

XAMANISMO, ANTROPOMORFISMO E PERSPECTIVISMO:
HANS JONAS E AS ONTOLOGIAS AMERÍNDIAS

SHAMANISM, ANTHROPOMORPHISM AND PERSPECTIVISM:
HANS JONAS AND AMERINDIAN ONTOLOGIES

JELSON OLIVEIRA¹
THIAGO VASCONCELOS²

Abstract: The article intends to bring together two theoretical views generally opposed and considered incompatible: philosophy (by Hans Jonas) and indigenous thought (Amerindian). We intend to demonstrate the similarities of these two positions around the interpretation of the human and non-human animal, based on the guiding thread of the interiority of life that, in the case of Jonas, leads to the analysis of the concept of freedom and anthropomorphism and, in the case of the indigenous people, to shamanism. Among them, the notion of perspectivism emphasizes the benefits of this strategy: a deeper and richer understanding of the Western cultural history (of which both perspectives are part) and a greater sensitivity to life's urgent appeal, which comes from threats destruction of native peoples and nature in general.

Key words: life; animal; human; anthropomorphism; perspectivism; shamanism.

Resumo: O artigo pretende aproximar duas visões teóricas geralmente contrapostas e consideradas incompatíveis: a filosofia (de Hans Jonas) e o pensamento indígena (ameríndio). Para tanto, pretende-se demonstrar as similaridades dessas duas posições em torno da interpretação do animal humano e

Résumé : L'article essaye de rapprocher deux points de vue théoriques généralement opposés et considérés comme incompatibles : la philosophie (par Hans Jonas) et la pensée indigène (amérindienne). Nous entendons montrer les similitudes de ces deux positions autour de l'interprétation de l'animal humain et

¹ Doutor em Filosofia; professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR. Pesquisador produtividade da Fundação Araucária. O presente artigo é resultado de pesquisa realizada com apoio da CAPES e Fundação Araucária. ORCID: 0000-0002-2362-0494.

² Mestre e doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR em cotutela com a Universidade de Coimbra. E-mail: thiagov.rvasconcelos@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7048-5205.

não-humano, a partir do fio condutor da interioridade da vida que, no caso de Jonas conduz à análise do conceito de liberdade e do antropomorfismo e, no caso dos indígenas, ao xamanismo. Entre eles, a noção de perspectivismo acentua os benefícios dessa estratégia: uma compreensão mais aprofundada e rica da história cultural do ocidente (da qual ambas as perspectivas fazem parte) e uma maior sensibilidade em relação ao urgente apelo da vida, que nos chega das ameaças de destruição dos povos originários e da natureza em geral.

Palavras-chave: vida; animal; humano; antropomorfismo; perspectivismo; xamanismo.

non humain, à partir du fil conducteur de l'intériorité de la vie qui, dans le cas de Jonas, conduit à l'analyse du concept de liberté et anthropomorphisme et, dans le cas des indigènes, au chamanisme. Parmi eux, la notion de perspectivisme souligne les bénéfices de cette stratégie : une compréhension plus profonde et plus riche de l'histoire culturelle occidentale (dont les deux perspectives font partie) et une plus grande sensibilité à l'appel urgent de la vie, qui vient des menaces de destruction des peuples autochtones et naturel en général.

Mots-clès : vie; animal; Humain; anthropomorphisme; perspectivisme; chamanisme.

1. Introdução: a ilicitude metodológica da hipótese

Ao propor uma aproximação entre duas correntes de pensamento tão diversas, algo inteiramente ilegítimo, obviamente, sob vários pontos de vista, o fazemos para expressar, de um lado a originalidade e a fecundidade da filosofia jonasiana, mesmo quando confrontada com matrizes de pensamento tão diversas como é o caso da ontologia ameríndia; e, de outro, para acentuar a importância do pensamento nascido em solo sul-americano, lá onde a maior parte dos conceitos tradicionais perdem sentido e exigem revisão. Com isso, não apenas analisamos teorias, mas contra-analisamos uma à outra, para retirar de cada uma aquilo que lhe é próprio. Ambas as perspectivas, do ponto de vista do método, partem de um lugar já ele mesmo exógeno, porque fora do organismo estrutural do pensamento ocidental, malgrado ainda abastecido por seus nutrientes. No caso de Jonas, isso se deve à sua voluntária recusa dos chamados *dogmas* da filosofia (“nenhuma verdade metafísica” e “nenhum caminho do é para o *deve*”³); no caso do mundo indígena, à construção de seus saberes mais próprios, avessos aos protótipos estabelecidos e, mais ainda, indiferentes a eles. Também é certo que para uma tal empreitada não dispomos de vocabulário adequado, o que torna esse texto convencionalmente inviável e formalmente inclassificável. Sendo assim, contudo, per-

³ Hans Jonas, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2006), 95.

manece paradoxalmente classificado e habitando o horizonte do possível. A mesma constatação recai sobre as duas abordagens, não raro tomadas como mero efeito estético. Afinal, a exemplo do que sugeriu Viveiros de Castro sobre a antropologia, também aqui, fazer filosofia é *contrapor* filosofias. Como produto de um confronto (ou de uma comparação), o presente artigo está no campo do experimento. No fim, o que se encontra na ontologia indígena é o que serve de exemplo ao que escreveu Hans Jonas sobre o fenômeno da vida, das possibilidades de compreendê-lo e acessá-lo.

