, 2005, p.30)

Viveiros de Castro esclarece que não são todos os animais que possuem espírito ou essência humana, geralmente essa essência está ligada à relação presa-predador. Os animais que servem de presa para o homem, ou os que o atacam como o jaguar, a suçuri, a águia e o urubu, é que possuem essa interiorização humana. (Viveiros de Castro, 2002, p. 353)

Em palestra, o Dr. Alfredo Ferreira de Souza (2012) fala que perspectivismo é ponto de vista e o sujeito é quem se impõe, podendo ser o humano ou o animal – depende de quem se impõe. Por exemplo: numa caçada, eu sou o sujeito, o sujeito é estabelecido em mim, e o animal é o objeto, é a presa, por outro lado, se a onça caça uma pessoa, ela é o sujeito e a pessoa é a presa, nessa perspectiva. Em outro caso, se a pessoa estiver na estrada e algum bicho a chamar, ela não deve responder, senão ele se impõe e a pessoa está perdida, pois se coloca numa perspectiva inferior e se torna presa. É o que diz Viveiros de Castro:

Os animais predadores e os espíritos, entretanto veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou animais de predadores. (VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 350)

A questão do envoltório (ou roupa) também afeta a concepção sobre o morto. Em palestra em Manaus, o Dr. Alfredo (2012) diz que na concepção cultural ocidental o morto é um humano, já na concepção de muitos povos ameríndios, o morto está em outro plano, ele é o diferente, e o humano e o animal estão juntos. O que separa o humano do animal é o corpo, pois são diferentes; mas a essência ou a alma são iguais, pois o corpo é como uma roupa. Quando alguém



morre, torna-se inimigo, podendo se transformar em animal para matar pessoas. Por exemplo, o jaguar, quando ataca alguém, é um morto em forma de jaguar; quando ele não ataca, é um semelhante, da mesma essência, na roupa de jaguar. Por isso, o indígena teme muito o morto, e em muitos casos rejeita a memória dele, pois é ele quem coloca a saudade para, depois, vir e tragar a pessoa.

Sendo tudo a mesma essência e a forma externa uma questão de roupagem, teríamos aqui uma explicação para o canibalismo. Na mente do indígena que o pratica, não há diferença entre comer carne de anta ou humana, como no relato de *Senãã*, o xamã que ofereceu carne de gente para *Tāku* comer, mas ele não se agradava de comer carne de gente (dos *abi*), pois os *Yudjá* já haviam abandonado o canibalismo. *Senãã* disse para *Tāku*: “Coma então sua carne de anta! Coma o que é seu! Eu possuo carne de *abi* (gente); isso é anta para mim”. (LIMA, 2005, p. 29).

O Dr. Alfredo Ferreira de Souza (2012), em palestra, contou a história de que falaram para um indígena que nem os animais comem carne dos seus semelhantes, e o indígena respondeu: “eu sou uma onça e isso aqui está uma delícia”.

Discorrendo sobre o canibalismo funerário entre os *Wari'*, Vilaça conclui que o perspectivismo pode ser a explicação para tal prática, pois alguns vegetais e várias espécies de animais são considerados por eles como tendo a mesma essência, logo, é normal comer peixe, queixada ou carne humana (1998, p.2). É digno de destaque que nem todos os povos ameríndios são canibais, e é importante descobrir se isso seria uma variação cultural, ou uma prova de que o perspectivismo não é real para aquele povo, ou que no passado ele foi praticado, mas hoje não é mais culturalmente aceito, talvez por influências externas. Se há variações na questão do canibalismo, o perspectivismo encontra mais exemplos e maior força no xamanismo. Em resumo, Viveiros de Castro, diz que:

os animais são gente, pelo menos se veem como pessoas. Tal concepção está quase

sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma 'roupa') a esconder a forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie, ou de seres transespecíficos, como os xamãs. (VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 351)

O xamã pode ver os animais reunidos na mata quando despem as roupas e assumem sua figura humana. (VIVEIROS DE CASTRO, op. cit, p. 351). Segundo a pesquisa de Vilaça, o pensamento *wari'* é de que os animais que possuem espírito, ou humanidade, vivem como humanos entre si – guerreiam, cozinham, plantam. As pessoas humanas não conseguem ver isso, mas os xamãs o podem fazer:

