



O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO OU A NATUREZA EM PESSOA

Eduardo Viveiros de Castro

Um complexo de idéias presente nas culturas indígenas da Amazônia relativo ao que chamaríamos de “natureza”, sugere algumas implicações filosóficas possíveis. Certas idéias não-indígenas sobre o tema permitem inicialmente situar a diferença entre os problemas indígenas e os problemas ocidentais. O conceito central para a ca-

racterização das cosmologias indígenas é o de “perspectivismo”, que se refere ao modo como as diferentes espécies de sujeitos (humanos e não-humanos) que povoam o cosmos percebem a si mesmas e às demais espécies. A partir daí é possível esboçar as implicações de tal perspectivismo para uma teoria indígena virtual da Natureza e da Cultura.

Os índios e a natureza

Ilustração de abertura:

Grupo de índios da família Karib, do norte da Amazônia. Data e fotógrafo não identificados. © Coleção Fotográfica/Arquivo Guilherme de La Penha/Museu Paraense Emílio Goeldi.

Amazônia, índios e natureza são palavras que despertam, na consciência urbana, uma densa rede de associações, não necessariamente positivas, aliás. Ainda se encontra, especialmente entre aqueles que têm a lucrar (literalmente) com isso, quem veja o índio como símbolo negativo da brasilidade – de nosso secular atraso e vergonhosa não-europeidade. Mas a sensibilidade contemporânea tem-se mostrado, em geral, crescentemente simpática às culturas nativas do continente, à medida em que vamos definindo a Natureza como um valor positivo, percebendo a Amazônia como um ambiente frágil e ameaçado, e projetando sobre os povos indígenas uma imagem nostálgica “do que poderia ter sido e que não foi”, para falarmos como o poeta – uma imagem do que perdemos ao deixar (imaginamos) a natureza para entrar (imaginamos) na história, enveredando pelo caminho sem volta da cultura e da civilização: urbanização, industrialização, poluição, superpopulação, globalização.

Nessa imaginação da natureza e da história, nesse penoso trabalho simbólico sobre o ser e o dever-ser, o estar e o devir da humanidade, os povos indígenas aparecem (isto é, são imaginados) como personagens algo ambíguos, como representantes de uma forma de vida humana que, radicalmente diferente da nossa, estaria em sintonia natural com a natureza. Tal imagem não é privilégio dos leigos, ou da mídia inculta; uma parcela significativa de estudos antropológicos, por exemplo, tributários de um pseudodarwinismo simplista, tende a apresentar os povos amazônicos sob esta luz, isto é, como populações animais reguladas, em sua composição, distribuição e atividade, por parâmetros “naturais”, isto é, parâmetros independentes da atividade constituinte humana. A sintonia indígena com a natureza seria, assim, infusa ou imanente – inconsciente, orgânica, homeostática. Por outro lado, e de modo parcialmente contraditório com o que precede, a ideologia ecológico-progressista costuma representar os povos indígenas como possuidores de uma quantidade de “segredos da floresta” inacessíveis à ciência ocidental; a sintonia com a natureza seria ativa, transcendente, cognitiva: em lugar de natural, seria, por assim dizer, sobrenatural. Mais uma vez, isto tem recebido o apoio bem-intencionado de vários estudiosos, empenhados em fazer reconhecer o justo valor dos conhecimentos nativos.

Ora, não há dúvida que os povos amazônicos encontraram, ao longo de milênios, estratégias de convivência

com seu ambiente que se mostraram com grande valor adaptativo; que, para tal, desenvolveram tecnologias sofisticadas, infinitamente menos disruptivas das regulações ecológicas da floresta que os procedimentos violentos e grosseiros utilizados pela sociedade ocidental; que esse saber indígena deve ser estudado, difundido e valorizado urgentemente; que ele poderá ser, em última análise, o passaporte para a sobrevivência, no mundo moderno, das sociedades que o produziram. Mas há aspectos problemáticos nas representações evocadas, os quais residem nas categorias mesmas que as orientam.