Do ponto de vista metodológico, portanto, estaremos diante daquela “aliança demônica” (expressão cunhada por Deleuze e recuperada por Viveiros de Castro⁴), ou seja, daquela aliança que busca um estado de “descolonização permanente do pensamento”, na medida em que o empurra para outras fronteiras. Nesse caso, também a filosofia de Hans Jonas se recusa a emitir “um som oco”, mas, ao contrário, abre-se a novos preenchimentos. E isso, não por uma questão de forma, mas de conteúdo; ou seja, por seus problemas centrais.

Estamos aqui, diante de uma premissa que é também uma pressuposição e uma presunção: a de que existe certa relação de inteligibilidade entre a filosofia e as experiências existenciais dos povos indígenas que, no caso do presente trabalho, são mediados por um agente antropológico. Ambas as perspectivas representam uma vontade de conhecer o enigma da vida. É como se estivéssemos colocando em prática aquilo que o próprio Viveiros de Castro propõe: colocar gente concreta dentro da teoria filosófica (jonasiana). Um movimento que é duplo e traduz a volta do pensamento sobre si mesmo, em uma nova dobradura.

2. A *humanidade* como condição original de todos os seres

“A humanidade é reciprocamente *reflexiva* (o jaguar é um homem para o jaguar; o queixada é um homem para o queixada), mas não pode ser *mútua* (no momento em que o jaguar é um homem, o queixada não o é, e vice-versa. Esse parece-me ser, em última análise, o sentido da ideia de ‘alma’ nas ontologias indígenas”⁵. Com essa frase, Viveiros de Castro resume a reflexão sobre o conceito de perspectivismo entre os indígenas: “o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano / não-humano *para o interior de cada existente*”⁶. Sua ideia é que, ao contrário das ontologias ocidentais, de tradição antropocêntrica, não é a *animalidade* que está

⁴ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural* (São Paulo: Ubu Editora, n-1 Edições, 2018), 94.

⁵ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 62.

⁶ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 61.

no fundo da existência humana e animal, mas, precisamente a *humanidade*. Ao inverter a lógica do pensamento tradicional, o antropólogo pretende tanto anunciar o equívoco das ciências humanas na compreensão da experiência do animal humano, quanto dar voz às formas ameríndias de apreensão da realidade, as quais evocam disposições de mundo carregadas de um sentido *outro* que demonstra a asfixia da maior parte dos conceitos filosóficos da tradição.

Para o autor, “a condição original dos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade”⁷, uma concepção que se expressa claramente na maior parte dos mitos indígenas da América do Sul: “a grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos pelos humanos”. Em outras palavras, as narrativas indígenas demonstram como o mundo da natureza se distinguiu daquilo que seria o mundo humano, embora tal perspectiva permaneça oculta na maior parte das vezes: a humanidade de todas as espécies existe *subjetivamente* como algo evidente, mas tal evidência não ocorre do ponto de vista *objetivo*. Viveiros de Castro chega então à tese do perspectivismo, como tentativa de demonstrar como, de fato, “os não-humanos são ex-humanos”⁸. É como se reconheçêssemos que, em outras palavras, no interior de cada ser vivo do reino animal existiria um campo de complementaridade que tornaria *todos humanos* a partir de alguma característica que tanto romperia com a prevalência da racionalidade, quanto reconheceria o dado subjetivo para além do estritamente humano. Mas também, sobretudo, que eles são diferentes de si mesmos, ou seja, guardam alguma coisa que os distingue entre si e em relação aos humanos. Isso porque, se o fundo de tudo é a humanidade, tal fato se realiza de forma diferente em cada ser existente. Esse fundo interior, ao mesmo tempo em que aproxima e torna semelhante, também torna distante e distinto. Por isso, enquanto todos os seres são detentores de uma alma, nenhum deles coincide consigo mesmo.

Aquilo que Viveiros de Castro chama de *humanidade* é na verdade, uma espécie de interioridade cosmológica, ou mesmo uma subjetividade cósmica que se revela como uma base semelhante no que tange ao espírito, mas como um campo de diferenças quando se trata dos corpos. Diferenças das quais surgem formas diversas de ser no mundo e, conseqüentemente, de *ver/compreender* o mundo, pois os afetos próprios de cada corpo induzem as diferenças de presença efetiva na existência: “o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário, tímido ou

⁷ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 60.

⁸ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 60.

agressivo...”⁹, tudo isso depende do corpo que se sobressai daquele fundamento último da *humanidade primordial*. Corpo, portanto, não é apenas fisiologia, mas o modo de ser de cada existente.

