

# PERSPECTIVISMO COSMOLÓGICO AMERÍNDIO: INVERSÃO DO MULTICULTURALISMO PARA UMA ABORDAGEM MULTINATURALISTA

Janaina Souza Silva\*

## RESUMO:

O objetivo deste artigo é discorrer brevemente acerca das principais abordagens teóricas e metodológicas da antropologia a partir da década de sessenta, buscando esclarecer o emprego desses métodos nas análises etnológicas e suas consequências, a fim de superar o binômio natureza/cultura nas cosmologias indígenas sul-americanas, a partir de uma abordagem perspectivista, perpassando por diretrizes da ecologia antropológica de Tim Ingold para a elucidação das distinções das interações entre o Ser/objeto e o Ser/coisa e compreensão do processo de coisificação e suas consequências em termos ecológicos. O método utilizado será bibliográfico e descritivo. Através desse levantamento, entende-se que há um desequilíbrio entre as relações humanas e o meio, ao posicionar o Ser em um eixo central do mundo, mediando relações unilaterais com outras espécies, deslocando-o do ambiente no qual está inserido.

**Palavras-chave:** Natureza. Cultura. Perspectivismo. Ecologia. Cosmologia.

## ABSTRAIT:

Le but de cet article est de discuter brièvement des principales approches théoriques et méthodologiques de l'anthropologie des années 1960, en cherchant à clarifier l'utilisation de ces méthodes dans les analyses ethnologiques et leurs conséquences, afin de dépasser le binôme nature/culture dans les cosmologies indigènes du sud. à partir d'une approche perspectiviste, en passant par les lignes directrices d'écologie anthropologique de Tim Ingold pour élucider les distinctions des interactions entre être/objet et être/chose et comprendre le processus d'objectivation et ses conséquences en termes écologiques. La méthode utilisée sera bibliographique et descriptive. A travers cette enquête, on comprend qu'il existe un déséquilibre entre les relations humaines et l'environnement, en plaçant l'Être dans un axe central du monde, en médiatisant les relations unilatérales avec les autres espèces, en le déplaçant de l'environnement dans lequel il s'insère.

**Mots-clés:** Nature. Culture. Perspectivisme. Écologie. Cosmologie.

---

\* Bacharela em Arqueologia pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), especialista em Etnologia Indígena pela Faculdade de Ciências da Bahia (FACIBA). E-mail: ina.arqueo@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6207848244600548>.

## INTRODUÇÃO

Os paradigmas teóricos da antropologia, desde a década de sessenta, permaneceram vinculados às construções especulativas do século dezesseis, o que impactou a praxis etnográfica em contextos ameríndios ao incorporar propostas aparentemente desagregadas, que apontavam para uma observação puramente concreta ou abstrata. Essa disjunção outorgou uma série de binômios, nos quais a presença do Ser (homo sapiens sapiens) confundia-se entre as extremidades da natureza e da cultura, do universalismo ou do relativismo.

Desde o século passado, procedimentos etnográficos e análises etnológicas referente às cosmologias ameríndias sul-americanas vem aplicando uma abordagem mais integral que partidária, além de esclarecer o entendimento cosmológico dessas sociedades através de uma ótica corporificada e ponderada pela diversidade de perspectivas cosmológicas existentes na cultura. Através do cruzamento de dados dessas pesquisas tem sido possível apontar o ineditismo das crenças indígenas no contexto sul-

americano e traçar um perfil etnológico análogo à realidade observada.

Ao tentar romper com as aplicações de categorias excludentes, o perspectivismo cosmológico ameríndio aponta para uma direção oposta às construções hilemórficas e eurocêntricas, ao considerar a unicidade da cultura em conformidade com a variabilidade de formas físicas, concedendo ao corpo um papel central nas relações da estrutura social.

