

Artigos

“Talvez eu não seja um homem” - Antropomorfia e monstruosidade no pensamento ameríndio¹

Marco Antonio Valentim
(UFPR)

A lua escura apenas começava. Ele não estava ao meu lado. Eu o vi de pé ali fora, na grama alta da entrada. Sua cabeça estava baixa. Eu me mantive quieta dentro, e observei – não sabia por quê. E vi o que ele viu. Eu vi a mudança. Primeiro, foi em seus pés. Ficaram longos, cada pé se alongou, se estendendo, os dedões se estendendo e o pé ficando mais longo e carnudo, e branco. E sem cabelo neles. O cabelo começou a sair de todo o seu corpo. Foi como se seu cabelo tivesse ardido ao sol e sumido. Então, ele ficou todo branco, como a pele de um verme. E virou o rosto. Estava mudando, enquanto eu olhava. Ficava mais e mais achatado, a boca chata e larga, e os dentes se arreganhando, chatos e cegos, e o nariz apenas um botão de carne com buracos de narinas, e sem orelhas, e os olhos transformados em gomazul, com halos brancos em volta do azul – encarando-me com aquele rosto chato, macio e branco. Então, ele ficou de pé, em duas pernas. Eu o vi, eu tinha que vê-lo, meu querido amor, transformado no odioso. Aquilo encarou e espiou, aquela coisa em que meu marido tinha virado, e enfiou sua cara na entrada de nossa casa. A coisa-homem olhou em volta.

Ursula Le Guin, *A história da esposa*.²

A CONDIÇÃO ORIGINAL COMUM

Em “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, Viveiros de Castro estabelece uma comparação entre duas “atitudes cosmológicas antagônicas” (2002a: 375): antropocentrismo e antropomorfismo. Se o primeiro é caracterizado pela dessubjetivação radical dos seres não-humanos em favor da constituição da humanidade como um “reino supremo” (Lévi-Strauss 2013: 53), o segundo se explica pela possibilidade da subjetivação integral dos seres: a humanidade seria a “*condição original comum*” a todos os agentes cósmicos (Viveiros de Castro 2002a: 355). Essa comparação introduz um contraste onde, via de regra, se costuma encontrar somente uma sinonímia, ainda que em sentidos hierarquicamente inversos. Philippe Descola, por exemplo, ao propor uma comparação similar entre o Ocidente moderno e a América indígena, distingue entre duas modalidades de antropocentrismo (“capacidade de se identificar com não-humanos em função

de seu suposto grau de proximidade com a espécie humana”): uma consciente, a indígena, e outra “amplamente inconsciente”, a ocidental (Descola 1998: 24-25). Ao jamais ter sido modernos, seríamos então índios?

Viveiros de Castro parece responder negativamente, fundamentando o referido contraste em uma diferença entre “economias da alteridade” bastante divergentes: se, para o epistemólogo moderno, “a forma do Outro é a coisa”, para o xamã indígena, “a forma do Outro é a pessoa” (2002a: 358); e isso, de forma que nenhum recalque possa explicar o impulso filosófico moderno à objetivação nem o narcisismo, a tendência xamânica ameríndia, contrária, de personificação dos não-humanos: “Essa pressuposição antropomórfica do mundo indígena contrasta incompativelmente com o obstinado esforço antropocêntrico de ‘construir’ o humano como não-dado, como a essência mesma do *não-dado*, esforço que transparece na filosofia ocidental” (Viveiros de Castro 2015: 54). Desse modo, a oposição firmada por Viveiros de Castro tem o sentido de nada menos que uma exclusão recíproca: “E minha intuição é que não há terceira via: todo pensamento humano, *na medida em que necessariamente se alça à universalidade*, terá que optar entre antropomorfismo e antropocentrismo” (2012a: 12; grifo meu).

Não obstante, tal exclusão atestaria, por via indireta, a necessidade incontornável da referência intencional, em ambas as cosmologias, a um mesmo “único fundamento”:

Falei em “antropologias”, porque entendo que toda cosmologia é uma antropologia; não no sentido trivial de que os seres humanos só conseguem pensar em termos de categorias humanas – os índios estariam de acordo, mas não concordariam que só a nossa espécie seja “humana” –, mas de que mesmo o nosso antropocentrismo é inevitavelmente um antropomorfismo e que toda tentativa de ir além da “correlação” é apenas um antropocentrismo negativo, ainda e sempre referente ao *anthropos*. O antropomorfismo, longe de ser um especismo, como é o antropocentrismo – seja este cristão, kantiano ou neo-construtivista –, exprime a “decisão” originária de pensar o humano como dentro do mundo, e não acima dele (mesmo que apenas por um lado de seu ser dual) (Viveiros de Castro 2013).

A comparação contrastiva parece, com isso, pressupor uma medida comum ao antropocentrismo e ao antropomorfismo; esta seria o *anthropos* – “medida de todas as coisas”? –, expresso sob a forma de um “nós” inclusivo. Vejamo-lo por esta formulação mais recente, oriunda do livro escrito com Déborah Danowski:

E quando a filosofia ocidental se autocritica e se empenha em atacar o antropocentrismo, sua forma usual de negar o excepcionalismo humano é afirmar que somos, em um nível fundamental, animais, ou seres vivos, ou sistemas materiais *como todo o resto* – a redução ou eliminação “materialista” é o método favorito de equiparação do humano ao mundo preexistente. O princípio antropomórfico, ao contrário, afirma que são os animais e demais entes que são humanos *justo como nós* – a generalização ou expansão “panpsiquista” é o método básico de equiparação do mundo ao humano preexistente (Danowski & Viveiros de Castro 2014: 97).

Significa então que o princípio antropocêntrico e o princípio antropomórfico correspondem a diferentes configurações de uma só e mesma humanidade, universal? Se sim, como conciliar essa pressuposição – próxima, sem dúvida, ao “humanismo interminável” de Lévi-Strauss (Maniglier 2000) e até mesmo ao antropocentrismo animista de Descola – com a afirmação, esta sim expressamente “antinarcísica”, segundo a qual “ali onde toda coisa é humana, o humano é ‘toda uma outra coisa’” (Viveiros de Castro 2015: 54)? Será mesmo que, segundo sua lógica própria (“uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo”; Clastres 2011: 248), o pensamento ameríndio

se deixa subsumir a uma concepção unívoca de humanidade – “condição original comum” a todos os seres –, comensurável, mesmo que antagonicamente, com a universalidade exclusiva do Homem pretendida pela filosofia ocidental moderna? Quão profunda é, afinal, aquela “diferença de mundo” (Viveiros de Castro 2002a: 399)?