Falar da *humanidade* dos seres é falar do âmbito pré-subjetivo e, também, pré-objetivo, lá onde tudo se relaciona do ponto de vista de uma interpenetração original, lá onde as diferenças se dão como correlação, proporção e permutação de caracteres que, no fundo, são parte de uma mesma natureza, a humana. Esse é o pré-cosmos¹⁰, o mundo integral descrito pela mitologia indígena, onde corpo e espírito não se ocultam reciprocamente, mas contam a história conjunta e correlativa das suas próprias transformações. Isso torna o perspectivismo não é apenas um conceito de nível epistemológico, mas sobretudo, ontológico: significa dizer que o mundo é composto por múltiplos pontos de vista, os quais passam a conceber e “fabricar” esse mundo na medida mesmo em que o projetam. Deuses, animais, falecidos, plantas, a chuva, os ventos, objetos e artefatos diferentes: tudo isso representa uma espécie de performances de diferentes pontos de vista; todos esses seres seriam “intensivamente pessoas, virtualmente pessoas”¹¹, porque o são, mas também porque *podem se transformar* em uma ou porque *já o foram* um dia. Nas mitologias indígenas, a concepção de pessoa, portanto, diz respeito a qualquer um desses seres, na medida em que todos são detentores de uma mesma característica associativa, qual seja, aquela “alma”, ou seja, a *humanidade*, da qual se distinguem objetivamente embora não subjetivamente.

3. O conceito jonasiense de *interioridade*

Aqui nos encontramos diante de uma ponte que liga dois mundos e duas formas diferentes de apreensão da realidade: as ontologias ameríndias e a fenomenologia da vida proposta por Hans Jonas. O eixo central de uma tal (possível) articulação é o conceito de *interioridade*, ou ainda, de *espírito*. De um lado, Jonas se tornou um dos maiores críticos do modo moderno de fazer ciência, quando se trata da busca pelo objetivismo metodológico que a levou a fechar os olhos para a evidência (como aquela representada pelas concepções indígenas): a vida, em todas as suas formas, partilha a atividade espiritual e, objetivamente, a manifesta em graus variados que diferenciam os organismos. Embora se mantenha aliado à filosofia tradicional (de seus erros e acertos, portanto) Jonas inaugura um modo próprio de pensar o assunto, nem sempre bem compreendido: amparado em certo antropomor-

⁹ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 66.

¹⁰ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 56.

¹¹ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 46.

fismo crítico, cujo foco original é o corpo vivo, o autor alarga a noção de espírito para todos os demais seres vivos, numa longa história caracterizada por ele como a história da liberdade e da necessidade, ou, nas suas palavras, de uma liberdade necessária ou “liberdade dialética”¹².

No seu *ensaio para uma biologia filosófica*, de 1966 (*The phenomenon of life*), Hans Jonas conta a história da vida a partir da evolução das características interiores dos seres vivos, cujo primeiro ato, seu ato mais característico, portanto, é a troca de matéria com o meio, ou seja, o metabolismo. Jonas interpreta o metabolismo como primeiro degrau da liberdade, a qual ocorre com base em uma relação de intercâmbio com o meio, mobilizada pela necessidade e pela característica autoafirmativa da vida. Porque quer viver, todo ser vivo decide/escolhe abrir-se ao mundo, ou ainda, preencher a abertura que o mundo é e na qual ele mesmo se efetiva enquanto ser. Característica própria tanto das plantas quanto dos animais, o metabolismo inaugura o primeiro ato de liberdade que é também mobilizado pela precariedade e marcado pelo risco: todo ato espiritual é uma resposta à fragilidade própria da vida, cujo resultado é sempre mais enriquecimento interior. A transcendência, nesse caso, é um resultado da *mediatez* característica da vida em relação ao mundo.

Do metabolismo, a história evolutiva do espírito passa pela sensação, pela emoção, pela percepção, pela mobilidade e pela racionalidade. Isso significa, que todos os seres partilham graus distintos de interioridade, dependendo da sua forma de abertura e de relação com o mundo. Para Jonas, quanto maior e mais significativa essa experiência, mais rico se torna o ser que a empreende: plantas, nesse caso, seriam mais perfeitas do ponto de vista biológico, mas mais precárias do ponto de vista espiritual do que os animais - enquanto aquelas encontram no próprio terreno as condições de sua subsistência, estes precisam se arriscar mais em direção ao meio, algo que lhes impõe mais ameaças, mas ao mesmo tempo, mais enriquecimento interior.

Nesse sentido, a diferença entre os seres do ponto de vista da sua interioridade não é nada mais do que uma forma processual-evolutiva que leva cada ser em direção a si mesmo. Ora, se tal tarefa se dá a partir de um fundo único de similitude que é a potencialidade/capacidade espiritual presente ao longo daquilo que caracteriza o que é a vida, desde os organismos mais primitivos, do ponto de vista objetivo ela ocorre como diferenciação da experiência de cada ser com o mundo que ele constrói para si mesmo.

¹² Hans Jonas, *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica* (Petrópolis: Vozes, 2004), 106.