Ao longo de 500 anos, a constituição da nação brasileira tem sido mantida por um sistema explorador, divisório, estrangeiro, colonizador e eurocristão. A estrutura social e política do Brasil apresenta uma característica de partição sustentada por uma elite, ainda que, por meio de um discurso bem elaborado, dê a entender uma suposta unificação da nação brasileira. Contudo, cabe ressaltar que o Brasil foi constituído por etnias diversas, com características e discursos particulares, devendo-se, com base nisso, considerar o Brasil um país multiétnico.

A proposta deste artigo é expor como ocorrem as relações cosmológicas de culturas ameríndias sul-americanas, na visão do antropólogo Eduardo Viveiro de Castro, com os não humanos, em

contraposição à cosmologia de origem eurocristã através da tradição filosófica do perspectivismo ameríndio em consonância com a antropologia biológica, que, por meio de uma pretensão fenomenológica, propõe a percepção como mecanismo de interação entre os indivíduos e os demais seres.

Segundo a Fenomenologia, fenômeno é tudo aquilo que se apresenta diante do Ser, sendo apreendido ou compreendido através da intencionalidade. Consequentemente, toda intencionalidade é relacional, considerando que toda intenção pressupõe uma interação com um agente externo. Essa construção dialética é de extrema importância, tendo em vista que o Ser é, desde sua formação, um construto guiado pelos sentidos, que através de uma intencionalidade própria pode definir sua percepção de si mesmo e de mundo. Nas relações cosmológicas de etnias ameríndias amazônicas essa constituição interacional ocorre entre humanos e não humanos, dessa maneira, a pretensão consiste em uma emergência ontológica de compreensão do mundo através de relações contínuas e não acabadas com objetos e coisas e do encerramento do binômio natureza/cultura.

Na condição de herdeiros de uma perspectiva eurocêntrica, o ser humano moderno, em sua constituição biológica, compreende a si mesmo como eixo central de toda a natureza e os demais seres. Essa sobreposição do humano sobre o não humano acarreta uma perspectiva determinista, ao considerar a existência de uma única natureza em contraposição às distintas essências (cultura), assim como constitui uma relação humana/não humana sedimentada em uma postura unilateral, na qual o ser humano (*homo sapiens sapiens*) prevalece totalmente sobre o ambiente e seus constituintes.

Essa relação de mão única é herdada de uma percepção cosmológica eurocêntrica e vem sendo mantida até hoje pela sociedade, o que rebaixou as coisas ao estado de objetos sem fluxo, com um único propósito: a exploração desenfreada dos recursos naturais e o engajamento do humano em uma posição superior e central. A relevância acadêmica deste artigo consiste no esclarecimento de abordagens recentes no campo antropológico, com o intuito elucidar o funcionamento das cosmologias ameríndias sul-americanas.

Os procedimentos técnicos a serem utilizados para a elaboração desta

pesquisa enquadram-se no tipo bibliográfico, através do estudo de livros, artigos, revistas, monografias, dissertações e teses que correspondam ao tema proposto.

## 1. DESENVOLVIMENTO

Ao longo de 500 anos, o Brasil foi constituído através da formação de uma estrutura política e social eurocêntrica e cristã, institucionalizada pela Europa que, através do processo de ocupação territorial, assentado em uma política mercantilista e colonial, foi responsável pelo genocídio de diversas populações indígenas, resultando em um alto declínio de etnias distintas, porém, os dados em termos quantitativos são imprecisos, devido à falta de informações da época. O desaparecimento de várias dessas culturas e o processo de circulação cultural constricto deu início a uma “missão salvadora” civilizatória, fundamentada na concepção de atraso cultural (RIBEIRO; STRAUSSER; CASTILHO, 2019).

A surpresa e a admiração pela biodiversidade da costa brasileira foram, em seguida, substituídas pelo horror diante de uma cultura distinta, que não possuía os três princípios básicos que

constituem o padrão humano: fé, rei e lei, como explica Gandavo (2008, p. 65-66), em sua obra:

A língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – scilicet, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente [...]. Não adoram cousa alguma nem têm para si que há na outra vida glória para os bons, e pena para os maus, tudo cuidam que se acaba nesta e que as almas fenecem com os corpos, e assim vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida.