Assim, os animais dotados de espírito são tidos como humanos. Têm um corpo humano, que pode ser visto pelos xamãs, vivem em casas, bebem chicha de milho e comem alimentos assados e cozidos. Desse modo, enquanto o corpo (*kwere-*) é o lugar da diferença - é o que diferencia as espécies e os indivíduos -, o espírito é o lugar da semelhança. Todos os seres dotados de humanidade têm, digamos assim, uma mesma cultura, que é a cultura dos Wari'. Por isso caçam, matam inimigos, usam o fogo para preparar seus alimentos, cultivam o milho etc. No entanto, esse é o modo como eles veem as coisas. Os Wari' sabem que a onça mata as suas presas com seu corpo e com seus dentes, e que as come cruas. Mas para a onça, ou melhor, do ponto de vista da onça (que o xamã pode partilhar, mas não os demais Wari'), ela flecha a sua presa como

um Wari' mata uma caça ou um inimigo, leva-a para sua casa e a entrega à sua esposa, que vai prepará-la usando o fogo. (VILAÇA, 1998, p.2)

Entramos na questão do que é o xamanismo perspectivista amazônico, definido por Viveiros de Castro, assim:

O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas (a perspectiva do OUTRO), de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. (VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 357,358)

O xamã é o único capaz de ver os animais como eles se veem, ou seja, como gente, ele fala com eles. Ele possui técnicas que só ele conhece para fazer isso.

Na história do chamado xamanico de *Ewka*, entre os *Wai-wai*, é descrita associação de animal e humano na relação xamã e seu 'irmão':

Enquanto *Ewka* tocava a melancólica toada, a cara do porco transformou-se em

rosto de homem. Seus pelos tornaram-se compridos e negros como os de um homem bem penteado. – Eu quero você seja pajé – disse-lhe a criatura, agora meio porco meio homem. (SOUZA, 2011, p. 25)

Do outro lado do Brasil, o xamanismo *kaingang*, descrito por Robert R. Créreau, é praticado pelo xamã, com o auxílio ou a influência de um animal-auxiliar que lhe confere ajuda ou poder:

Meus dados de campo indicam que os xamãs *kaingang* pertencem sem exceção à metade *Kamé* (quer dizer que eles são *Kamé* ou *veineky*) e que seu animal-auxiliar, designados às vezes como *Kujã* ou *iangré* do xamã, é igualmente associado à metade *Kamé*. Com efeito, os animais-auxiliares frequentemente mencionados são o jaguar, o ocelote, o gavião e a abelha, todos considerados *Kamé*. (CRÉREAU, 2002, p.119)

É digno de estudos mais profundos o xamanismo *kaingang* para ver se este animal auxiliar é uma relação perspectiva ou somente um espírito auxiliar das práticas xamanicas.

Entre vários povos é comum a associação do xamã com um tipo específico de animal que o auxilia, ou que ele tenha seu espírito vivendo como um animal. Vilaça (1998) conta que entre os *Wari'* havia *Orowam*, um “xamã que tem seu espírito vivendo como onça pintada” (p.1).

O estudo sobre perspectivismo ameríndio penetra áreas profundas da cultura, como a relação com certos animais com os quais se

comunicam, o canibalismo e o xamanismo. Mas é na mitologia que o perspectivismo se encontra de forma mais significativa.

## 2 O PERSPECTIVISMO E AS ANTROPOGONIAS AMERÍNDIAS

### 2.1 Nas origens mitológicas

Nas cosmogonias e principalmente nas antropogonias dos povos ameríndios é comum observar mitos em que animais falavam, cantavam, dançavam e ensinavam. Como, por exemplo, entre os Yudjá:

Conta-se que os animais eram gente no tempo da criação dos Yudjá. O caititu era um grande cantor, e a anta, uma grande flautista... E quando soprou a humanidade moderna *Senã-ã* disse dos (humanos-) animais: “Eles são animais! Que se transformem, portanto, em animais”, e assoprou-lhes a animalidade, e todos “perderam a linguagem” (LIMA, 2005, p. 38).

Também são comuns relatos de transformação de animal em gente ou de gente em animal, como na história em que “*Senã-ã* assopra ao *karai* (brancos), transformando-os em borboletas [...] À medida que as borboletas vão retornando e pousando com o cipó, *Senã-ã* assopra-as e transforma de novo em *karai*”. (LIMA, 2005, p. 27)

Outro exemplo de mito que envolve transformação é encontrado entre os *Desana-kêhíripōrã*, conforme relatam Lana e Lana (1995) sobre a origem da humanidade através da gigantesca jiboia chamada também de “canoa da transformação”, que vinha debaixo da água, “pois as malocas também estão debaixo da água. Tanto que a humanidade veio como *Waimahsã* - Gente de Peixe” (p. 31).