4. Antropomorfismo crítico e a possibilidade da travessia

Hans Jonas aponta já nas primeiras linhas de *The phenomenon of life* o problema da identificação de uma linha divisória entre os animais e o ser humano. O pano de fundo desse problema é a possibilidade de uma hermenêutica do vivente pelo próprio vivente. Dado que entre animais humanos e não humanos predomina a ausência de uma linguagem comum, qual seria, então, o *topos* da travessia, o lugar do salto em direção à outra margem?

É sobre o pano de fundo de uma continuidade entre os viventes que aparece, para Jonas, a questão do antropomorfismo, não como mais um aspecto da superioridade da razão, da qual os animais seriam simplesmente privados, mas como elemento de integração espiritual. Por existir enquanto ser orgânico, isto é, por ser um corpo, o ser humano constitui-se como um observador preparado por aquilo que ele é em particular frente à manifestação do ser vivente em geral. Afinal, para o autor, “a vida só pode ser conhecida pela vida”¹³. E é a “totalidade psicofísica” do ser humano que lhe autoriza a compreender o que é a vida:

Para a posição da teoria do conhecimento [...] digo apenas isto: ela reconhece cometer o tão criticado delito do antropomorfismo. E isto depois de quatro séculos de moderna ciência natural! Mas talvez o homem seja em certo sentido corretamente compreendido como a medida de todas as coisas – não certamente pela legislação de sua razão, mas por causa do paradigma de sua totalidade psicofísica, que representa para nós o máximo da concreta totalidade ontológica que conhecemos. Deste cume para baixo deveríamos então determinar as classes de ser de maneira privativa, através de deduções progressivas até o nível mínimo da mera matéria elementar, isto é, como um cada vez menos, um “ainda não” sempre mais afastado, ao invés de inversamente deduzir de maneira acumulativa a forma mais perfeita a partir daquela base. No primeiro caso, o determinismo da matéria inanimada seria uma liberdade dormente, ainda não desperta¹⁴.

Hans Jonas trata o problema da relação entre o humano e o não-humano a partir de uma “releitura do texto biológico”¹⁵ que assume dois aspectos: por um lado, “mostra os limites do dualismo psicofísico e, por outro, procede a uma redefinição da especificidade do ser humano colocando-o em relação

¹³ Jonas, *O princípio vida*, 115.

¹⁴ Hans Jonas. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992), 15.

¹⁵ Jonas, *O princípio vida*, 7.

fecunda com o mundo natural vivente”¹⁶. Em sua biologia filosófica o autor se opõe à perspectiva que defende a existência de uma separação ontológica entre nós e o resto da natureza, a fim de reconhecer que a dimensão interior da vida, por estar presente no ser humano, só pode derivar das formas de existência orgânica que o precedem, pois “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico”¹⁷. Assim, Jonas vê no pertencimento biológico do humano a chave de acesso à vida em suas diferentes formas de manifestação. Há um reconhecimento da centralidade da corporeidade, da ancoragem do espírito na matéria, da comunhão que o dualismo quis separar radicalmente. No corpo, afirma Jonas, “está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe, mas não desata”¹⁸.

Em oposição à compreensão científica da modernidade, que toma os viventes não-humanos como um simples agregado material, Hans Jonas pensa a interioridade como o âmbito da partilha de todos os seres vivos e enfatiza a importância do antropomorfismo como via de acesso ao outro lado da fronteira que separa o humano das outras formas de vida. O autor propõe um “antropomorfismo crítico”¹⁹, que toma como fundamental a experiência humana de sua interioridade, enraizada na corporeidade, para que se estabeleça uma compreensão dos outros viventes e, no caso dos animais, também uma forma de comunicação. O que está em jogo é o fato de que a nossa autoexperiência e a nossa participação na vida nos permitem recusar o interdito a qualquer travessia antropomórfica em direção ao radicalmente outro. É, nesse sentido, que se pode afirmar que Jonas lançou mão de um uso crítico do conceito de antropomorfismo como caminho de acesso privilegiado ao ser vivo.

Vida significa, em sua biologia filosófica, vida material, corpo vivo, ser orgânico e, ao mesmo tempo, experiência de riqueza interior e espiritual. A incompreensibilidade dos outros viventes perde, então, sentido, uma vez que reconhecer as diferenças entre os múltiplos viventes não significa apagar aquilo que os coloca em comunicação com o humano, o corpo e o espírito amarrados no ato contínuo de viver. Há, portanto, uma interc corporeidade que permite experimentar o que o outro experimenta enquanto vivente. Cabe ao filósofo, como aquele que se empenha na compreensão da realidade, deixar-se tomar pela manifestação do “testemunho da vida”²⁰.

¹⁶ Roberto Franzini Tibaldeo, “Animal, transanimal e humano no pensamento de Hans Jonas”, in: *Ética, técnica e responsabilidade*, org. Helder Buenos Aires de Carvalho e Jelson Oliveira (Curitiba: CRV; Teresina: EDUFPI, 2015), 31.

¹⁷ Jonas, *O princípio vida*, 11.

¹⁸ Jonas, *O princípio vida*, 34.