Em 1550 ocorreu o debate que ficou conhecido como a Controvérsia de Valladolid entre o filósofo espanhol Juan Guínés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas, em Valladolid (GUTIERREZ, 2014; LAPLANTINE, 2005). Para Sepúlveda, os indígenas eram bárbaros que não conheciam a moral, tampouco Deus, enquanto que para Las Casas, os indígenas tinham direito à liberdade como qualquer indivíduo, sendo a prática escravocrata uma ação inaceitável por parte dos colonizadores. A dúvida que estava instituída entre os europeus, no

contexto social e filosófico do século XV e XVI, tinha fundamentação na filosofia aristotélica e na reflexão teológica, sendo este último um dos subterfúgios principais para a “conversão” forçosa dos indígenas ao cristianismo.

No século XIX, as culturas ameríndias que posteriormente haviam recebido o status de selvagens foram consideradas humanos em um estágio evolutivo inferior (primitivos), enquanto que os europeus enquadravam-se em um estágio superior (civilizados). Toda essa constituição teórica teve como base o evolucionismo biológico de Darwin, o que permitiu que a antropologia adotasse uma definição única e sistematizada do que é ser humano, refletindo diretamente nas análises etnológicas (LEVI-STRAUSS, 2003; LAPLANTINE, 2005).

Para o evolucionismo cultural, todas as culturas ameríndias estavam em um estágio evolutivo atrasado. Essa análise estava pautada nas distinções dos aspectos físicos, tendo um seguimento cultural. Compreende-se, então, as etapas evolutivas da seguinte maneira: **barbárie, primitivismo, selvageria e civilização.**

Na mesma época, a tradição difusionista propôs uma abordagem diacrônica e explicativa dos processos de

mudança cultural, contudo, tendo como principal eixo a elaboração de empréstimo cultural, acabou por diminuir a capacidade inventiva do homem, assim como parte da similaridade técnica para um empreendimento de contato das culturas, o que explicaria a similaridade entre objetos e costumes (TRIGGER, 2004).

Através da reação boasiana, por meio da formulação de particularismo histórico, Franz Boas propôs o estudo da difusão dos traços culturais, por meio da definição de contextos geográficos específicos, dando perpetuidade ao método comparativo dos evolucionistas, ainda que sua pretensão não obtivesse traquejos raciais e universais (LÉVI-STRAUSS, 2003). Na etnologia, essa abordagem permitiu que a análise dos documentos e textos de cronistas e viajantes seguissem o mesmo direcionamento, enquanto uns seguiam a proposta evolutiva universal, outros seguiam a direção aparentemente oposta, ainda que o pano de fundo permanecesse similar em alguns aspectos.

Sobre as investigações científicas de Boas, a respeito da analogia dos Pueblos do Sudeste e as tribos do Alaska, Lévi-Strauss verificou que os sistemas sociais de ambas pressupunham uma

direção formativa oposta, o que, dentro de uma análise etnológica, acabaria por resultar em uma interpretação evolutiva, ainda que a proposta apregoasse uma abordagem distinta:

Assim os Pueblos ocidentais tem clãs matrilineares sem metades, Pueblo do Leste têm metades patrilineares sem clãs [...] que se pode concluir disto? Que se produziu uma evolução de um tipo ao outro? Para que esta hipótese fosse legítima, seria preciso estar em condições de provar que um dos tipos é mais primitivo que o do outro (LEVI-STRAUSS, 2003, p. 20).