ANTROPOMORFIA

Como se sabe, no perspectivismo cosmológico ameríndio³, o conceito de humanidade apresenta um sentido eminentemente relacional: sendo condição, e não espécie ou essência, “*humanidade* é o nome da forma geral do Sujeito”, “posição enunciativa” potencialmente ocupável por toda e qualquer entidade na constituição de uma perspectiva (Viveiros de Castro 2002a: 372-374). Porém, à humanidade como forma não pertenceria simplesmente a posição relativa de sujeito (ou de pessoa, “gente”), mas também, como indissociável dessa condição, um conjunto de predicados antropomórficos: “Sucedem que esses não-humanos colocados em perspectiva de sujeito não se ‘dizem’ apenas *gente*; eles se veem morfológica e culturalmente como *humanos*, conforme explicam os xamãs e, mais geralmente, professam os leigos” (2002a: 373). Enquanto esquema corporal, que inclui hábitos e instituições, a antropomorfia “[é] imanente ao ponto de vista, e se [desloca] com ele” (2002a: 374)⁴. Contudo, a densidade antropomórfica da perspectiva dotaria o perspectivismo ameríndio de um “caráter antropocêntrico [...] inquestionável”: “a espiritualização simbólica dos animais implicaria sua hominização e culturalização imaginárias”, resultado de uma “projeção metafórica” de atributos humanos sobre não-humanos (2002a: 373-374).

Para evitar essa consequência, que poria em xeque o antagonismo cosmológico entre antropocentrismo e antropomorfismo, Viveiros de Castro radicaliza a característica *insubstancial* dos predicados antropomórficos: se, de um lado, “todo ser que ocupa vicariamente o ponto de vista de referência, estando em posição de sujeito, apreende-se sob a espécie da humanidade”, de outro, aqueles atributos seriam tão “pronominais” quanto as autodesignações etnonímicas, consistindo no “modo mediante o qual todo agente se apreende, e não predicados literais e constitutivos da espécie humana” (2002a: 374). Se todo sujeito se vê a si mesmo como humano, a forma mesma da humanidade não pertence originariamente à espécie, de modo que o que “nós, modernos” reconhecemos como humano, por exclusão dos animais e outros seres, não seria senão mais uma configuração antropomórfica entre inúmeras outras possíveis. Como todos os demais agentes cósmicos, os humanos são *constitutiva porém condicionalmente* antropomorfos: eles se veem como tais somente na medida em que detêm “vicariamente” o ponto de vista, podendo sempre perdê-lo por imposição da agência (sobrenatural) de outrem.

Assim entendida, a antropomorfia adquiriria no pensamento ameríndio um estatuto genuinamente *transcendental*⁵ – o que, sem dúvida, admite ser problematizado em vista tanto da etnografia quanto do próprio discurso indígena.

METAMORFOSE

Em *The Mouth of Heaven* – uma das principais fontes etnográficas eleitas por Viveiros de Castro em suas *Cambridge Lectures* (2012b) –, Irving Goldman interpreta a cosmologia dos Kwakiutl, povo da Costa Noroeste do Pacífico,

como um sistema de “circulação eterna entre formas de ser”: “universo de homens, espíritos ancestrais, seres sobrenaturais e, através das propriedades que circulam, de formas de vida animal e vegetal”, animado por uma “lógica de relações recíprocas” baseada na “identidade primordial entre homens e animais”, bem como por uma dinâmica de troca, a qual “envolve não só os homens, mas também os seres representados na chamada ‘moeda’ de troca” (1975: 124). Trata-se, com efeito, de uma “dialética do intercâmbio”, através da qual os Kwakiutl “entende[m] o mundo de fora nos termos de sua própria natureza e sua própria natureza em termos do fora” (1975: 208).

Especialmente notável é que Goldman explica o antropomorfismo kwakiutl *em função dessa dialética*:

Os Kwakiutl consideram a substância humana o padrão para toda vida. Ao postular uma consubstancialidade baseada no humano, entretanto, eles não estão convertendo o mundo animal em uma Disneylândia de personagens falsos. Eles atribuem aos animais discurso, preocupação com intercâmbio e Cerimoniais de Inverno – mas também vidas separadas e secretas. O que os Kwakiutl projetam sobre os animais não é de modo nenhum todo seu ser ou todo seu caráter social. Eles projetam sobre eles apenas o discurso humano e a suscetibilidade ao intercurso social, sem os quais sua teoria de interdependência por meio de uma certa mutualidade de interesses seria difícil de sustentar. Em troca, usam as músicas, danças, assobios, máscaras e outros dispositivos dos animais para se fazerem inteligíveis a eles (1975: 208; grifo meu).

O aposto destacado – “mas também vidas separadas e secretas” – sugere que a antropomorfia seria apenas parcial: ela constitui apenas um dos lados da moeda, aquele pelo qual os Kwakiutl controlam a sua “interdependência” com os animais. Do outro lado, os animais como que contraprojetam sobre os Kwakiutl os fundamentos de suas vidas “separadas e secretas”, a sua própria *morphé*: assim, por exemplo, “se os Kwakiutl atribuem qualidades humanas ao urso-pardo, eles também aprenderam a definir e regular suas próprias qualidades de força física e destemor em termos de seu conhecimento do urso” (Goldman 1975: 208). Daí, pois, o caráter “antimetafórico” (Viveiros de Castro 2012b: 91, nota 6), porque mútuo, dessa projeção bilateral, *metamórfica*⁶. E é esse caráter que, para Goldman, opõe mais fortemente a cosmologia kwakiutl à “tradição antropocêntrica do Velho Testamento”:

Os Kwakiutl não meramente projetam a si mesmos no mundo de fora. Eles procuram incorporá-lo. O antropocentrismo durkheimiano deve imaginar todo pensamento religioso que diz respeito aos animais e outras formas de vida não-humanas como símbolos e metáforas para assuntos humanos, como se nada fora do humano pudesse ter por si só uma existência de peso (1975: 208).

Portanto, se a antropomorfia de uns corresponde à teriomorfia dos outros, é razoável supor que, em vez de em qualquer uma delas, a metamorfose consista propriamente no traço constitutivo e determinante dos sujeitos em “reciprocidade de perspectivas” (Lévi-Strauss 1997: 248).⁷ Face a isso a determinação prioritariamente antropomorfista da perspectiva não deixa de trair certa conotação antropocêntrica, entrando em tensão com o caráter “altamente transformacional” (Rivière *apud* Viveiros de Castro 2002a: 351) da pessoa e do mundo indígenas. Dito de outro modo, em “perpétua disputa” (Viveiros de Castro 2008: 96) entre os Kwakiutl e os animais, a “condição original comum” não seria somente humana nem não-humana, e sim *extra*-humana ou, mais precisamente, antro-po-terio-mórfica. De fato, é o que sugere outra passagem de *The Mouth of Heaven* citada por Viveiros de Castro justamente para corroborar a noção de metamorfose como “ponto de encontro entre duas perspectivas” e origem relacional da própria perspectividade (2012b: 147-148):

Quando animais e humanos se encontram, eles trocam poderes; quando se separam, refletem-se uns aos outros – humanos aparecem como animais, e animais como humanos. O mito retrata os animais em suas casas, fazendo danças inverniais ou buscando poderes sobrenaturais mergulhando em águas profundas à guisa de humanos. Humanos são retratados no ritual à guisa de animais que buscam e retratam poderes (Goldman 1975: 185).

“TALVEZ EU NÃO SEJA UM HOMEM”

Poderíamos disso concluir, lembrando a típica “bombástica” do perspectivismo (Viveiros de Castro 1996: 117; Latour 2009), que os espíritos, “os seres da metamorfose”⁸, contam mais que os humanos – e a *sobrenatureza mais que a cultura* – na definição do que é e como se constitui um sujeito de perspectiva?