¹⁹ Jacques Dewitte, “L’anthropomorphisme, voie d’accès privilégiée au vivant. L’apport de Hans Jonas”, *Revue Philosophique de Louvain* 100-3 (2002), 456.

²⁰ Jonas, *O princípio vida*, 11.

Em um dos capítulos mais instigantes do seu livro *The Phenomenon of life*, Hans Jonas apresenta a ficção teórica de uma pura inteligência na forma um Deus matemático destituído de corporeidade, com o objetivo de enfatizar o caráter corporal do humano. O que esse Deus dos físicos e matemáticos veria caso lançasse seu olhar sobre um corpo vivo? Para Jonas, mesmo se ele tivesse um inventário da composição do olho e do funcionamento da visão, ou da composição e do funcionamento de um organismo, lhe faltaria algo determinante, precisamente a existência em sua plenitude, a experiência vital. Uma tal inteligência pura poderia fazer uma descrição – enquanto observador externo ao organismo – do ato de ver e do ato de metabolizar, mas, mesmo assim, não saberia o que é exatamente ver. De acordo com Jacques Dewitte, “o inventário é exaustivo, tudo está lá e, no entanto, lhe falta alguma coisa. Mas, para este puro espírito, no interior do campo de inteligibilidade que é o seu, nada falta; de seu ponto de vista, tudo é pleno, completo e exaustivo”²¹. Poderia, tal como faz a ciência, perceber ali um agregado físico que funciona segundo leis determinadas matematicamente embora ele não conheceria ainda, de fato, a vida, porque um tal ser não seria um organismo que metaboliza, um corpo que sente. O que está ausente nessa pura inteligência é o próprio pertencimento à vida, portanto, que o capacitaria para compreendê-la e, em última instância, criá-la. De acordo com Jonas, “graças à circunstância de nós mesmos sermos corpos vivos, dispomos de um conhecimento a partir de dentro” e, além disso, “graças ao testemunho direto do nosso corpo podemos dizer o que nenhum espectador sem corpo teria condições de dizer”²². Portanto, um puro espírito, um puro entendimento como potência matemática não poderia compreender a vida, uma vez que a existência orgânica com sua experiência própria é requisitada a fim de que seja capaz de operar a atitude antropomórfica.

O que permite ao ser humano compreender a vida que se manifesta tanto nas formas viventes mais elementares quanto nas plantas e nos animais não-humanos em geral, é que em cada encontro é convocada uma parte da experiência humana, ou seja, a cada vez é assumida uma perspectiva da própria vida. Com alguns animais os humanos se encontram com maior facilidade, em outros menos. Jonas usa o exemplo de um gato: “o gato levanta os olhos em direção a mim, ele busca meu olhar, ele quer alguma coisa de mim”²³, ou seja, há uma intencionalidade no olhar do gato que procura o meu olhar porque ele sabe que pode encontrar um acesso a mim ao se dirigir a meus olhos. Essa atitude do gato comunica um vínculo mútuo que se manifesta entre

²¹ Dewitte, “L’anthropomorphisme”, 453.

²² Jonas, *O princípio vida*, 100-101.

²³ Hans Jonas, *Philosophical Essays: From ancient creed to technological man* (New York: Atropos Press, 2010), 384.

animais humanos e não humanos a partir da perspectiva da expressividade de um mundo comum da animalidade: “uma criatura reconhece a avidez ou a agressividade quando as encontra nos olhos de outra criatura semelhante (na postura, no som e no cheiro), e isso muito além de sua própria espécie”²⁴.

Isso significa que a vida animal se *comunica*, mesmo que por linguagens outras que aquelas pretendidas pela ciência moderna e seu “monopólio epistemológico”²⁵ representado pela objetividade. A atitude antropomórfica é capaz de manifestar o testemunho da vida que se realiza na relação mútua entre os seres vivos, embora, na medida em que nos dirigamos às formas viventes mais distintas das humanas, mais obscuro acabe por se tornar a compreensão desse outro. Com já vimos, isso tudo é orientado pela experiência da corporalidade, que é o *locus* da “completude ontológica” da vida: “totalidade psicofísica, que representa o máximo de completude ontológica concreta que nos é conhecido, e a partir do qual as classes do ser são reduzidas e diminuídas por subtrações ontológicas até se chegar ao mínimo da mera matéria elementar”²⁶.

Jacques Dewitte destaca que Jonas assinalou o problema do antropomorfismo, mas não apresentou uma solução verdadeiramente satisfatória na medida em que falta um quadro metafísico que estaria “em condição de acolher o conhecimento antropomórfico que nós de fato praticamos”²⁷. O limite do filósofo é a incapacidade de colocar em comunicação esses mundos pela própria insuficiência da linguagem filosófica e pelo fosso aberto pela tradição ocidental, que em sua atitude logocêntrica²⁸ impede qualquer comunicação entre humanos e não-humanos, lá onde não há *logos*, ou seja, discurso articulado capaz de criar as condições de mútua compreensibilidade. Já o perspectivismo ameríndio não tem compromisso com a metafísica humanista tradicional e, portanto, pode ir além na tarefa do antropomorfismo. Desse modo, pode-se entender o perspectivismo ameríndio como uma possibilidade metafísica que revelaria a proximidade e a distância entre humanos e os outros viventes. Dessa forma, a passagem do humano ao não-humano se realiza na travessia do pensamento ocidental ao pensamento ameríndio.