Durante os anos sessenta do século XX iniciou-se uma revolução no campo antropológico e na sua práxis, proposta pelo antropólogo e etnógrafo francês Claude Lévi-Strauss. O estruturalismo foi considerado “um paradigma genuinamente original das ciências sociais” (ORTNER, 2011, p. 429) revolucionando toda a compreensão que se tinha até o momento das culturas originárias americanas ou não. Essa proposta tem influência direta da Linguística de Ferdinand Saussure, que através de uma análise estrutural da língua dedicou-se à identificação e

localização dos elementos distintos entre as línguas (DOSSE, 1993, p. 43).

A importação desse modelo interpretativo permitiu que a antropologia concebesse a cultura como uma estrutura universal de oposição binária que daria origem a um fenômeno cultural. Além do que foi posto, é necessário apontar a notoriedade dada pelo estruturalismo à aplicação dos sistemas simbólicos à noção de fenômenos culturais (DOSSE, 1993; ORSER, 2000).

Um das maiores contribuições dessa abordagem para a antropologia, consiste no rompimento com o modelo adotado pelas ciências da natureza para compreensão das estruturas culturais, o que até então apregoava um comprometimento com o conceito de homem, reduzindo-o a um determinismo biológico, “fomentando os discursos e práticas raciais” (LIMA, 2007, p. 102).

Segundo Lévi-Strauss, para se chegar à estrutura do inconsciente, era necessário que o método etnológico se encontrasse com o método linguístico. Em ambas as propostas, a pressuposição consistia no emprego de formas a um conteúdo de maneira inconsciente, em que tais formas são as mesmas para os mesmos tipos “antigos e modernos,

primitivos e civilizados”, para assim se chegar à estrutura inconsciente de cada instituição em sua totalidade, enfatizando o significado (LEVI-STRAUSS, 2003, p. 37).

Com a mudança de paradigma no campo das ciências humanas, os questionamentos científicos possuíam um caráter muito mais afiados na compreensão dos significados expressos por signos e palavras no limiar da comunicação do que na evolução do homem e sua cultura, ou no funcionamento de suas instituições (INGOLD, 2019).

Ao analisar as práticas de caça às águias pelos hidatsa, Lévi-Strauss chegou à conclusão de que se trata de uma atividade ritualista, sendo ensinada aos homens pelos seres sobrenaturais. Neste plano, a caça é vista como uma atividade sagrada com base em um sistema dual:

A análise do ritual confirma em todos os seus detalhes a hipótese do dualismo de uma presa celeste e de um caçador ctônio, que também evoca a maior oposição concebível no mundo da caça, na perspectiva do alto e do baixo. A extraordinária complicação dos ritos que precedem, acompanham e concluem a caça às águias é, portanto, a

contrapartida da posição excepcional ocupada por ela no interior da tipologia mítica, que faz dela a expressão concreta de um afastamento máximo entre o caçador e sua caça (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 66-67).

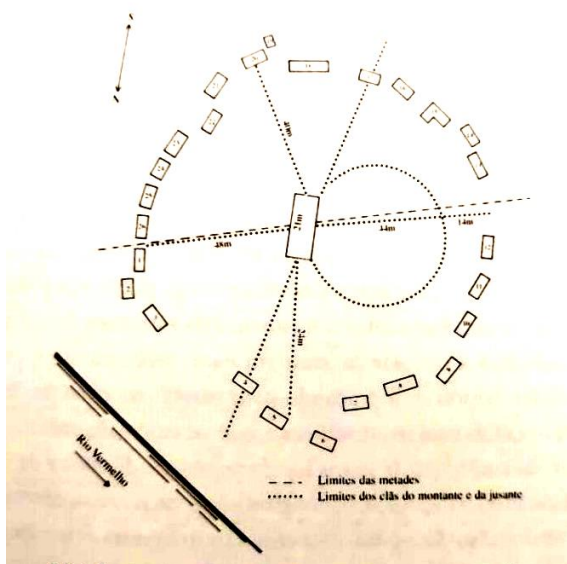
Em sua obra *Tristes Trópicos* (1996), Lévi-Strauss percebe uma semelhança na composição das organizações das tribos do grupo linguístico Jê, “que ocupam o planalto central brasileiro, entre os rios Araguaia e São Francisco”, em que estão inseridos os Bororo. Segundo sua análise, as aldeias consistem na formação de um círculo de cabanas (periferia), em que a casa dos homens permanece no centro (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 233).