Representados por um cantor do *Watunna*, ciclo mítico reunido por Marc de Civrieux, os Ye’kuana, povo da Amazônia venezuelana, parecem responder que sim:

Há espíritos de todas classes, eles podem nos fazer mal; por isso, temos, em nossa própria casa, gente sábia: são os *huhai* [aproximativamente, os xamãs]. Eles nos ajudam frente a nossos inimigos invisíveis. Para que não passemos fome, eles nos dão boas colheitas. Dependemos dos *huhai* para nosso bem-estar: sem eles não teríamos nada, estaríamos todos vivendo com Odosha e sua gente, os espíritos malignos, donos das outras casas. Não sabemos como ver as outras casas: fora das nossas estamos cegos. Tampouco podemos ouvir as vozes dos espíritos. Estamos surdos nas outras casas. Entramos nelas, e nem sequer nos damos conta. Quando observamos o Céu, não vemos nada: ele nos parece vazio, não podemos ver as suas casas. Não vemos os Avós, os espíritos dos animais nem das plantas, os que vivem lá em cima. Nada sabemos deles, só o que sabem nossos *huhai*: eles sim sabem tudo.

Os donos daquela gente, os avós dos animais, sabem que nós não sabemos. Eles nos capturam e nos enamoram de suas filhas. Assim nos fazem seus genros. Por isso necessitamos dos *huhai*. Se não fosse por eles, todos seríamos prisioneiros nas casas daquela gente.

O *huhai* tem o saber verdadeiro: vê os espíritos, fala com eles, pode entendê-los. Pode ver, ouvir, qualquer classe de gente. Sobe ao Céu, desce sob a Terra pelos caminhos dos animais. Pode vê-los na escuridão. Ouve tudo. Muda seus olhos, seus ouvidos, suas palavras. [...] Nós outros não conhecemos a língua do Céu, a dos espíritos, mas os *huhai*, sim, são espíritos. Não conseguimos entender a língua dos *huhai*. [...] Nós não os ouvimos, os donos daquela gente. Mas os *huhai* os ouvem. Esses espíritos são uma só família. Todos são *huhai*; espíritos e *huhai* são a mesma coisa, cada um em sua própria casa (Civrieux 1992: 213).

Trata-se de uma passagem extraída da narrativa de formação de Medatia, o primeiro *huhai*, mito que Viveiros de Castro (2005) descreve como “exposição sistemática da doutrina perspectivística”. Aí, a *sabedoria* – a capacidade de “mudar” olhos, ouvidos e palavras para ver, ouvir e falar com os donos das outras gentes, ou ainda, a “capacidade de perspectivar a si mesmo” (Lima 1999: 50) – é identificada à natureza mesma dos espíritos, sendo algo de que os próprios humanos (*so’to*) estariam originariamente privados. Seria um indício de que, na concepção ye’kuana, a “condição original comum” não equivale à humanidade?

“Esses seres-espíritos”, interpreta David Guss, “organizados em diferentes espécies com seus próprios heróis culturais e tradições, vivem, assim como os humanos, em um mundo próprio que se vê obscurecido por estes”; assim, “quando os humanos os veem aparecem como peixes ou animais, ocultando sua verdadeira identidade por trás de um disfarce não-humano” (1994: 51). Mas, por outro lado, o etnólogo explica que “a percepção da

realidade como uma série de ilusões que disfarçam e ocultam por trás de si outro mundo mais poderoso, não se apresenta como uma oposição estática, e sim como uma interação interminável entre essas estruturas duais” (1994: 53). Uma dualidade dinâmica, metamórfica, caracteriza o ser dos *huhai*, detentores por excelência da perspectiva. “*Eles sabem que nós não sabemos*”: segundo uma expressão de Guss, esta seria “a mensagem mais centralmente codificada da cultura” (1994: 52) ou talvez, ousemos dizer, o princípio anti-antrópocêntrico da sabedoria enquanto *crítica sobrenatural da cultura*, no pensamento ye’kuana:

Agora Medatia entendia por que os homens têm inimigos em todas as outras casas. Os sábios disseram a ele: – Os chefes das outras casas não são maus. Ficam bravos com a gente que não sabe e lhes causa dano. Por isso também fazem dano à gente. Isso é tudo. Eles entendem a gente, a gente não os entende, falta sabedoria. Quando pescam nos rios, nas lagoas, nos lagos, não lhes parece que estejam causando dano a alguém. Mas o que estão fazendo, de verdade, é roubar aos *mawadi* [espíritos-sucuri] a mandioca de suas hortas (Civriex 1992: 219).

Esse princípio torna-se ainda mais patente em outra passagem do mito, na qual se conta como os Setawa Kaliana, “donos da palavra” (Civriex 1992: 218), ensinaram Medatia a se comunicar com os espíritos das outras casas. Instruído a mudar os ouvidos, a garganta e os olhos, ele se espanta de súbito com o fato de ser visto por “aquela gente” diferentemente de como se vê a si mesmo: “Alguns o viram como um veado. Outros acreditaram que fosse uma aranha. Medatia começou a duvidar. ‘*Talvez eu não seja um homem*’, pensou” (1992: 220; grifo meu). Daí a resposta surpreendente dos “donos da palavra”, que, acentuando a característica metamórfica dos *huhai*, assevera uma diferença quase que de natureza entre estes e os humanos, como se os xamãs, em vez de humanos especiais, fossem na verdade outra gente, extra-humana:

Não se preocupe – disseram os Setawa Kaliana. – Todos têm razão. Você é um homem tanto como é um veado, uma aranha. É tudo o que cada um pode ver. Você não é um *so’to*: é um *huhai*. Pode transformar-se em tudo o que quiser. Você é tudo o que os olhos da gente veem, na Terra, no Céu (1992: 220).⁹

Uma vez que os *huhai*, em sua extra-humanidade, realizariam ao máximo a condição de pessoa, aplica-se aqui exemplarmente, em vista do xamanismo ye’kuana, uma observação de Viveiros de Castro que aponta para a instabilidade e mesmo a separabilidade, na constituição da perspectiva, entre a posição de sujeito, de um lado, e a morfologia e a cultura humanas, de outro:

Esse fato de que a condição de pessoa (cuja forma aperceptiva universal é a anatomia e a etologia humanas) possa ser “estendida” a outras espécies como “recusada” a outros coletivos de nossa espécie sugere, de saída, que o conceito de *pessoa* – centro de intencionalidade constituído por uma diferença de potencial interna – é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano* (2015: 47).¹⁰

Datada de alguns anos depois de “Perspectivismo e multinaturalismo”, tal consideração, que não deixa de ser paradoxal por reafirmar a humanidade como “forma aperceptiva universal”, intensifica, contudo, uma ideia presente naquele ensaio, voltada contra o conceito de animismo proposto por Descola:

O que o animismo afirma, finalmente, não é tanto a ideia de que os animais são *semelhantes aos humanos*, mas sim a de que eles – como nós – são *diferentes de si mesmos*: a diferença é interna ou intensiva, não externa ou extensiva.

Se todos têm alma, ninguém é idêntico a si. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de fundo torna problemática a humanidade de forma (Viveiros de Castro 2002a: 377).