²⁴ Jonas, *Philosophical Essays*, 384.

²⁵ Jonas, *O princípio vida*, 45.

²⁶ Jonas, *O princípio vida*, 32.

²⁷ Dewitte, “L’anthropomorphisme”, 462.

²⁸ Jacques Derrida, *O animal que logo sou* (São Paulo: Editora Unesp, 2011), 53.

5. Perspectivismo ameríndio e xamanismo

O conceito de perspectivismo foi apresentado por Tânia Stolze Lima e Viveiros de Castro para se referir à noção presente no pensamento ameríndio de que “cada espécie de existente vê-se a si mesma como humana”²⁹. Isso significa que nas cosmologias ameríndias o ser humano não tem qualquer primazia ontológica e epistemológica em comparação com os outros existentes, pois a humanidade é a condição universal de todos os entes. Pode-se falar, desse modo, de um pampsiquismo ameríndio, com o qual o antropomorfismo da filosofia ocidental é levado às últimas consequências, pois não se trata simplesmente de assumir a posição perceptiva do outro, mas, mais precisamente, de assumir a própria condição ontológica do outro, seja ele humano ou não-humano. Ora, é no xamanismo que essa perspectiva se realiza e nele se desenvolve um modo completamente diferente de experimentar a relação entre humanidade e animalidade.

No pensamento xamânico das cosmologias ameríndias “todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade”³⁰ e, conseqüentemente, assumem pontos de vista diferentes para a compreensão existencial. Viveiros de Castro sugere a utilização do termo multinaturalismo – em oposição ao multiculturalismo do pensamento ocidental – para pensar essa multiplicidade de agentes subjetivos. Dessa forma, o modelo do dualismo natureza e cultura – próprio à metafísica ocidental – que, em última instância, se reconfigura como dualismo por meio dos pares objetividade e subjetividade, corpo e espírito, animalidade e humanidade, compreende a noção de ponto de vista como a posição subjetiva que é ocupada pelo espírito humano em suas diversas interpretações. Nas cosmologias ameríndias, ao contrário, é o espírito que se manifesta em sua objetividade, enquanto os corpos se constituem como o âmbito da multiplicidade. Em outras palavras, no multinaturalismo ameríndio é a natureza (e, também, o corpo) que se revela como o lugar da variação perspectiva.

É no âmbito dessa variação perspectiva da cosmologia multinaturalista dos povos ameríndios que se manifesta a atividade xamânica, compreendida como a possibilidade de assumir essa variação e, conseqüentemente, de fazer comunicar mundos que, para a metafísica moderna, estavam cerrados uns aos outros. O xamanismo se revela, portanto, como essa capacidade de encontro, de intercâmbio e de diplomacia entre humanos e não-humanos³¹, na

²⁹ Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins* (Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014), 95.

³⁰ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 42.

³¹ Os xamãs, como indica Viveiros de Castro, também contam aos demais aquilo que viram no estado xamânico. Nesse sentido, o xamanismo se revela como forma de

medida em que ele é a “habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos”³². O xamã, como um proto-sacerdote e um “delegado da transcendência”³³ é capaz de adentrar no campo de divisas, no interregno que ao mesmo tempo separa e junta múltiplos mundos. Sua tarefa, nesse caso, é falar uma língua transespecífica para contar a história com diplomacia e com destreza epistemológica, de tal forma que a ontologia aí se revele no que nela há de vastidão, insuficiência e abertura.

Se o espírito é distribuído a todos os existentes, humanos e não-humanos, então o modo de conhecimento xamânico não é o da objetivação, mas o da personificação. Na direção oposta ao “mito da dignidade exclusiva da natureza humana”³⁴, no xamanismo ameríndio conhecer é assumir o ponto de vista daquele que se quer conhecer³⁵. É preciso, assim, personificar para conhecer e, com isso, deixar o campo meramente epistemológico do perspectivismo para adentrar nas raias mesmo da ontologia ou, melhor dizendo, da existência.

O antropomorfismo de fundo do mundo indígena se opõe ao antropocentrismo que toma a humanidade como o seio do espírito e, em certo sentido, também contrasta com o antropomorfismo acrítico que simplesmente projeta características humanas sobre os outros viventes³⁶. O pensamento xamânico pressupõe, ao contrário, que “há mais pessoas no céu e na terra dos índios do que sonham nossas antropologias” e, nesse caso, onde “toda coisa é humana,

aprendizado daquilo que os outros não conseguem acessar. Jeremy Narby relata, em seu livro *A serpente cósmica: o DNA e a origem do saber*, como os xamãs ayahuasqueiros da Amazônia peruana aprendem seu conjunto de conhecimentos botânicos a partir da ingestão da ayahuasca. Para eles, é preciso beber ayahuasca para aprender com as próprias plantas. O estado xamânico é acessado geralmente pela ingestão ou inalação de um composto de plantas. Os xamãs ashaninkas, por exemplo, ingerem ayahuasca. Já, os xamãs yanomamis inalam o pó de *yãkoana*, um “pó fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*”: Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu: palavras de uma xamã yanomami* (São Paulo: Companhia das Letras, 2015), 612.

³² Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 49.

³³ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 156.

³⁴ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural II* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993), 49.

³⁵ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 50.

³⁶ Marco Antonio Valentim (2018) avança nessa questão ao questionar se a noção de antropomorfismo não guardaria um resíduo antropocêntrico. Nesse sentido, a condição original partilhada pelos existentes não seria, conforme a interpretação de Valentim, nem humana nem não-humana, mas, teriomórfica.

o humano é ‘toda uma outra coisa’³⁷. A intencionalidade não é, portanto, uma concessão da humanidade à não-humanidade. De acordo com Kopenawa, seus ancestrais originários eram “humanos com nomes de animais e não paravam de se transformar”³⁸.

Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. As imagens que fazemos descer e dançar como *xapiri*, por outro lado, são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior (...) por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós³⁹.

Há um vínculo mútuo entre humanos, animais e espíritos tal como manifestam as palavras de Kopenawa. A humanidade-animalidade (teriomórfica) de fundo se metamorfoseou, por um lado, em um corpo animal de caça e, por outro, em espírito⁴⁰ (formas de fantasma) que revela a sua verdadeira forma: “suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri*”⁴¹. Em diversos momentos de sua obra, Kopenawa insiste nesse copertencimento ontológico entre humanidade e animalidade como, por exemplo, quando assevera que “todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas e as araras que caçamos na floresta também eram humanos”⁴². A metamorfose é, conseqüentemente, a condição de possibilidade do antropomorfismo.

Para os indígenas, as animais eram tão humanos quanto nós, mas apenas os xamãs são capazes de ver essa imagem que revela o seu verdadeiro coração, seu autêntico interior. Segundo Kopenawa, somente “os xamãs são capazes de contemplar os *xapiri*, pois, tornados outros com a *yãkoana*, podem também vê-los com olhos de espírito”⁴³. A experiência xamânica é designada por Kopenawa como um tornar-se outro, como uma metamorfose

³⁷ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 54.

³⁸ Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 81.

³⁹ Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 117.

⁴⁰ Segundo Kopenawa, “os espíritos não são como os animais nem como os humanos. São outros”: Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 128.

⁴¹ Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 117.

⁴² Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 473.

⁴³ Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 118.

ontológica propiciada pelo tempo do sonho⁴⁴, no qual os xamãs podem conhecer os espíritos *xapiri* e assim adquirir seus conhecimentos fazendo seus pensamentos se expandirem e se firmarem⁴⁵. Além disso, os xamãs também protegem tanto habitantes da floresta quanto os brancos por meio de sua diplomacia cósmica.

se todos os que fazem dançar os *xapiri* morrerem, os brancos vão ficar sós e desamparados em sua terra, devastada e invadida por multidões de seres maléficos que os devorarão sem trégua. Por mais que sejam numerosos e sabidos, seus médicos não poderão fazer nada. Serão destruídos aos poucos, como nós teremos sido, antes deles. Se insistirem em saquear a floresta, todos os seres desconhecidos e perigosos que nela habitam e a defendem irão vingar-se. Vão devorá-los, com tanta voracidade quanto suas fumaças de epidemia devoraram os nossos. Vão incendiar as suas terras, derrubar suas casas com vendavais ou afogá-los em enxurradas de água e lama. É isso que pode acontecer um dia se morrerem todos os xamãs e se os *xapiri*, enfurecidos pela morte de seus pais, fugirem para longe dos humanos. (...) Isso me contam às vezes meus *xapiri* durante o sono, depois de ter bebido *yãkoana* o dia todo⁴⁶.

Os xamãs são capazes de ver em seus sonhos os espíritos *xapiri*, imagens⁴⁷ evocadas por Kopenawa como entidades xamânicas que, por um lado, ensinam determinados saberes e, por outro, são atores importantes nas relações cósmicas. É a vivência dessas metamorfoses pela experiência xamânica que permite que o antropomorfismo seja, no interior das cosmologias ameríndias, mais que uma ferramenta epistemológica (metodológica), mas uma

⁴⁴ Kopenawa compara os sonhos dos brancos com o sonho xamânico. No primeiro, sonha-se somente com o que se vivencia enquanto se está desperto. Os xamãs, ao contrário, são capazes de sonhar muito longe. Os brancos dormem amontoados uns em cima dos outros nos prédios cheios de preocupação com seus trabalhos e viagens. Os xamãs não se contentam apenas em dormir, o sonho é uma forma de aprendizado, de escutar as palavras ditas pelos espíritos *xapiri*: Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 460-462.

⁴⁵ Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 458-459.

⁴⁶ Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 492.