Essa formação define a “importância da vida social e da prática de culto”. A formação das aldeias Quejara também tinham uma constituição circular, dividindo a população em dois grupos: os Tera, ao norte, e, ao sul, os Tugaré – em que as relações iam além dos aspectos matrimoniais, regendo relações a nível social,

As duas metades da aldeia são, pois, parceiras e qualquer ato social ou religioso implica a assistência do lado de lá, que

desempenha o papel complementar àquele que é atribuído ao índio do lado de cá. Essa colaboração não exclui a rivalidade: há um orgulho de cada metade e ciúmes recíprocos (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 235).

**Figura 01** – Planta da aldeia de Quejara (com limites das metades e limites dos clãs do montante e da jusante)



**Fonte:** imagem retirada do livro *Tristes Trópicos* (1996).

Até o presente momento, é perceptível que os métodos dispostos se utilizam de uma dinâmica multicultural, o que refletiu diretamente na antropologia do século XX. Em suma, até meados do século passado, a antropologia esteve sedimentada em abordagens evolutivas, dando margem para posicionamentos racistas. Em contrapartida ao paradigma

revolucionário do estruturalismo, que pauta-se em uma proposição binária para constituição de um significado cultural através da análise de uma estrutura simbólica. Ambas as tradições se mantêm sistematizadas no modelo hilemórfico, analisando a constituição dos seres através de uma fórmula fixa e convergente de ação, desconsiderando o processo em detrimento do desfecho.

Consideremos o seguinte raciocínio: dado que definições, no sentido em que nos interessam, refletem, no domínio intelectual, a natureza de compostos hilemórficos, então a sua estrutura deve poder, em algum sentido, ser analisada de acordo com as partes daqueles compostos, ou seja, em termos de matéria e de forma. De acordo com essa perspectiva, o fato de nossas definições serem compostas repousa, em última instância, na própria realidade complexa dos itens a que elas se referem. Em que medida tal raciocínio é correto? (GUERIZOLI, 2012, p. 71).

O antropólogo e etnólogo Eduardo Viveiros de Castro aborda a problematização trazida pela oposição clássica Natureza/Cultura, assim como propõe o termo e a aplicação do



perspectivismo para análise e compreensão das cosmologias amazônicas, a partir de uma epistemologia multinaturalista, indo de encontro às oposições constituídas pelo relativismo e universalismo, o que, em uma instância paradigmática, resulta em um desequilíbrio nas análises etnológicas (INGOLD, 2012).

Segundo o autor Viveiros de Castro (2004, p. 226):

Em particular, como muitos antropólogos já concluíram (embora por outros motivos), a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa.

É considerável que as sociedades modernas obtenham uma orientação multicultural, levando em conta a univocidade corpórea (natureza) em oposição a uma multiplicidade cultural (cultura), em contraste com as propostas cosmológicas não ocidentais que consideram “a unidade do espírito e uma diversidade de corpos” (VIVEIROS DE CASTROS, 1996, p. 116).

Ainda segundo o autor:

A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 28)

O mundo, em si, é habitado por uma diversidade de espécies humanas e não humanas, o que implica em uma percepção de si ou do coletivo de um tipo específico, mas também corresponde a uma visão de si para outrem, e vice versa, requerendo uma orientação ontológica, múltipla e interacional. Em algumas cosmologias ameríndias a perspectiva que se tem do outro depende unicamente da visão que se tem de si mesmo, ocasionando o que se pode chamar de inversão ontológica.