Trata-se aí precisamente do “nível de complexidade suplementar” (Descola 2005: 202), a “torção assimétrica do animismo perspectivista” (Viveiros de Castro 2002a: 377), que Descola reputa “pouco plausível”¹¹, mas que, levando-se ao limite, poria em questão a determinação estritamente antropomórfica da personitude (a “humanidade de forma”): “Nem animismo [...] nem totemismo [...], o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano *para o interior de cada existente*” (Viveiros de Castro 2015: 61).

Já em “A floresta de cristal”, ao interpretar o discurso de Davi Kopenawa Yanomami sobre os espíritos *xapiripë* – “seres não-humanos invisíveis” (Albert *apud* Viveiros de Castro 2006: 324), explicados como indiscernivelmente antropomorfos e monstruosos (Kopenawa & Albert 2003: 68, 85)¹² –, Viveiros de Castro avança uma tese que parece divergir consideravelmente da formulação canônica, antropomorfista, do perspectivismo:

Se tais não-humanos são normalmente invisíveis aos homens comuns, aos que estão despertos e àqueles de “pensamento curto e enfumaçado”, no contexto da alucinação xamânica eles são, ao contrário, supremamente visíveis, e visíveis em sua forma humana verdadeira (são “o verdadeiro centro” dos seres da floresta). Reciprocamente, há certas situações críticas em que uma pessoa encontra um ser que começa por se dar a ver como humano – em um sonho, em um encontro solitário na floresta – mas termina se revelando subitamente como não-humano; nestes casos, os não-humanos são aqueles supremamente capazes de assumir uma forma humana *falsa* perante os humanos verdadeiros. Em outras palavras, enquanto (normalmente) invisíveis, esses não-humanos “são” humanos; enquanto (anormalmente) visíveis, esses humanos “são” não-humanos (2006: 325).

Ora, se “a humanidade de fundo torna problemática a humanidade de forma”, não seria então o caso de dizer que a “falsidade” antropomórfica dos espíritos problematiza igualmente a “humanidade de fundo”, no sentido de levar ao reconhecimento da sua extra-humanidade, sua *monstruosidade*, enquanto sujeitos de perspectiva? Não obstante, uma nota de rodapé acrescida ao texto supracitado retoma a referida formulação canônica: “A extra-humanidade dos espíritos é um caso de ‘marca’ ontológica em relação ao estatuto não-marcado do humano como modo referencial do ser” (2006: 325, nota 12).

Será então que, no tocante aos extra-humanos, sejam eles espíritos ou animais, a especulação antropológica tende a resolver a dificuldade de maneira *problematicamente* antropocêntrica, distorcendo com isso um traço essencial do pensamento ameríndio?¹³

“LOUCURA PARA OS HUMANOS”

Entretanto, esta talvez seja uma conclusão por demais apressada e pouco rigorosa relativamente ao contexto cosmológico em cuja interpretação se ampara. Pois a narrativa de Medatia não se resume à colocação da cultura humana sob a perspectiva da sobrenatureza xamânica; ela também promove o contrário, dispondo os *huhai* a serviço dos *so'to*. Somente ao libertar estes últimos das prisões em que são mantidos pelos espíritos inimigos (sejam eles malignos ou não), é que Medatia alcança o ápice de sua formação xamânica:

Compreendeu tudo. Soube que os *so'to* não vivem apenas na casa dos *so'to*, no aberto, na Terra. Os *so'to* estão espalhados por todas as casas, ocultos, visíveis. Vivem com toda a classe de gente, como genros, como serventes. Perdem sua memória, sua língua; não sabem regressar à sua própria casa com os *so'to* outra vez.

Medatia entendeu. Foi a todas as casas dos animais, uma, outra, outra. Foi à casa dos ratos, à dos tatus, à das corujas. Em cada casa se passava o mesmo: homens transformados em ratos, tatus, corujas, capturados pelos animais enquanto caçavam na Terra. Suas famílias não sabiam o que lhes havia sucedido. Estavam perdidos.

Medatia falou com todos. Libertou-os de seus feitiços. [...] Ele disse: – Vim às casas dos animais para resgatá-los. Eu sou *huhai* da gente (Civrieux 1992: 224).

Há manifestamente, nesse outro momento da narrativa, uma reivindicação humana frente às usurpações dos espíritos: uma tentativa dos humanos para reconquistar para si mesmos – contra e, ao mesmo tempo, *mediante* a sabedoria extra-humana¹⁴ – o “modo referencial do ser”. O mito ye'kuana conclui-se com a história de um rapaz que, após permanecer prisioneiro de seu sogro tatu, consegue, graças à ação de um *huhai*, retornar à casa de seus parentes, de onde, porém, a esposa que trouxe consigo é afugentada por eles ao ser surpreendida, à noite, em sua forma animal, monstruosa. Desesperado, o rapaz a persegue, mas não encontra jamais “o caminho invisível para a casa do tatu”, perdendo enfim a memória dessa outra casa: “Agora está feliz, está livre do feitiço. Pode ver de novo como a gente, falar como um homem. Já não é mais prisioneiro. Vive na casa dos *so'to*” (Civrieux 1992: 226). Enquanto, aos olhos dos espíritos, os *so'to* “não sabem nada” (1992: 225), a sabedoria dos *huhai* é, pelo contrário, “*loucura para os humanos*” (Civrieux & Guss 1997: 179; grifo meu).

Eis aí, no plano dessa mesma cosmologia intensamente xamânica, uma reversão antropocêntrica da perspectiva, no sentido preciso de uma *crítica cultural da sobrenatureza*: como diz Viveiros de Castro a propósito da ontologia yawalapíti, se é verdade que a ação sobrenatural dos espíritos se caracteriza principalmente pela capacidade (e o “perigo”) de “metamorfosear os humanos em não-humanos”, a cultura, isto é, “o processo geral da humanização”, consiste, por sua vez, em uma “*contra-metamorfose*” (2002b: 78).¹⁵

AS DUAS SABEDORIAS

À luz das considerações precedentes, o título “antropomorfismo ameríndio” parece dissimular uma característica frente à qual o étimo *anthropos*, ao subsumir múltiplas humanidades a um conceito universal, se mostra antropocentricamente redutor. É que o horizonte espiritual indígena, em divergência, sem medida comum, para com o antropocentrismo típico do Ocidente moderno, encerra uma perspectividade de tal modo vertiginosa que o postulador antropomorfista da humanidade como “condição original comum” talvez tenda, em seu limite extremo, a pacificá-la. Afinal de contas, são os índios – humanos a quem se dirige em primeiro lugar o interesse antropológico – os únicos ou principais agentes de suas próprias cosmologias a serem “levados a sério”¹⁶?

Diante de tal tendência, quis apontar para a complexidade do transcendental ameríndio – a *metamorfose*, de preferência à antropomorfia –, representando esse complexo mediante a imagem do conflito entre duas formas de sabedoria, por assim dizer: uma, “humana”, “cultural”, de perspectiva (relativamente) antropocêntrica, por obra da qual os Yudjá, por exemplo, recusam a humanidade dos porcos a fim de melhor

controlar a sobrenatureza deles (Lima 1996: 26-27); e outra, extra-“humana”, “sobrenatural”, pautada pela perspectiva teriocêntrica segundo a qual, como sucede aos Wari’, “se não soubessem o que é ser *karawa*, não p[oderiam] experimentar o que é realmente ser humano” (Vilaça 2000: 64)¹⁷.