Em primeiro lugar, a relação entre as sociedades indígenas e o ambiente amazônico não é a de uma adaptação passiva das primeiras ao segundo (que contrastaria com a destruição ativa levada a cabo pela sociedade nacional), mas a de uma história comum, em que sociedade e ambiente evoluíram em conjunto. A Amazônia é uma região ocupada milenarmente por povos indígenas, e secularmente por segmentos da população nacional de origem européia e africana que se acostumaram aos ritmos e exigências da floresta. Antes da enorme catástrofe (a invasão européia) que dizimou seus ocupantes originários, esta era uma região densamente povoada por sociedades que modificaram o ambiente tropical sem destruir suas grandes regulações ecológicas. A “mata virgem” tem muito de fantasia: como hoje se começa a descobrir, boa parte da cobertura vegetal amazônica, sua distribuição e composição específicas, é o resultado de milênios de intervenção humana; a maioria das plantas úteis da região proliferaram diferencialmente em função das técnicas indígenas de aproveitamento do território; porções não desprezíveis do solo amazônico (cerca de 12% da superfície total da região) são antropogênicas, indicando uma ocupação intensa e antiga. Isto que chamamos “natureza” é parte e resultado de uma longa história cultural e de uma aplicada atividade humana. Daí não se segue – é preciso advertir? – que qualquer atividade humana ou qualquer intervenção cultural seja compatível com o ambiente amazônico; para dizê-lo de maneira crua, o fato de a floresta não ser mais virgem não autoriza ninguém a estuprá-la.

Em segundo lugar, a “ecologização” positiva dos índios desconsidera as relações intrínsecas entre este saber técnico e suas condições sociais de emergência, distribuição e exercício. Nem natural nem sobrenatural, a sintonia dos índios com a natureza é *social*, isto é, mediada por formas específicas de organização sociopolítica; a natureza é natureza para uma sociedade determinada, fora da qual se reduz

a uma abstração vazia. Dessocializar o saber indígena é expropriá-lo teoricamente, e, diga-se de passagem, inutilizá-lo praticamente. Além disso, valorizar as culturas indígenas porque estas se constituem, potencialmente, em um reservatório de tecnologias úteis para o “desenvolvimento sustentável” da Amazônia não deixa de ser uma instrumentalização de nossa relação com esses povos, fruto de uma atitude utilitarista e etnocêntrica, que parece só admitir o direito à existência dos outros se estes *servirem* a algo para nós.

As relações com a natureza não são nunca, tratando-se de sociedades humanas, relações naturais, mas relações sociais. Não só elas se travam a partir de formas sociopolíticas determinadas, como pressupõem dispositivos simbólicos específicos, isto é, instrumentos conceituais de “sintonia” com o real (ou de “apropriação da natureza”, conforme o gosto ideológico de cada um), instrumentos que têm por característica distintiva o serem culturalmente especificados, isto é, relativamente arbitrários, e não determinados univocamente por parâmetros extraconceituais.

O perspectivismo ameríndio

Este aspecto eminentemente social das relações entre sociedade e natureza está na origem da reflexão cosmológica ameríndia. Ele contrasta de modo notável com a concepção de natureza projetada pela modernidade ocidental. Se pudéssemos caracterizar em poucas palavras uma atitude básica das culturas indígenas, diríamos que as relações entre uma sociedade e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, relações entre pessoas. O saber indígena, se está fundado como o nosso próprio em uma teoria instrumental das relações de causalidade, está visceralmente associado à imagem de um universo comandado pelas categorias da agência e da intencionalidade, isto é, depende de uma experiência sociomórfica do cosmos: a “física” e a “semântica” indígena são ontologicamente coextensivas e epistemologicamente co-intensivas. A natureza não é “natural”, isto é, passiva, objetiva, neutra e muda – os humanos não têm o monopólio da posição de agente e sujeito, não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico. Prosseguindo com o contraste, observe-se que a categoria que comanda as relações entre homem e natureza é, para a modernidade, a categoria da *produção*, concebida como ato prometético de subordinação da matéria ao desígnio humano. Para as sociedades amazônicas, a categoria paradigmática é a de *reciprocidade*, isto é, a

comunicação entre sujeitos que se interconstituem no e pelo ato da troca – troca que pode ser violenta e mortal, mas que não pode deixar de ser social. A “reprodução” das sociedades indígenas é assim concebida e vivida sob o signo de uma circulação de propriedades simbólicas entre os humanos e os demais habitantes do cosmos, e não por analogia com a produção de bens materiais a partir de uma natureza informe. Se as ideologias modernas tendem a ver as sociedades indígenas, para bem ou para mal, como parte da natureza – mas isto é verdade para toda sociedade humana –, podemos então dizer que as culturas indígenas tendem a ver a natureza como ela mesma parte da sociedade, ou antes, como mergulhada, tanto quanto o mundo humano, em um meio universalmente social – o que não é menos universalmente verdadeiro.

O verdadeiro problema antropológico, portanto, não é o de determinar a relação das sociedades indígenas com a nossa Natureza; o problema é saber como as sociedades indígenas, ao se auto-determinarem conceitualmente, constituem suas próprias dimensões de exterioridade. A questão a discutir, portanto, é: como a questão se coloca para os índios?