Há também exemplos de transformação de humanos em animais em um dado momento. Ambrosetti cita que alguns dos *kaingang* e

*kuruton* que sobreviveram à grande inundação, transformaram-se em animais, os *kaingang* que sobreviveram agarrados em galhos se transformaram em macacos e os *kuruton* em guaribas. (2006, p. 88,89). As histórias são tão intrigantes ao ponto de os Tariano relatarem que uma das duas primeiras mulheres “deu à luz às araras, japus e às outras aves que têm penas coloridas” (LANA e LANA, 1995, p. 34).

Na mitologia de antropogonia de muitos ameríndios é comum ouvir que o povo veio do cruzamento de dois tipos de animais, por exemplo, os *Wai-wai* acreditam que “vieram a existir na junção entre os *Wayamuyana* (“Povo Jabuti”) e os *Okoy moyana* (“Povo Sucuri”)” (SOUZA, 2011, p. 18).

Já entre os *Yanomami*, acredita-se que no passado não havia animais, somente os *Yanomami*. De acordo com sua mitologia, eles se transformaram em animais. Os animais que existem hoje foram gente antes – o contrário da teoria Darwiniana. Nesse exemplo temos o pressuposto perspectivista. Coisas assim parecem sem sentido se analisadas com a mentalidade ocidental, mas, em primeiro lugar, é preciso entender o que envolve o mito. Boechat (2008), falando da mitopoese da *psique*, fala da “capacidade espontânea que tem a psique de produzir mitos” (p. 13). Ele fala também sobre a presença de mitos desde os primórdios da humanidade, com as inscrições mitológicas nas pinturas nas cavernas (p. 22).

C.G.Jung, diz: “Para a razão, o fato de “mitologizar” (*mythologein*) é uma especulação estéril, enquanto que para o coração e a sensibilidade essa atividade é vital e salutar: confere à existência um brilho ao qual não se quereria renunciar” (JUNG, 1986 apud BOECHAT, 2008, p.17). A questão não é de lógica, mas de coração, de sentimento e de identificação com o seu meio e de identidade do grupo, como diz Boechat:

Nas sociedades antigas pode-se perceber a presença da mitologia com muita clareza, na organização cultural, na vida individual

e na coletiva, tanto nos costumes como na religião. É como se quanto mais próximo estivesse a cultura da natureza e dos instintos, mais a mitologia se tornasse presente de forma crucial. (BOECHAT, 2008, p. 22)

Falando de cosmogonias, Boechat (2008) diz que a mitologia é de grande utilidade para a psicologia analítica Junguiana por ser constituída de imagens simbólicas. (p. 45). Pensando no aspecto antropológico, poderíamos dizer que ela é imprescindível. Deve-se ter em mente que o valor do mito está no símbolo, naquilo que representa para o grupo, sua identidade e valor. Para definir mito, Viveiros de Castro cita Lévi-Strauss & Erbon (1988, p.193):

[O que é um mito?] – Se você perguntasse a um índio americano, é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais não se distinguiam. Essa definição me parece muito profunda. (VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 354)

A mitologia do povo *Tariano* parece estar de acordo com este pensamento, pois Moreira conta que peixinhos eram gente; eram três meninos:

Nesse momento, foram criados vários peixinhos que formaram o grupo Tariano. (p. 18) e que “elas (as mulheres) já sabiam que eles (os peixinhos) eram gente...Quando os velhos estavam dormindo, os peixinhos se transformaram em três meninos”. (MOREIRA, 2001, p. 18)



Em outro texto, Moreira cita que “antigamente, os peixes eram gente que se comunicava com os indígenas como se fossem parentes” (op. cit., p. 23). Não só entre os *Tariano* há a ideia de que os animais e os humanos são parentes, mas entre muitos outros povos. Nos três exemplos abaixo, observa-se o apoio ao conceito de relacionamento de parentesco.

Os *Kaingang*, no sul do Brasil, povo do tronco Jê, falam do relacionamento do *kadjurukré* e o tamanduá-mirim (AMBROSETTI, 2006, p. 92).