Com efeito, o mesmo conflito – entre uma crítica cultural da sobrenatureza e uma crítica sobrenatural da cultura – é tematizado por Viveiros de Castro, quando retoma a distinção proposta por Hugh-Jones (1994) entre xamanismo vertical e xamanismo horizontal em termos de “duas trajetórias possíveis da função xamânica” na América indígena: “Se o ‘outro’ arquetípico com quem se confronta o xamã horizontal é teriomórfico ou dendromórfico, o ‘outro’ do xamanismo vertical tende a assumir as feições antropomórficas do Ancestral” (2008: 99-100). Percebe-se aí uma “notável reviravolta” semântica do antropomorfismo: ao contrário de servir à designação do princípio perspectivista, metamórfico, de “humanização dos animais” e “alteração dos mortos”, o termo passar a nomear o princípio adversário de instituição da divindade ancestral destes e da subalternidade metafísica daqueles – como se, a partir de “algum momento” talvez in(de)terminável, no qual “os mortos humanos passam a ser vistos mais como humanos que como mortos”, o “terio-dendro-morfismo”, ou teratomorfismo, de fundo experimentasse uma inflexão especificamente antropocêntrica: “Com o divórcio entre mortos e animais, os primeiros permanecem humanos, ou mesmo passam a ser sobre-humanos, e os segundos começam a deixar de sê-lo, derivando para a sub- ou anti-humanidade” (2008: 100-101). Origem metamórfica do antropocentrismo em geral?!

Todavia, em que pese a divergência entre esses diferentes modos ameríndios de atração e divórcio entre os mortos e os animais, é certo que o conflito *cosmopolítico* entre antropomorfia e monstruosidade não se confunde – apesar de eles estarem intensamente coimplicados – com o “conflito político decisivo”, entre humanidade e animalidade, que Giorgio Agamben afirma governar todo outro conflito “em nossa cultura” (2007: 146).

De fato, os Yudjá não são kantianos, nem os porcos, “animais irracionais de que se pode dispor como se fossem meras coisas” (Kant 2006: 27): “O ponto é que os animais estão longe de serem humanos, mas *o fato de se pensarem assim* torna a vida humana muito perigosa” (Lima 1996: 27; grifo meu). E Davi Kopenawa, em sentido inverso porém igualmente refratário à antropogênese ocidental, afirma: “Embora sejamos humanos, eles [os animais de caça] nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso, acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuirmos a nós mesmos o nome de humanos, *fingindo sê-lo*” (Kopenawa & Albert 2015: 473; grifo meu). No primeiro caso, os animais se pensam como humanos, fazendo-se inimigos dos humanos que não os reconhecem como tais; no segundo, os humanos, sendo tomados pelos animais como seus afins, fingem face a eles uma humanidade que não possuem por si próprios; e, em ambos, a “condição humana”, embora configurando-se em sentidos conflitantes entre si, jamais se estabiliza metafisicamente como centro absoluto de referência: “É esta aliança com o não-humano que define ‘as condições intensivas do sistema’ na Amazônia” (Viveiros de Castro 2007: 124).

Em vista disso, convém questionar, em sentido mais geral, se o pensamento dos povos ameríndios – humanos e extra-humanos – admite por si só ser considerado propriamente como “máquina antropológica”¹⁸

: se sim, essa máquina não seria, por isso mesmo, menos *teratológica*, ao produzir, “além do humano” (Kohn 2013), espíritos e monstros – em lugar de escravos e animais, subumanos ou anti-humanos. Mas, ao invés de impor objeção ao conceito perspectivístico de humanidade, tal hipótese interpretativa não faz senão transportar aquele “desequilíbrio perpétuo” designado por Lévi-Strauss (1993: 215) – “movimento conceitual por meio do qual o mito ameríndio acede ao que se poderia chamar seu momento propriamente especulativo” (Viveiros de Castro 2015: 252) – para o interior desse mesmo conceito, no sentido de confirmar a vertigem da perspectiva: a humanidade enquanto “condição original comum” consiste, concomitante e enigmaticamente, em “toda uma outra coisa” – e isso, não só no confronto dialético com a cosmologia dos modernos, mas sobretudo em sua própria imanência indígena. “Esfinge Amazônica”¹⁹: *se todo monstro é humano, é porque, antes de mais nada, o humano é monstruoso.*

Donde, por fim, a nossa questão: será que, tomado de outro modo que em (dis-)função da máquina antropológica do Ocidente, a qual, cada vez mais desastrosamente, “gira hoje no vazio” (Agamben 2007: 146), o perspectivismo cosmológico ameríndio é, de fato, “apenas” uma antropologia²⁰? Se “toda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio” (Viveiros de Castro 2015: 96), não será possível que o pensamento indígena, por sua vez, imprima sobre o nosso a sua própria *outra* forma – no caso preciso, seu reverso contra-antropológico, teratológico? Em suma, para retomarmos de maneira bastante livre a “questão [guarani] das causas”, tal como formulada por Clastres (1990: 13): “Por que os homens são humanos demais?”.²¹ Tudo indica que a referência apriorística ao *anthropos* não seria nada incontornável (ou mesmo, sequer faria sentido) para os índios, justamente em virtude de suas “alianças demoníacas” (Viveiros de Castro 2007) – bem ao contrário do que sucede a nós mesmos, “brancos, [que] não tem[os] alma” (Pozzobon 2013: 55).

Marco Antonio Valentim é doutor em Filosofia pela UFRJ e professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