Cabe esclarecer que, ao partir de uma proposta multinaturalista, é considerável que os corpos distribuídos no tempo e no espaço (humanos, animais,

espíritos, plantas, etc.) são dotados de cultura. Essa cultura é composta de uma consciência humana, tendo em vista que, segundo algumas cosmologias amazônicas, todos possuem intencionalidade, então todos são ou foram humanos, que diante das condições atuais se utilizam de um invólucro descartável<sup>1</sup>.

Essa composição transformacional agregada aos animais não se aplica à sua totalidade, mas ocorre geralmente em animais que possuem um papel simbólico ou prático, uma intencionalidade, o que os tornam “humanoanimais”.

[...]a ênfase parece ser naquelas espécies que desempenham um papel simbólico e prático de destaque, como os grandes predadores, rivais dos humanos, e as presas principais dos humanos — uma das dimensões centrais, talvez mesmo a dimensão fundamental, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa [...]Entretanto, a noção de espíritos “senhores” dos animais

(“mães da caça”, “mestres dos queixadas” etc.) é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres, claramente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humanoanimal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.118).

A forma como os povos ameríndios sul-americanos lidam com os não humanos e o seu entorno está intimamente ligada à sua percepção de mundo e de suas composições, o que resulta em uma gestão e manejo dos recursos naturais de maneira distinta da que ocorre na contemporaneidade. Isto posto, a antropologia ecológica, com base em uma abordagem fenomenológica heideggeriana, propõe uma distinção entre coisa e objeto.

De acordo com Tim Ingold (2012), o mundo contemporâneo está diretamente engajado em uma relação hilemórfica, que considera a composição do mundo por meio de objetos, levando em consideração a relação entre sujeito/objeto de maneira unívoca, em que somente o Ser é dotado de “processos

---

<sup>1</sup> Etnia Yudjá “antigos habitantes das ilhas e penínsulas do baixo e médio Xingu, um dos rios mais importantes da Amazônia meridional, atualmente ameaçado por projetos de implantação de complexos hidrelétricos”. Informações retiradas do site: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yudj%C3%A1/Juruna>

vitais”, atribuindo ao outro componente uma inércia permanente (INGOLD, 2012, p.27). Esse tipo de abordagem produz um efeito antropocêntrico em termos negativos, além de dar continuidade aos mecanismos de exploração já empregados desde a constituição política e econômica do Brasil.

Como consequência dessa abordagem, compreende-se que as distinções entre as relações contemporâneas com seu meio natural, incluindo não-humanos, e as relações empregadas pelas culturas ameríndias com o mesmo componente, diferem em termos consequenciais, porque ambas se utilizam de um empreendimento ontológico de mundo distinto. Enquanto que as sociedades contemporâneas relacionam-se com o mundo (ser-para-o-mundo) como se seus componentes fossem objetos, as sociedades ameríndias destoam dessas relações ao considerarem os componentes mundanos como coisas, nas quais o Ser está inserido (ser-no-mundo).

O objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas [...]A coisa, por sua vez, é um

“acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários aconteceres se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião (INGOLD, 2012, p. 29).

Há, então, uma emergência ontológica em recolocar o Ser no mundo para uma regeneração das relações mundanas, admitindo um caráter mais corpóreo que transcendental, o que, inegavelmente, se aproxima das propostas fenomenológicas de M. Merleau-Ponty (1999). As dimensões físicas do indivíduo compreendem um “idioma simbólico focal”, o que torna as sociedades indígenas ameríndias sul-americanas originais em sua gênese cosmológica (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 03).

A acentuação da fisicalidade entre estes povos alinha-se à fenomenologia merleau-pontiana, ao considerar a fisicalidade e a materialidade no mundo. O problema em questão se refere as divergências ontológicas do entendimento de corpo e alma entre o pensamento etnocêntrico europeu e as cosmologias ameríndias. Esse desequilíbrio foi o ponto chave para o desdobramento de uma análise perspectivista (VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

Ainda segundo o autor:

Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm). O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, n.p.).