Os *Wai-wai*, no norte, povo do tronco caribe, contam que *Ewka* (o xamã) e o porco (espírito que o chamou para o xamanismo) se tratam como irmãozinhos (SOUZA, 2011, p. 25).

Entre os *Yudjá*, no rio Xingu, povo do tronco Tupi, há o mito de *Senã'ã* e seus pais jaguares que se relacionavam: “*Senã-ã* é uma pessoa humana [...] Seus pais são jaguares para os humanos, mas humanos para si mesmos; *Senã'ã* os tem como jaguares, exceto que entende sua linguagem e os trata como pais” (LIMA, 2005, p. 28):

[...] foi o Jaguar Negro, pai de *Senã'ã* quem criou os *Yudjá*; por isso, quando o magnífico xamã decidiu se casar, as mulheres já existiam. E talvez não haja determinação melhor do que esta de que já dispomos: a origem da humanidade situa-se entre um casal de jaguares negros, que se consideram humanos, e um homem, seu filho, que os considera jaguares. (LIMA, op. cit., p. 37)

A história dos *Tariano* relacionada a outras três de povos que pertencem a outros troncos linguísticos dão uma boa base de argumentação para a ideia de tratamento familiar entre humanos e animais. Viveiros de Castro faz um paralelo entre ideia ocidental de

origem e relacionamento com os animais e a ideia ameríndia sobre isso.

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

## 2.2 A mitologia e sua influência hodierna

Nas palavras de Malinowski: “O mito é uma realidade viva, que se crê ter acontecido em tempos recuados e que continua a influenciar o mundo e os destinos humanos”, e ainda: “O mito não é um produto inútil de épocas recuadas, sobrevivendo apenas como vã narrativa. É uma força viva, produzindo constantemente novos fenômenos” (Malinowski, 1988, p.30).

Esta afirmada influência da mitologia animista perspectivista, em suas variadas áreas, na vida da presente sociedade pode ser amplamente verificada no trabalho de Maria Isabel Cardozo da Silva, *Cosmologia, perspectivismo e Agência Social na Arte Ameríndia*, pois ela baseia suas afirmações na pesquisa etnográfica de três sociedades indígenas: os *Wayana*, os *Kaxinawá* e os *Waujá*. Ainda que sua abordagem se refira diretamente ao aspecto da Arte, é visível a influência do perspectivismo na maneira como a sociedade tradicional enxerga o seu universo. Vejamos:

As criações primevas, reveladas num extenso mito, são marcadas pela

transmissão de vida às obras concluídas. O mito fornece princípios orientadores para os atos pró-criativos e criativos dos Wayana elaborados a partir das criações desses seres [...] Tais criações são encaradas como modelos a serem reproduzidos na fabricação de humanos e dos bens necessários a sua perpetuação. (SILVA, 2008, p. 51)

Silva afirma que os criadores originais, presentes nas mitologias antigas, não só criaram as formas e concederam vida às mesmas, como também forneceram os códigos orientadores para que a criação continuasse a ser repetida na história do povo *Wayana*, no dizer dela, “tanto de bens necessários à vida humana como também das próprias criaturas humanas” (p.54).

Até aqui, discorremos sobre a visão perspectivista que define o que é ser humano ou não-humano. Avançaremos, então, para um novo patamar em que se pode criar o humano e conceder vida humana ou mesmo sobre-humana a objetos, como no trecho que segue:

Os Wayana sustentam uma alta produção de objetos, sobretudo os de uso cotidiano, sendo que o fazer artesanal representa as atividades integrantes da vida diária, da confecção de um cesto feito do entrelaçamento das tiras de arumã à abertura e plantação de uma roça. Os bens materiais – uma flecha, um cesto, uma rede de dormir, etc. – reproduzem os “corpos” ou outros componentes existentes nos tempos primevos. (SILVA, op. cit., p.54)

É interessante perceber que os criadores originais não só criaram os seres, os objetos antigos, mas também lhes deram vida natural, supernatural e/ou sobrenatural. Além disso, criaram também aspectos muito menos humanos, como a arte da cestaria, do trançado etc., os quais, de variadas formas, reproduzem o ser ou o objeto original dos tempos primordiais. Isso pode se revelar um problema para aquele povo, conforme segue o relato de Silva:

Essa reprodução é, no entanto, parcelada, pois a reprodução e a inserção de elementos de uma outra realidade na vida cotidiana precisa de uns poucos detalhes para se efetivar. “A reprodução integral de um corpo primordial representa uma possibilidade de irrupção dos tempos primevos e seus componentes na vida humana atual o que é desejável unicamente durante os rituais” (Van Velthem, 2003:124). Para o trabalho diário tornar-se viável, o parcelamento dos seres e elementos primordiais transformou-os em coisas que podem ser dominadas pelos humanos. (SILVA, op. cit., p.54)

Segundo Silva, o que se vê aqui é que, na cosmovisão do povo, a produção material, especialmente na área do artesanato, enfeites, cestaria, dentre outros, é muito mais do que a simples produção de objetos, sejam eles utilitários do cotidiano ou do contexto cerimonial ou ritual. Na verdade, aqueles objetos reproduzem seus criadores originais, seres míticos e sobrenaturais, e não só isso, eles os incorporam e os trazem do tempo mítico para a realidade presente. Numa confecção integral do objeto segundo o modelo mitológico – o que incluiria elementos além do visual, como movimentos, sons, fragrâncias – o mesmo objeto se metamorfoseia e se transfigura em seu modelo mítico:

Os objetos que os Wayana produzem tanto os rituais quanto os cotidianos apresentam características de seus modelos, seres corporificados. Isso explica por que os artefatos são compreendidos e denominados no todo e nas partes constitutivas como se fossem corpos. No entanto, esses artefatos não são quaisquer corpos, mas os corpos – enquanto reprodução física e/ou estética, de forma integral ou parcial – de entes arquetípicos. (SILVA, op. cit., p.55).

Finalmente, com essa argumentação sobre o perspectivismo, quer seja ele apenas ameríndio ou não, é possível fazer uma dupla afirmação. Em primeiro lugar, o fenômeno perspectivista é real, não essencialista, conforme expressa Lagrou:

“(…) o mundo (realidade) que se vê depende de quem o vê; de onde se vê e com que intenção determinado ser olha para outro ser”. No fenômeno perspectivo, temos que os animais se veem como humanos enquanto os humanos veem os animais enquanto caça; os humanos se veem enquanto humanos e são vistos por determinados espíritos como caça. As transformações presentes na mitologia amazônica se mostram cruciais na experiência cotidiana. A capacidade de mudança na percepção é princípio estruturante que se aplica à ontologia ameríndia como um todo. A questão da transformabilidade do mundo pode ser encontrada, entre os Kaxinawa, em todos os campos de pensamento e ação.

A lógica da transformação de uma substância animada em outra está presente mesmo nos mais simples atos, como o de comer – quando se come milho, por exemplo, transforma-se em milho e o milho torna-se parte da pessoa. (LAGROU 1998, p. 31)

Em segundo lugar, quando teorias são propostas na Antropologia, normalmente se vê o fruto de um trabalho árduo de um estudioso, mas, se na coleta de dados precisamos do corpo e não da mente do observador, também cremos que no trabalho de análise dos dados para a certificação das teorias a mente do antropólogo pode ser traiçoeira e o ideal é que as teorias sejam testadas em campo, junto ao próprio povo em estudo, e deve ser delas a “palavra” final sobre a realidade da interpretação antropológica. O perspectivismo é uma ideia fascinante e pode, em grande medida, ajudar na compreensão da lógica dos mitos dentre outras coisas, em especial a comunicação com os animais e mortos, porém carece ainda de teste junto às comunidades em questão, já que a cosmovisão perspectivista não é, de forma nenhuma, um algo genérico, igual em todas as culturas, mas faz parte e é definida em cada universo cultural (ameríndio, segundo Viveiros de Castro). Assim, a legitimidade dessa proposta precisa ser verificada nos contextos reais.

As observações e conclusões de Maria Isabel Cardozo da Silva são interessantes e dignas de uma pesquisa mais apurada, tendo em vista a escassez de material sobre este assunto e as perguntas que permanecem sem respostas, tais como: *Como se dá a humanização de objetos? Seriam esses somente objetos ligados a rituais? Por que quase não existem relatos sobre isso? Há alguma associação desse fato com Totemismo?*

## CONCLUSÃO

Entre muitos povos ameríndios existem mitos que relatam seu surgimento através do cruzamento de dois tipos de bichos, como por exemplo: “surgimos do cruzamento da cobra com o jabuti”. Em outros casos, dizem descender do jaguar ou de outro animal. Também existem histórias em que alguma de suas primeiras mulheres deu a luz a várias aves. Esses relatos são muito comuns entre povos tribais da América, mas também são vistos em outros continentes, como entre os *Mook*, na Papua Nova Guiné, que acreditam ter surgido do cruzamento de duas aves.