NOTAS

- 1 Em versões preliminares, este texto foi apresentado no Seminário *Variações do corpo selvagem: em torno do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro*, organizado por Verônica Stigger e Eduardo Sterzi (SESC/Ipiranga, São Paulo, outubro de 2015); e na *VII Semana de Antropologia: Desafios da Alteridade*, promovida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFPR (Curitiba, agosto de 2015). O texto beneficiou-se muitíssimo do diálogo com Viveiros de Castro, iniciado no âmbito de uma pesquisa de pós-doutorado elaborada sob sua supervisão no Museu Nacional/UFRJ (2012-2013), com foco na problemática ontológica do perspectivismo ameríndio; a ele sou imensamente grato por sua generosidade intelectual. Agradeço também a Miguel Carid Naveira, o qual por primeiro me chamou a atenção para a questão que procurei aqui desenvolver, e com quem tive a oportunidade de ministrar, em 2014, um curso de pós-graduação na UFPR, reunindo turmas de filosofia e antropologia, sobre *Metafísicas canibais* (Viveiros de Castro 2009, 2015). Quanto à problematização de certas teses vinculadas ao perspectivismo, a tentativa empreendida é francamente experimental, sem pretender “pacificar”, seja conceitual ou (muito menos) etnograficamente, os problemas levantados.
- 2 Tradução e adaptação de Juliana Fausto, a quem agradeço a indicação do conto de Le Guin.
- 3 “Concepção segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo [...] é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos” (Viveiros de Castro 2002a: 350).
- 4 “Eles [os animais e os espíritos] se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos, regras de casamento etc.)” (Viveiros de Castro 2002a: 350-351).
- 5 Suposto, é claro, que seja possível, contra Kant, depurar o pensamento transcendental de toda condição antropocêntrica de possibilidade (espontaneidade do entendimento humano, liberdade da razão prática, heautonomia da faculdade do juízo, etc.).
- 6 “O corpo é o instrumento expressivo fundamental do sujeito e ao mesmo tempo o objeto *par excellence*, que se apresenta à vista de outrem. Não é coincidência, pois, que a máxima objetificação social dos corpos, sua particularização máxima expressa na decoração e exibição ritual, seja ao mesmo tempo o momento de máxima animalização [...], quando os corpos são cobertos por plumas, cores, desenhos, máscaras e outras próteses animais. O homem ritualmente vestido como um animal é a contrapartida do animal sobrenaturalmente nu. O primeiro, transformado em um animal, revela a si mesmo a distinção ‘natural’ de seu corpo; o segundo, livre de sua forma exterior e revelando-se como humano, exhibe a similaridade ‘sobrenatural’ do espírito” (Viveiros de Castro 2012b: 122).
- 7 A cosmologia pirahã expressa maximamente essa concepção: segundo Gonçalves, seus demiurgos e “heróis civilizadores”, os seres *abaisi*, possuindo “conhecimento absoluto sobre tudo o que existe no mundo [...] o saber da criação e o poder da destruição”, são essencialmente definidos por “deforimidade e imperfeição”, como duplos monstruosos dos humanos (*ibiisi*), tendo inclusive origem na “alteração acidental de um corpo *ibiisi*”: “Quando o *ibiisi* sofre um dano, algo que altera sua forma corporal, surge então o *abaisi*, um ser que guardará para sempre as características corporais alteradas naquele corpo. Esta alteração da forma corporal do *ibiisi* gerando o *abaisi* lembra o processo *yaka*, descrito pelos Yawalapiti como metamorfose (transgressão, desordem e, ao mesmo tempo, criação) capaz de transformar os humanos” (2001: 178ss.). Enquanto alteração monstruosa da antropomorfia (nesse caso, quase no sentido de uma degeneração), a metamorfose é justamente o que torna possível a constituição ontológica dos sujeitos dotados de plena agência cósmica.
- 8 “Esses existentes têm efetivamente a dupla característica de poder *nos* transformar em outra coisa, mas também de *se* transformar, por sua vez, em outra coisa. O que faríamos nós sem eles? Seríamos sempre, sempiternamente, os mesmos. Eles traçam através do multiverso – para falar como James – caminhos de alteração ao mesmo tempo *terrificantes* – pois eles nos transformam –, *hesitantes* – pois é possível enganá-los –, *inventivos* – pois é possível se deixar transformar por eles. [...] É por isso que a palavra ‘metamorfose’ designa tão bem o que sucede a esses seres e o que sucede aos humanos que se acham a eles ligados” (Latour 2012: 207).

- 9 Civrieux explica o significado, por assim dizer, metalinguístico do termo *so'to* contrapondo entre si antropomorfia e metamorfose enquanto formas de linguagem: “So'to literalmente significa 'gente', 'homem', 'ser humano', mas o uso da palavra está restrito àqueles que falam uma língua comum, unidos por sua origem coletiva. Aqueles que não falam essa língua ou não conhecem o Watunna são considerados animais. A palavra So'to também significa 'vinte', já que este é o número de dedos de mãos e pés que um humano tem. Ela serve como a base natural para o sistema de contagem indígena e também é o símbolo para homem. [...] o termo So'to tem uma significação puramente linguística. [...] So'to, o membro da tribo ou o ser humano de verdade, é reconhecido por sua maneira de falar e não por sua forma física. A mitologia está cheia de exemplos de seres considerados não-humanos (animais, espíritos invisíveis, xamãs, demônios de toda a sorte) que, para enganar pessoas, magicamente mudam suas formas e adotam a dos So'to. Qualquer espécie de ser pode alterar sua forma, mas é a linguagem que a identifica. As tribos aparentemente 'humanas' que falam línguas ininteligíveis para os So'to de fato pertencem à categoria de não-humano. As tribos ocasionalmente assumem formas fictícias, mas sua língua estranha sempre revelará sua verdadeira natureza” (Civrieux & Guss 1997: 2-3).
- 10 Exemplar nesse sentido é a concepção dos Wari' sobre a assimetria teriocêntrica de relações entre os humanos (*wari'*), os animais com espírito (*jamikarawa*) e os inimigos “humanos” (*wijam*): “Se por um lado os inimigos são os seres da categoria *karawa* [presa, animal, não-humano] mais humanos, pela semelhança física evidente com os Wari', eles são, por outro lado, menos humanos do que os animais com *jam* [alma, espírito, duplo sobrenatural], que, diferentemente deles, podem ser vistos pelos xamãs – e sabidos pelos outros – como *wari'*” (Vilaça 1992: 106). Segundo Vilaça, os xamãs configuram justamente a indiscernibilidade metamórfica entre humano e não-humano: “O xamã é *wari'-karawa*, homem-animal. Algumas vezes o duplo animal surge como um segundo corpo, material, simultâneo ao corpo humano; e em outras, como uma transformação possível, um poder, um devir contido no corpo humano visível” (1992: 82).
- 11 “Decerto, o não-humano poderia ver o humano sob uma forma não-humana e, contudo, avaliar que este se apreende a si mesmo como humano, mas isso suporia, por conversão reflexiva, que ele mesmo tenha consciência de não ser humano apesar da forma humana que se imputa, o que parece pouco plausível e dificilmente é confirmado, no meu conhecimento, pela etnografia” (Descola 2005: 200).
- 12 Veja-se, a esse respeito, especialmente o caso dos ancestrais míticos *yerupoho*, dos Wauja: segundo Aristóteles Barcelos Neto, “os *yerupoho*, em função de sua impressionante ambigüidade, constituem a mais complexa dessas categorias de seres [sobrenaturais]. Como os *yerupoho* apresentam duas naturezas, *ïau* e *kumã* (há inclusive um conhecido como *ïau kumã*, ou seja, homem-monstro), os Waurá os percebem simultaneamente como gente e monstro” (2000: 50). Notável a esse respeito é a interpretação da concepção wauja de imagem, evidente sobremaneira na composição visual e gráfica dos *apapaatai* (espíritos-animais, “roupas” dos ancestrais *yerupoho*), como uma “síntese formal de antropomorfia e monstrosidade” (2008: 211-218).
- 13 É nesse sentido que Viveiros de Castro esclarece, em pelo menos uma ocasião, o interesse da experimentação filosófica que realiza com o pensamento ameríndio: “Sou antropólogo, não suinólogo. Os pecaris (ou, como disse um outro antropólogo a propósito dos Nuer, as vacas) não me interessam enormemente, os humanos sim. Mas os pecaris interessam enormemente àqueles humanos que dizem que eles são humanos. Portanto, a idéia de que os pecaris são humanos me interessa, a mim também, porque 'diz' algo sobre os humanos que dizem isso. Mas não porque ela diga algo que esses humanos não são capazes de dizer sozinhos, e sim porque, nela, esses humanos estão dizendo algo não só sobre os pecaris, mas também sobre o que é ser 'humano'” (2002b: 134). Por outro lado, ao comentar, mais recentemente, a “crise existencial do *anthropos*”, Viveiros de Castro aponta para uma radical transformação, genuína metamorfose, do próprio objeto (e sujeito) da antropologia: “O cansaço com a linguagem – o epitome mesmo do que seria o 'próprio do humano' – passa por essa crise; já não queremos mais tanto saber o que é próprio do humano: se a linguagem, o simbólico, a neotenia, o trabalho, o *Dasein*... Queremos saber o que é próximo do humano, o que é próprio do vivente em geral, o que é próprio do *existente*. [...]. Uma grande transformação. As transformações por que passa a disciplina antropológica refletem transformações na nossa *antropologia*, entenda-se, no modo de ser da nossa espécie, de sua ontologia. A disciplina está em mudança não só porque o *lógos* não é mais o que foi, mas porque o *anthropos* não será mais o que é” (2011: 16).
- 14 Sobre a cestaria ye'kuana como *éthos* cultural e, por assim dizer, dispositivo antropogenético, Guss esclarece: “Em cada etapa, transforma-se o natural e caótico relacionado com Odosha, e se o insere em uma configuração humana reconhecível”; contudo, “esse processo de humanização, que se pode definir como um verdadeiro ato de criação cultural, só pode ocorrer mediante a intervenção efetiva do sobrenatural” (1994: 199).