Nesse caso, abordagens idealistas e transcendentais tornam-se inviáveis para apreensão mundana, tendo em vista que todo Ser é um corpo e, conseqüentemente, depende deste corpo para expansão dos seus sentidos e descrição do mundo. Em suma, o espírito é uma forma corporificada e mundana que impossibilita a intencionalidade sem a existência da fisicalidade ou consciência sem corpo (MERLEAU-PONTY, 1999; TILLEY, 2014).

As cosmologias ameríndias amazônicas, ao se relacionarem com espécies não-humanas, estão se relacionando não apenas com a alma humana que habita aquele invólucro, mas também ultrapassam essa relação ao projetarem o entendimento de coisa, à medida que a coisa em si, para ser coisa, precisa passar por um processo de coisificação, equiparável ao processo de metamorfose exercido por “espíritos, mortos e xamãs” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117; INGOLD, 2012).

Os processos de metamorfose sugerem um mundo composto de formas distintas, fazendo, o ser humano, parte de um processo de habitação e não de ocupação. O ato de habitar o mundo, significa, praticamente, juntar-se aos seus processos, desvalidando um ambiente composto por objetos inertes. A esse respeito, a ecologia antropológica propõe a existência de um ASO (ambiente sem objetos), ao considerar que o ambiente que é habitado não possui objetos, mas sim coisas que interagem entre si, na qual o ser humano também faz parte (INGOLD, 2012).

A natureza, então, deve ser encarada como um ambiente composto de formas variadas, na qual o homem comete o erro da “abstração civilizatória”,

ao se colocar como eixo central do mundo, desvalidando formas que já existiam muito antes do *homo sapiens sapiens* (KRENAK, 2019, p. 17). Chega-se, com isso, a um impasse cultural com consequências ecológicas.

Para lidar com um mundo repleto de objetos, é necessário retirar-se do mundo e de seus processos, desconsiderando o fato de que este mundo é habitado por formas nas quais o *homo sapiens sapiens* faz parte. Esse divórcio com o ambiente engendra relações baseadas na exploração para ganhos financeiros. Aqueles que fogem a essa regra são comumente considerados atrasados e sub-humanos, desligados do chamado progresso econômico.

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade (KRENAK, 2019, p. 21).

Analisar criticamente as abordagens perspectivistas dos povos ameríndios, em conjunto com uma ecologia antropológica, é ir além de uma descrição analítica de maneiras de compreensão de mundo e de suas formas, é entender que o progresso financeiro progressista, apesar de oferecer certos ganhos econômicos, perde-se em termos ecológicos em nome de um pensamento ocidental destrutivo.

Resultou daí um extraordinário desenvolvimento das ciências e das técnicas, mas também a exploração desenfreada de uma natureza composta, a partir de então, de objetos sem ligação com os humanos: plantas, animais, terras, águas e rochas convertidos em meros recursos que podemos usar e dos quais podemos tirar proveito. Naquela altura, a natureza havia perdido sua alma e nada mais nos impedia de vê-la unicamente como fonte de riqueza (DESCOLA, 2016, p.23).

É evidente que, em termos práticos as abordagens perspectivas podem contribuir para uma compreensão mais humanizada acerca do meio ambiente e suas manifestações de vida, ao esclarecer as ontologias ameríndias referentes as

culturas não humanas, dotando-os de intencionalidade e consciência, isso viabiliza uma aproximação e uma interação entre todos os seres, possibilitando uma reestruturação das relações sociocosmológicas e socioambientais (GOMES, 2012).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, é evidente que o perspectivismo cosmológico ameríndio promoveu uma inversão do multiculturalismo para uma abordagem multinaturalista, evidenciando a importância do corpo para as sociedades indígenas sul-americanas, além de propor o encerramento da dualidade clássica natureza/cultura que regeu toda a sistematização teórica e a práxis antropológica.