⁴⁷ Segundo Kopenawa e Albert, os *xapiri* são “imagens (*utupë*) de seres, entidades e objetos os mais diversos (o universo de tais imagens-essências primordiais é, por definição, infinito). Além dos espíritos/ancestrais animais (*yarori*), que dominam largamente (mamíferos, pássaros, peixes, insetos, batráquios, répteis, quelônios e crustáceos), e dos demais espíritos da floresta (árvores, folhas, cipós, méis selvagens, cupinzeiros, pedras, terra, água, corredeiras), incluem-se entre os *xapiri* todos os personagens/entidades (maléficos ou não) da mitologia e da cosmologia yanomami. Somam-se à lista espíritos de todos os tipos, dos mais domésticos (cão, fogo, cerâmica) aos mais exóticos (ancestrais dos estrangeiros/brancos, dos bois, cavalos, carneiros): Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 622.

experiência ontológica, como já dissemos. Nela todo ente está sujeito ao devir-outro que possibilita a comunicação, ainda que instável e provisória, entre mundos distintos, mas, de modo algum, cindidos.

6. Considerações finais

Embora, conforme a nossa advertência inicial, a aproximação da filosofia da vida de Jonas e a tradição do pensamento ameríndio pareça ilegítimo e, mais ainda, perigoso para ambas as perspectivas, a tentativa desse artigo foi arriscar uma análise que tentasse sabotar a clandestinidade do argumento em nome de uma leitura ontológico-existencial amparada, para além do vocabulário, em um solo comum: a recusa dos pressupostos racionais e linguísticos que sustentaram o dualismo que separou animais humanos e não humanos, por meio dos conhecidos pares opostos. Para fazê-lo, usamos como um fio condutor, a perspectiva da interioridade da vida, que no caso do Jonas nos levou à análise do conceito de liberdade e de antropomorfismo e, no caso dos indígenas, ao xamanismo. Entre eles, a noção de perspectivismo, tão rica na tradição filosófica a partir de Nietzsche, alcança importância capital.

Seguimos, assim, afinal, a seriedade proposta por Viveiros de Castro, para quem “tomar as ideias indígenas como conceitos significa tomá-las como dotadas de uma significação filosófica, ou como potencialmente capazes de um uso filosófico”⁴⁸. Não há maneira mais legítima de fazê-lo, ao nosso ver, do que colocando-as em diálogo com outras propostas, não apenas contrárias, mas similares. Se o antropólogo sugeriu colocar as ideias indígenas no mesmo plano da antropologia⁴⁹, nós aqui o fizemos no plano filosófico.

Assim, demos apenas um passo inicial, cujo resultado é ainda provisório e cujo caminho pode ser ainda mais fértil. Se o pensamento xamânico apresentado, por exemplo, n’*A queda do céu* de Davi Kopenawa e Bruce Albert, revela uma cosmologia que desfaz as fronteiras entre humano e o os outros (não-humanos, inumanos, extra-humanos,) pela própria condição perspectiva e antropomórfica da existência, Jonas, por sua vez, evoca a mesma perspectiva ao recolocar o humano no âmbito da história evolutiva da vida, recusando o antropocentrismo das teorias tradicionais. O benefício geral é tanto uma compreensão mais aprofundada e rica da história cultural do ocidente (da qual ambas as perspectivas fazem parte), quanto uma maior sensibilidade em relação ao urgente apelo da vida, que nos chega das ameaças de destruição dos povos originários e da natureza em geral. Por fim, o presente artigo quis lembrar aquilo que Agamben retomou em *O aberto* acentuando em tom

⁴⁸ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 219.

⁴⁹ Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 220.

profético (e utópico) como o dia em que “o próprio homem se reconciliará com sua natureza animal”⁵⁰, um acontecimento tão ignorado quanto urgente para os tempos presentes e vindouros.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*, trad. de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- Danowski, Deborah e Viveiros De Castro, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- Derrida, Jacques. *O animal que logo sou*, trad. de Fábio. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- Dewitte, Jacques, “L’anthropomorphisme, voie d’accès privilégiée au vivant. L’apport de Hans Jonas”, *Revue Philosophique de Louvain* 100-3 (2002), 437-465.
- Jonas, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, trad. de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- _____. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Philosophical Essays. From ancient creed to technological man*. New York: Atropos Press, 2010.
- _____. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992.
- Kopenawa, Davi e Albert, Bruce. *A queda do céu: palavras de uma xamã yanomami*, trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Narby, Jeremy. *A serpente cósmica: o DNA e as origens do saber*, trad. de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia estrutural II*, trad. de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- Tibaldeo, Roberto Franzini. “Animal, transanimal e humano no pensamento de Hans Jonas”, in: *Ética, técnica e responsabilidade*, org. Helder Buenos Aires de Carvalho e Jelson Oliveira (Curitiba: CRV; Teresina: EDUFPI, 2015), 31-47.
- Valentim, Marco Antonio. *Extramundaneidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- Viveiros De Castro, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 Edições, 2018.

⁵⁰ Giorgio Agamben, *O aberto: o homem e o animal* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013), 13.