- 15 Esse vetor de antropocentrização é constatável, ainda que segundo concepções divergentes, em duas outras etnografias estreitamente vinculadas à formulação antropológica do perspectivismo ameríndio. Em *Araweté: os deuses canibais*, lê-se a propósito do lugar central da relação dos humanos com os espíritos celestes, divinos (*Mai*), em detrimento da sua relação com os terrestres, animais (*Añí*): “Tal ênfase mantém a cosmologia Araweté orientada segundo um eixo vertical, diminuindo a importância dos espíritos terrestres e aquáticos, ‘Senhores’ da natureza. A relação dos humanos ‘consigo mesmos’ – isto é, com os *Mai* e as almas celestes, seu destino – prevalece diante da relação da Sociedade com a Natureza. Sem perder os ‘traços’ característicos da cultura amazônica: espíritos da mata, senhores de animais, dono das águas, etc., a cosmologia Araweté os subordina à população celestial, diversificada e rica” (Viveiros de Castro 1986: 258). Por sua vez, encontra-se na etnografia yudjá a proposição (fortemente contrária, por exemplo, ao xamanismo ye’kuana) da sabedoria como traço “irredutível” e “inimitável” dos humanos vivos e despertos, por exclusão relativa dos animais e dos mortos, bem como dos humanos doentes ou alterados pelo sonho: “A sabedoria humana consiste naquilo que nós mesmos chamamos de reflexividade: os vivos sabem que os mortos consideram o tucunaré como um cadáver, mas os mortos não sabem que se sabe isso a seu respeito, nem que os vivos consideram o tucunaré como tal. Essa sua relativa insensatez, ou seja, essa incapacidade de perspectivar a si mesmos caracteriza também a nossa existência onírica e os animais. [...] O porco se sabe humano, sabe que um Juruna é um semelhante, mas não sabe que é um porco *para* os Juruna” (Lima 1999: 50).
- 16 A exemplo disso, José Kelly Luciani comenta a complexidade perspectivística de *A queda do céu*, ressaltando que a sua autoria remete, para além do xamã e do antropólogo, aos espíritos da floresta: “Talvez a melhor tradução seja a de Viveiros de Castro: isto é exercício xamânico *par excellence*, talvez um internamente decomposto, onde Kopenawa fala da visão *xapiri* (espíritos yanomami) do mundo branco através da mediação de um antropólogo branco. Quem é o autor destas palavras, ditas por um xamã que nada mais é do que um veículo das palavras dos *xapiri*, e que aprendeu a compreendê-los por meio das instruções de seu sogro? Estas são as palavras de Omama, o criador Yanomami, como nos diz Kopenawa com certa frequência. Quantos autores e traduções estão envolvidos? A diversidade incontável de *xapiri*, o mestre xamã, o aprendiz, o antropólogo branco: eles estão todos envolvidos” (2013: 176).
- 17 Sobre a divergência entre os Yudjá e os Wari’ precisamente no que diz respeito à assimetria de perspectiva dos humanos em relação aos animais, Lima escreve: “A etnografia Wari’ oferece uma elaboração interessante que nos permite passar, por meio da ação humana tal como descrita pelos Yudjá, dos estados da subjetividade para as propriedades do cosmos. Sustentam as pessoas desse povo indígena de Rondônia que nós, os seres humanos, somos animais desta ou daquela espécie – segundo a espécie animal (aquelas que são ditas dotadas de espírito) que nos tem sob a sua perspectiva: o veado vê a gente tal como a gente o vê, e vê-se a si mesmo tal como a gente se vê. Entre os Yudjá, as pessoas descrevem algo razoavelmente distinto: enquanto nós, seres humanos, vemos os animais como animais, eles se consideram gente, e nos consideram gente também, isto é, pessoas com quem poderiam mostrar desejo de se relacionar, visto que para os animais a nossa alteridade relativa com eles é humana, quer dizer, política” (2005: 215; grifo meu).
- 18 “Na medida em que nela está em jogo a produção do humano mediante a oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente mediante uma exclusão (que é também e sempre já uma captura) e uma inclusão (que é também e sempre já uma exclusão). Precisamente porque o humano está, com efeito, sempre já pressuposto, a máquina produz na realidade uma espécie de estado de exceção, uma zona de indeterminação em que o fora não é mais que a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, tão-só a inclusão de um fora” (Agamben 2007: 75). – Sobre o “funcionamento” da máquina teratológica ameríndia, interpretada, em intenso contraste com a lógica da exceção, à luz do conceito deleuziano de “síntese disjuntiva”, cf. Viveiros de Castro 2007.
- 19 “Deuses falando pelos corpos de vacas, índios em corpos de jaguares, jaguares com roupas de brancos, os *runa puma* [‘humanos-jaguares’] envolvem tudo isso. O que nós antropólogos [...] faremos dessa estranha criatura, outra-que-humana e ainda demasiado-humana [*other-than-human and yet all-too-human*]? Como devemos abordar essa Esfinge Amazônica? Entender essa criatura coloca um desafio que não difere do colocado por aquela outra Esfinge, a que Édipo encontrou em seu caminho para Tebas. [...] Essa Esfinge outra-que-humana, a quem, a despeito de sua inumanidade, consideramos e precisamos responder, pede-nos que questionemos o que nós achamos que sabemos sobre o humano” (Kohn 2013: 5).
- 20 Cf. Sá 2013, para um ensaio, a partir da “abordagem pós-humanista dos *animal studies*”, sobre o enigma: “É possível ser algo nas ciências humanas que não um homem?”.
- 21 Viveiros de Castro interpreta – em termos que são, à primeira vista, sugestivamente antropocêntricos – a “teoria Guarani sobre o Homem” enquanto pensamento que “o põe como lugar de um compromisso instável e perigoso, travado na temporalidade, entre o animal e o divino,