Relatos assim causam estranheza para o observador preso à sua mente industrializada e aos conceitos culturais definidos. Ele é tentado a criticar, já que pensa ter um “conhecimento científico” sobre as origens, porém se esquece de que, mesmo em sua cultura e meios acadêmicos, há divergência sobre isso, e muitas lacunas na tentativa da explicação.

Esse distanciamento de ideias pode levar o observador a ouvir os relatos e julgá-los, inventando, como diz Wagner, a cultura do observado, julgando e concluindo precipitadamente, sem refletir sobre o que o povo pensa ou sente em determinado assunto.

Já que este trabalho tem por objetivo fomentar uma avaliação mais criteriosa do difícil processo de comunicação, ajudando a compreender o outro, e tentando estabelecer a relação entre o perspectivismo cultural ameríndio e o processo de compreensão e de comunicação intercultural, chega-se a conclusão de que existe entre os povos ameríndios um pensamento diferente que precisa ser olhado com muita atenção e cuidado, se queremos, de fato, compreender a lógica mitológica menos racional e mais afetiva e narrativa.

Lévi-Strauss fala que, na mente de um povo, os mitos são histórias da época em que as pessoas e animais não se diferenciavam. Viveiros de Castro observa em suas pesquisas que há um padrão neste pensamento: no ponto em que há, na mente dos povos ameríndios,

uma essência comum entre o homem e o animal, que é a humanidade, diferenciado somente a aparência como um envoltório, ou uma roupa que pode ser trocada. Esse tema é por ele abordado como “perspectivismo ameríndio” e a ideia de essência (humana) igual pode trazer luz não somente à análise de mitos e à compreensão dos relatos mitológicos, mas também à compreensão dos ritos e cerimoniais mais diversos, sejam sociais ou fenomenológicos.

Através da pesquisa em materiais referentes a povos de diferentes troncos linguísticos, vimos em seus mitos e relatos muitos sinais de que o pensamento perspectivista é evidenciado. Por isso, é relevante conhecer a escola perspectivista e considerá-la ao analisar os mitos de diversos povos, ou mesmo ao se tentar compreender a mentalidade do homem pré-moderno. Porém, o pesquisador deve estar sempre atento ao real, ao observado e não deve se deixar influenciar a ponto de forçar uma interpretação para que o mito, ou mesmo o fato social antropológico, seja encaixado num perspectivismo pré-moldado. O próprio Viveiros de Castro começa um capítulo com uma citação de A.N. Whitehead: “A relatividade do espaço e do tempo tem sido imaginada como se dependesse da escolha do observador. É perfeitamente legítimo incluir o observador, se ele facilita as explicações. Mas é do corpo do observador que precisamos, não de sua mente” (WHITEHEAD, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347).

É importante ainda ressaltar que, embora a teoria perspectivista seja interessante e que através de nossas pesquisas encontramos evidências desse pensamento, esta não entusiasmou a escola antropológica de Brasília, o que é algo relevante. Seria isso apenas mais uma batalha das tradicionais disputas de escolas ou teriam eles motivos?

Terminamos este trabalho falando da importância da teoria e propondo trabalhos mais aprofundados de pesquisa que visem a confirmação da prática e da realidade em cada um dos contextos culturais, o que, sem dúvida, exigirá um sério e árduo trabalho de campo, de convívio de tempo com a comunidade local. Como diz



Wagner, o estudioso do “Outro” só consegue descrever a alteridade com base na igualdade e, assim, ele, na verdade, “inventa” a cultura alheia. Urge, para o bem da verdade, que o antropólogo trabalhe com a mente, mas comprove os fatos pela realidade do campo.

## ABSTRACT

This work aims, from the assessment of some authors that deal with the issue of Ethnic Amerindian Perspectivism, especially on the different forms of being *human* and *nonhuman*, to promote a more careful assessment of the reality of this proposal, considering it of great theoretical value to a more balanced understanding of being *human* in contrast with the *nonhuman* in pre-modern cultures, especially in the Americas. We also propose that such a vision may be of great value to the researcher in his interpretation of anthropogenic mythologies based on ethnic logic, in order to produce a more emic and less inventive description of their realities. Following this direction we will consider a few lines of the perspectivism philosophical thinking, going on then to deal with the ramifications of the perspectivism in anthropological thinking (cultural perspectivism) and finally we will mention some amerindian native mythologies, especially the anthropogenic mythologies in an attempt to establish the relationship between the traditional logic and perspectivism in the process of understanding those.