Com isso, observa-se que as perspectivas em níveis individuais e coletivos consideradas pelas sociedades possuem um aspecto variável, o que demonstra uma inclinação a uma percepção inversa por meio do ponto de observação obtido através da realidade observada, sendo possível tanto para seres humanos quanto para espécies não-humanas. Essa inversão ontológica, propiciada por uma abordagem filosófica,

surge como uma proposta reflexiva ao considerar a maneira como os humanos e não humanos relacionam-se, além de buscar descrever a maneira como veem a si mesmos e as outras formas de vida.

Com isso, iniciou-se uma remissão do funcionamento das cosmologias ameríndias, respeitando as mais variadas visões de mundo, o que tornou a observação etnográfica e a análise etnológica equilibrada e mais equiparada com a realidade das sociedades estudadas. A ecologia antropológica, em meio a esse cenário, considera que as principais distinções entre as interações humanas com seu entorno é o que resulta em uma gestão e manejo dos recursos ambientais dessemelhantes.

Para esse enfoque, as sociedades modernas possuem relações cosmológicas regidas por um padrão hilemórfico, fazendo com que a composição natural do ambiente seja apontada como um mero objeto, isento de processos vitais. A consequência disso é uma exploração desenfreada por parte da sociedade, que ao excluir-se das relações com o mundo, coloca-se em uma posição marginalizada.

O ser humano, então, deveria reconhecer que faz parte das interações mundanas e que as outras formas que compõem o mundo devem ser

consideradas como coisas. As coisas possuem sentido e são dotadas de processos vitais, sendo o homem apenas mais uma forma constituinte no mundo, um ser-no-mundo e não para-o-mundo, a partir disso, as interações mundanas

ocorreriam de uma maneira mais criteriosa e se aproximaria mais da gênese cultural indígena, excluindo o etnocentrismo e o eurocentrismo que sedimentou as bases políticas e culturais do Brasil.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: editora 34, 2016.
- DOSSE, François. **História do estruturalismo vol. 1: o campo do signo**. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2008.
- GOMES, Denise Maria. **O perspectivismo ameríndio e a ideia de uma estética americana**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 7, n. 1, p.133-159, jan/abr. 2012.
- GUERIZOLI, Rodrigo. **Hilemorfismo, essência e definição: acordos e desacordos do debate medieval**. Analytica, Rio de Janeiro, vol. 16 n<sup>o</sup> 1 e 2, 2012, p. 67-84.
- GUTIERREZ, Jorge Luíz. **A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa**. Revista USP, São Paulo, n. 101 p.223-235, mar/abr. 2014
- INGOLD, Tim. **Antropologia, para que serve?** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.
- INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia de Letras, 2019.
- LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. SP: Papyrus Editora, 2008

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Jarbas Couto. **Lévi-Strauss e as contribuições teóricas da linguística para a antropologia**. Revista Pós Ciências Sociais – São Luís, v. 4, n. 8, jul./dez. 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ORTNER, Sherry B. **Teoria na antropologia desde os anos 60**. Mana 17(2): 419-466, 2011.

ORSER, Charles E. **Introducción a La Arqueología Histórica**. Buenos Aires: Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología/ Ediciones del Tridente, 2000.

RIBEIRO, Grazielle Lopes; STRASSER, Francislayne; CASTILHO, Ricardo dos Santos. **A controvérsia indígena e a questão indígena**. Singular Sociais e Humanidades, Outubro de 2019.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto, 1979.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Cultura, Percepção e Ambiente: **Diálogo com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

TILLEY, Chris. **Do corpo ao lugar à paisagem: uma perspectiva fenomenológica**. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica. Vol. 8, n. 1, jan/jun 2014.

TRIGGER, Bruce. **História do Pensamento Arqueológico**. São Paulo: Editora Vozes, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**: Eduardo Viveiros de Castro, São Paulo: Cosac Naify, 1 ed., 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana: 15-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**. Mana 8(1):113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. O que nos faz pensar nº, 18, setembro de 2004.