essas duas formas simétricas do não-ser social” (1985: XXXIII). Contudo, esse aparente antropocentrismo é desmentido pelo traço que perfaz propriamente “a originalidade da metafísica Tupi-Guarani”: a “ideia de que é possível superar a condição humana de modo radical, pois a distância entre homens e deuses é ao mesmo tempo infinita e nula. A diferença entre o céu e a terra, os deuses e os homens, não funda o espaço de um culto nem o movimento regressivo de uma *alétheia*, mas é o momento de um devir, cujo eixo é a morte” (1985: XXXIII). A “questão guarani das causas” pressuporia, portanto, a concepção do humano como modo de um devir extra-humano (transversalmente polarizado entre os eixos terrestre, animal, e celeste, divino, da transformação): humanidade como momento, e não como centro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. 2007. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2000. “Monstros amazônicos: imagens waurá da (sobre)natureza”. *Ciência hoje* 27(162): 48-53.
- _____. 2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp.
- CIVRIEUX, Marc de. 1992. *Watunna: un ciclo de creación en el Orinoco*. Caracas: Monte Avila Editores.
- CIVRIEUX, Marc de; GUSS, David M. 1997. *Watunna: An Orinoco Creation Cycle*. Austin: University of Texas Press.
- CLASTRES, Pierre. 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus.
- _____. 2011. “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental.
- DESCOLA, Philippe. 1998. “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. *Mana* 4(1): 23-45.
- _____. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- GOLDMAN, Irving. 1975. *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. New York: John Wiley & Sons.
- GONÇALVES, Marco Antônio. 2001. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica (etnografia pirahã)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- GUSS, David M. 1994. *Tejer y cantar*. Traducción de C. Escalona. Caracas: Monte Avila Editores.
- HUGH-JONES, Stephen. 1994. “Shamans, Prophets, Priests, and Pastors”. In: N. Thomas & C. Humphrey (orgs.). *Shamanism, History and the State* (pp. 32-75). Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- KANT, Immanuel. 2006. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras.
- KELLY LUCIANI, José Antonio. 2013. “Resenha de KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *La chute du ciel: paroles d’un chaman yanomami*. Paris: Terre Humain, Plon. 2010. 819 pp.” *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar* 5(1): 172-187.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2003. “Les ancêtres animaux”. In: B. Albert & H. Chandès (eds.). *Yanomami – L’esprit de la forêt* (pp. 67-87). Paris: Fondation Cartier/Actes Sud.
- _____. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOURET, Bruno. 2009. “Perspectivism: ‘type’ or ‘bomb’?”. *Anthropology Today* 25(2): 1-2.
- _____. 2012. *Enquête sur les modes d’existence: une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1997. *O pensamento selvagem*. Tradução de T. Pellegrini. Campinas: Papirus.

- _____. 2013. "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem". In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois* (pp. 45-55). São Paulo: Cosac Naify.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana* 2(2): 21-47.
- _____. 1999. "Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 14(40): 43-52.
- _____. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP.
- MANIGLIER, Patrice. 2000. "L'humanisme interminable de Lévi-Strauss". *Les temps modernes* 609: 216-241.
- POZZOBON, Jorge. 2013. "Vocês, brancos, não têm alma". In: J. Pozzobon. *Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteiras*. Belém: EDUFPA.
- SÁ, Guilherme. 2013. "'Afinal, você é um homem ou um rato?' ". *Campos* 14(1-2): 243-259.
- VILAÇA, Aparecida. 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____. 2000. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 15(44): 56-72.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. "Nimuendaju e os Guarani". In: C. U. Nimuendaju. *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC/Edusp.
- _____. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ ANPOCS.
- _____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2(2):115-144.
- _____. 2002a. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2002b. "Esboço de cosmologia yawalapiti". In: *A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia* (pp. 25-85). São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2002c. "O nativo relativo". *Mana* 8(1): 113-148.
- _____. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo* 14/15: 319-338.
- _____. 2007. "Filiação intensiva e aliança demoníaca". *Novos Estudos* 77: 91-126.
- _____. 2008. "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: R. C. Queiroz & R. F. Nobre (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG.
- _____. 2009. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie structurale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 2011. "'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'". *Sopro* 58: 3-16. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n58pdf.html>.
- _____. 2012a. "The Other Metaphysics and the Metaphysics of Others". Texto inédito.
- _____. 2012b. "Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere". *Hau – Journal of Ethnographic Theory* 1: 45-168.
- _____. 2013. "Algumas reflexões sobre a noção de espécie". *E-misférica* 10(1): artigo eletrônico.

_____. 2015. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo *et alli*. 2005. "O solo etnográfico do perspectivismo (1)". *Núcleo de Antropologia Simétrica – Projeto AmaZone*. Disponível em: <http://nansi.abaetenet.net/a-on%C3%A7a-e-a-diferen%C3%A7a-projeto-amazone/o-solo-etnogr%C3%A1fico-do-perspectivismo-1>.

“Talvez eu não seja um homem”: Antropomorfia e monstrosidade no pensamento ameríndio

RESUMO

Em vista do contraste proposto por Viveiros de Castro entre antropocentrismo ocidental e antropomorfismo ameríndio, o ensaio procura problematizar essa segunda noção através do estudo de algumas das etnografias em que se baseia a formulação do “perspectivismo cosmológico”. Para tanto, são analisados (i) variantes conceituais, nem sempre equivalentes, do postulado antropomórfico na obra do antropólogo; e (ii) modos divergentes da diferença ontológica entre humanidade e não-humanidade em algumas cosmologias. Levanta-se a hipótese segundo a qual o perspectivismo ameríndio comporta, em vez de uma concepção unívoca de humanidade, um conflito permanente entre antropomorfia e monstrosidade: uma sabedoria extra-humana, teratológica, entendida como crítica sobrenatural da cultura, contra uma sabedoria humana, “antropocêntrica”, como crítica cultural da sobrenatureza – e vice-versa.

PALAVRAS-CHAVE: antropomorfismo; antropocentrismo; humanidade; metamorfose; monstrosidade.

I may not be a man: Anthropomorphism and monstrosity in Amerindian thinking

ABSTRACT

Considering the contrast proposed by Viveiros de Castro between Western anthropocentrism and Amerindian anthropomorphism, the essay seeks to question this second notion by reviewing some of the ethnographies that provide the basis for the formulation of “cosmological perspectivism”. Therefore, the analysis is focused on (i) conceptual variations, not always equivalent, of the anthropomorphic postulate in the anthropologist’s work; and (ii) divergent modes of the ontological difference between humanity and non-humanity in some cosmologies. It raises the hypothesis according to which, instead of an univocal conception of humanity, Amerindian perspectivism encloses a permanent conflict between anthropomorphy and monstrosity: an extra-human, teratological wisdom, understood as supernatural critique of culture against a human, “anthropocentric” wisdom, as cultural critique of supernature – and vice versa.

KEYWORDS: anthropomorphism; anthropocentrism; humanity; metamorphosis; monstrosity.