*KYEWORDS: Perspectivism, Human/Nonhuman, Mythology, body, clothes.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBROSETTI, Juan Bautista. **Os índios Kaingang de San Pedro (Misiones)**. 1ª. Edição. Campinas: Curt Nimuendajú, 2006.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário de Filosofia**. 1ª. Edição. Lisboa: Gradiva, 1997.

BOECHAT, Walter. **A mitopoesse da psique: mito e individuação**. 1ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

CARVALHO, Marcelo. **Inverso: diálogos indígenas no alto rio Negro**. 1ª. Edição. São Gabriel da Cachoeira: Instituto Antropos, 2011.

CRÉREAU, Robert R. A prática do xamanismo entre os kaingang do Brasil Meridiona: uma breve comparação com o xamanismo bororo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 113-129, dez. 2002. Disponível em: <<http://www.scientificcircle.com/pt/81468/pratica-xamanismo-kaingang-brasil-meridional-breve-bororo/>> Acesso em: 16 mar.2012

ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. **História da Antropologia**. 1ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 2007

COSAC NAIFY editora. **A Invenção da Cultura**. Apresentação do livro pela editora Cosac Naify. Disponível em: <<http://editora.cosacnaify.com.br/ObraApresentacao/10370/A-inven%C3%A7%C3%A3o-da-cultura.aspx>> Acesso em: 10 abr. 2013

LAGROU, Elsje. **Caminhos, Duplos e Corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa**. (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

LANA, Firmino Arantes; LANA, Luiz Gomes. **Antes o mundo não existia**: Mitologia dos Antigos Desana-kehíripõrã. 2ª. Edição. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/Foirn, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude, A Onça e a Diferença, disponível em, <<http://amazone.wikia.com/wiki/Introduçãoacontextodoperspectivismo>> Acesso em: 21 nov. 2012.

LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v.2, n.2, Out. 1996. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002)> Acesso em: 16 de mar. 2012

LIMA, Tania Stolze. **Um Peixe Olhou pra Mim**: O povo Yudjá e a perspectiva. 1ª. Edição. São Paulo: Unesp, 2005

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. 1ª. Edição. Lisboa: Edições 70, 1988

MOREIRA, Ismael Pedrosa. **Contos e lendas mitológicas do povo Tariano**. Manaus: Valer, 2001.

MOTA Thiago. Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo. **Cadernos Nietzsche**, n.27, 2010. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/152-nietzsche-e-as-perspectivas-do-perspectivismo>> Acesso em: 10 abr. 2013

SILVA, Maria Isabel Cardozo da. **Cosmologia, Perspectivismo e Agência Social na Arte Ameríndia**: Estudo de Três Casos Etnográficos. Belo Horizonte, 2008. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Mestrado em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas) Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2008

SOUZA, Dr. Alfredo Ferreira de. **Perspectivismo**. Manaus: set. de 2012.

SOUZA, André Oliveira de. *Kaan xîkrî me wasî*: a construção da alteridade waiwai a partir da inserção do cristianismo, Boa Vista, 2011. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia) Universidade Federal de Roraima, 2011.

SZTUTMAN Renato. Eduardo Viveiros de Castro lança em livro os ensaios que o tornaram “fundador de uma nova escola antropológica”, segundo Claude LéviStrauss. 2002. **Comunidade Virtual de Antropologia**. Disponível em: <[http://www.antropologia.com.br/comu/colab/c13-release\\_vcastro.pdf](http://www.antropologia.com.br/comu/colab/c13-release_vcastro.pdf)> Acesso em: 02 abr. 2013

UBERDAN, Lucio. **O Perspectivismo Ameríndio de Viveiros de Castro**. 2007. Disponível em: <<http://lucio-uberdan.blogspot.com.br/2007/01/o-perspectivismo-amerndio-de-viveiros.html>>. Acesso em: 21mar. 2012

VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. **Revista Antropológica**, São Paulo, v.41, n.1, 1998. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-7011998000100002&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-7011998000100002&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt)> Acesso em: 24 set. 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. 1ª. Edição. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. 1ª. Edição. São Paulo: Cosac Naify, 2010.