Tomei emprestado um termo ao vocabulário filosófico para qualificar um aspecto marcante de várias, senão de todas, as culturas nativas do Novo Mundo: seu *perspectivismo* cosmológico¹. Trata-se da noção de que o mundo é povoado de um número indefinidamente grande (de direito, indeterminado) de espécies de seres dotadas de consciência e cultura. Isso está associado à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal.

Até aqui, nada de muito característico: a idéia de que a espécie humana não é um caso à parte dentro da criação, e que há mais pessoas no céu e na terra do que sonham nossas antropologias, é muito difundida entre as culturas tradicionais de todo o planeta. O que distingue as cosmologias ameríndias é um desenvolvimento *sui generis* desta idéia, a saber, a afirmação de que cada uma dessas espécies é dotada de um ponto de vista singular, ou melhor, é constituída como um ponto de vista singular.

¹ VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2):115-144, 1996.

Assim, o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é diverso do modo como esses seres vêem os humanos e vêem a si mesmos. Cada espécie de ser, a começar pela nossa própria espécie, vê-se a si mesma como humana. Assim, as onças se vêem como gente: cada onça individual vê a si mesma e a seus semelhantes como seres humanos, organismos anatômica e funcionalmente idênticos aos nossos. Além disso, cada espécie ou tipo de ser vê certos elementos-chave de seu ambiente como se fossem objetos culturalmente elaborados ou definidos, como suportes de uma visada humana: o sangue dos animais que matam é visto pelas onças como cerveja de mandioca, o barreiro em que se espojam as antas é visto como uma grande casa cerimonial, os grilos que os espectros dos mortos comem são vistos por estes como peixes assados etc. Em contrapartida, os animais não vêem os humanos como humanos. As onças, assim, nos vêem como animais de presa: porcos selvagens, por exemplo. É por isso que as onças nos atacam e devoram, pois todo ser humano que se preza aprecia a carne de porco selvagem. Quanto aos porcos selvagens (isto é, aqueles seres que vemos como porcos selvagens), estes também se vêem como humanos, vendo, por exemplo, as frutas silvestres que comem como se fossem plantas cultivadas, enquanto vêem a nós humanos como se fôssemos espíritos canibais – pois os matamos e comemos. Em suma: os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais (e os espíritos como espíritos, ou melhor, não os vêem; ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais). Os animais predadores e os espíritos, de seu lado, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores.

Essas idéias possuem um fundamento na mitologia. Se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de co-acessibilidade entre os humanos e os animais. As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O propósito da mitologia, com efeito, é narrar o fim desse estado

² LÉVI-STRAUSS, C. *Mythologiques*. 4 v. Paris: Plon, 1964-1971.

pré-cosmológico: trata-se da célebre separação entre “cultura” e “natureza” analisada na monumental tetralogia *Mitológicas* de Lévi-Strauss². Mas não se trata aqui de uma diferenciação do humano a partir do animal, como é o caso em nossa mitologia evolucionista moderna. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. 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 os atributos herdados ou mantidos pelos humanos; os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. Se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido “completamente” animais, permanecemos, “no fundo”, animais –, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente.

Mas isso suscita uma questão crucial. Se os seres não-humanos são pessoas e têm almas, em que se distinguem dos humanos? E por que, se são gente, não nos vêem como gente? Por que seus pontos de vista são diversos do nosso?

O perspectivismo é um relativismo?

A idéia de mundo que compreende uma multiplicidade de posições subjetivas traz logo à mente a noção de “relativismo cultural”. E de fato, menções diretas ou indiretas ao relativismo são freqüentes nas descrições antropológicas das cosmologias ameríndias. Como os antropólogos, os índios seriam relativistas culturais, só que estenderiam animisticamente este relativismo a outras espécies além da nossa: cada espécie veria o mundo à sua maneira, exatamente como, para os antropólogos, cada cultura humana vê o mundo à sua. (Não deixa de ser curioso que cada um, espécie ou cultura, veja o mundo a seu próprio modo, mas que os antropólogos e os índios o vejam do mesmo modo...).

Há todavia aqui um mal-entendido estratégico, do qual se podem tirar lições interessantes. O relativismo cultural moderno, ao supor a equivalência entre uma multiplicidade de representações sobre o mundo, pressupõe *um* mesmo mundo subjacente a esta multiplicidade: uma natureza sob várias culturas. Mas basta considerar o que dizem as etnografias para perceber que é o exato inverso que se passa no caso ameríndio: todos os seres vêem ou representam o mundo da *mesma* maneira – o que muda é o *mundo*

³ BAER, G. *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka*. Quito: Abya-Yala, 1994. p. 224.

que eles vêem. Os animais utilizam as mesmas idéias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, dos ritos e da guerra, dos xamãs, chefes, espíritos etc. “O ser humano se vê a si mesmo como tal; a lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o vêem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam”, anota Baer³ sobre os Matsigenka. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, seres não-humanos como a lua, a serpente ou o jaguar vêem as coisas *como* “a gente” vê. Mas as coisas *que* eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial...

O perspectivismo não é um relativismo, mas um *multinaturalismo*. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só cultura, múltiplas naturezas; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação.

Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo. Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma. Esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte; a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos. Isso permite responder à pergunta feita acima: por que, sendo gente, os não-humanos não nos vêem como gente?

Os animais vêem da *mesma* forma que nós coisas *diversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou-me referindo a diferenças de fisiologia – quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos –, mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser

enganadora, pois uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar. O que estou chamando de *corpo*, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal. A diferença dos corpos, entretanto, só é apreensível de um ponto de vista exterior, para outrem, uma vez que, para si mesmo, cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano): os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal. Não vemos, em condições normais, os animais como gente, e reciprocamente, porque nossos corpos respectivos (e respectivos) são diferentes.

Conclusão

O estatuto do conceito de “humano” na tradição ocidental é, como sublinhou Ingold, essencialmente ambíguo: por um lado, a humanidade (*humankind*) é uma espécie animal entre outras, e a animalidade um domínio que inclui os humanos; por outro, a humanidade (*humanity*) é uma condição moral que exclui os animais.⁴ Esses dois estatutos coabitam no conceito problemático e disjuntivo de “natureza humana”. Dito de outro modo, nossa cosmologia imagina uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica entre os humanos e os animais, a primeira fazendo do homem objeto das ciências da natureza, a segunda, das ciências da cultura. O espírito é nosso grande diferenciador: é o que sobrepõe a humanidade aos animais e à matéria em geral, o que singulariza cada humano diante de seus semelhantes, o que distingue as culturas ou períodos históricos enquanto consciências coletivas ou espíritos de época. O corpo, ao contrário, é o grande integrador: ele nos conecta ao resto dos viventes, unidos todos por um substrato universal (o ADN, a química do carbono etc.) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os “corpos” materiais.⁵ Os ameríndios, em contrapartida, imaginam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos.

Em nossa ontologia naturalista, a interface Sociedade/Natureza é natural: os humanos são aqui organismos como os outros, corpos-objetos em interação “ecológica” com

⁴ INGOLD, T. Humanity and animality. In: INGOLD, T. (Org.). *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life*. Londres: Routledge, 1994. p. 14-32.

⁵ A prova *a contrario* da função singularizadora do espírito em nossa cosmologia está em que, quando se quer universalizá-lo, não há outro recurso – a sobrenatureza estando hoje fora do jogo – senão o de identificá-lo à estrutura e funcionamento do cérebro. O espírito só pode ser universal (natural) se for corpo.

outros corpos e forças, todos regulados pelas leis necessárias da biologia e da física; as “forças produtivas” aplicam as forças naturais. Relações sociais, isto é, relações contratuais ou instituídas entre sujeitos, só podem existir no interior da sociedade humana. Mas, e este é o problema do naturalismo – quão “não-naturais” são essas relações? Dada a universalidade da natureza, o estatuto do mundo humano e social é profundamente instável, e, como mostra nossa tradição, perpetuamente oscilante entre o monismo naturalista e o dualismo ontológico Natureza/Cultura. A afirmação deste último dualismo e seus correlatos (corpo/mente, matéria/espírito, razão pura/razão prática etc.), porém, só faz reforçar o caráter de referencial último da noção de Natureza, ao se revelar descendente em linha direta da oposição teológica entre esta e a noção de “Sobrenatureza”, de nome em si mesmo revelador. A Cultura é o nome moderno do Espírito – lembremos da distinção entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften* –, ou pelo menos o nome do compromisso incerto entre a Natureza e a Graça. Nos mundos animistas como os mundos indígenas, ao contrário, eu seria tentado a dizer que a instabilidade está no pólo oposto: o problema ali é administrar a mistura de cultura e natureza presente nos animais, e não, como entre nós, a combinação de humanidade e animalidade que constitui os humanos; a questão é como diferenciar uma Natureza humana a partir do sociomorfismo universal. O problema, em suma, somos nós.

Eduardo Viveiros de Castro é antropólogo, professor do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro e coordenador do Núcleo de Transformações Indígenas (Pronex/CNPq-Faperj).
ebvc1@attglobal.net