



Quando o corpo abre o mundo: provocações antropofágicas para a ciência da religião

When the body opens the world: anthropophagic provocations for the study of religion

Maria Cecília Simões*
Paulo Henrique Lopes**

Resumo: O objetivo do presente artigo é levantar a discussão sobre os limites das noções de corpo e humanidade baseadas em uma ontologia fundamental, a partir da antropogênese que dá forma ao pensamento moderno ocidental, performando um caminho provocativo através de noções outras de corpo e humanidade, aqui pautadas pelo Perspectivismo Ameríndio enquanto síntese teórica. Nesse sentido, buscou-se trabalhar a representatividade de dois corpos (o David, de Michelangelo, e o xamá yanomami Davi Kopenawa) e a potencialidade de se pensar humanidades outras por meio das implicações de uma ontologia anímica como exercício (antropofágico) de descolonização do pensamento também para as discussões teórico-epistemológicas da ciência da religião.

Keywords: Antropogênese. Perspectivismo ameríndio. Religião. Corpo.

Abstract: Starting from an anthropogenetic point of view that shapes the Modern thought, the paper proposes a provocative discussion between the limits of Western concepts of body and humanity – based upon a fundamental ontology – and the Amerindian perspectivism as a theoretical synthesis. The paper will work with the representativeness of two bodies (Michelangelo’s David and Davi Kopenawa, a Yanomami Shaman) and their potential contributions to think about other kinds of humanities, taking the implications of an animist ontology as an (anthropophagic) exercise of decolonization, also for the theoretical-epistemological discussions in the study of religion.

Keywords: Anthropogenesis. Amerindian perspectivism. Religion. Body.

Introdução

“Por que a obra tende a ser altamente personificada e referida enquanto *he*, ao invés de *it*, ou simplesmente ‘o Davi?’”, pergunta A. Victor Coonin (2016, p. 115, tradução nossa), para nos lembrar que, geralmente quando isso acontece – quando alguém se refere ‘ao David’ – não é preciso que se especifique que o David em questão é uma escultura de Michelangelo. Ainda que essa pergunta assuma um peso maior na língua inglesa, dada a variação pronominal que o inglês permite em relação ao português ao distinguir o pessoal (*he/she*) do impessoal (*it*) – a pessoa da coisa –, este suposto ruído

* Professora permanente do PPG em ciência da religião da UFJF. Doutora em ciência da religião (UFJF). ORCID: 0000-0002-5772-5948 – contato: ceciliarsimoes@gmail.com

** Doutorando em ciência da religião (UFJF). ORCID: 0000-0003-0859-0634 – contato: peaga_bio@yahoo.com.br

linguístico pode ser bastante promissor no sentido de reverberar toda uma discussão a respeito da lapidação histórica de um conceito hegemônico de Humanidade, herança que esculpe o homem da Modernidade, e suas implicações frente a humanidades outras. Especialmente, quando se leva em consideração, naquele caso, o próprio histórico que delata a transformação de um bloco de mármore abandonado pelos seus primeiros escultores, chamado de O Gigante (*it*), em algo além de uma coisa: a concretizar e refletir, a partir e através da coisa (*it*), um ideal de humanidade – a se tornar o David, *he*.

Claramente, o que subjaz a essa personificação prestada à pedra pode ser, antes de mais nada, o reflexo da obra de arte que ela se torna enquanto fundadora de um mundo. “Mas, o que é isso – um mundo?”, pergunta Heidegger em sua busca pela *A Origem da Obra de Arte* (1998), após postular que “[a] obra, soerguendo-se em si mesma, torna originariamente patente um mundo e mantém-no em vigente permanência” (p. 42). No que ele encaminha:

O mundo não é o mero agregado das coisas, contáveis ou incontáveis, conhecidas ou desconhecidas, que estão perante. Mas o mundo não é também um enquadramento apenas imaginado, representado para além do somatório do que está perante. O mundo *faz mundo* e é sendo mais que aquilo que é apreensível e perceptível no [meio do] qual nos julgamos “em casa” (Heidegger, 1998, p. 42).

Entre o agregado das coisas e o mundo, desponta, aqui, uma primeira ambiguidade da obra de arte enquanto abrigo que já coloca um conflito inerente ao ser-obra. Pois, se a obra será aquilo que “levanta um mundo” a partir da coisa e o que “mantém aberto o aberto” deste mundo pelo transbordar da coisa, ao mesmo tempo, ela *e-labora* a sua condição – a *terra* – no sentido de delatar, ao ente, a sua casa, isto é, o seu sentir-se “em casa” enquanto pertença e presença ao mundo levantado. Dessa forma, o escultor “[...] usa a pedra assim como o pedreiro, ao seu modo, faz uso dela. Mas não gasta a pedra. Isso só se passa, de certa maneira, aí onde a obra fracassa” (Heidegger, 1998, p. 46).

Provendo o abrigo do ente, a *terra* será aquilo que se fecha, visto que o *e-laborar* se coloca essencialmente sobre as condições daquilo do qual se labora. A obra de arte, levantando um mundo da *terra*, “lançando a *terra* no aberto”, é o que permitirá, por sua vez, que ela seja essencialmente *terra*. Isto é, para Heidegger, a essência da pedra – enquanto matéria-prima da obra – só se revela enquanto pedra quando é trabalhada pelo esculpir da obra de arte: o desvelamento da sua verdade. Eis, portanto, aquela ambiguidade do ser-obra, agora, em forma de *combate* entre o mundo e a *terra* inerente à obra de arte: “E-*laborar* a terra quer dizer: trazê-la ao aberto como aquilo que se encerra. A obra efetua este elaborar da terra na medida em que ela própria se retira da pedra” (Heidegger, 1998, p. 46).

Neste texto, buscamos *e-laborar* a pergunta inicial de Coonin ao nos lançarmos à discussão dos limites ambivalentes da noção de humanidade baseada na ontologia fundamental, a partir da antropogênese que aqui será representada pelo David (a escultura?). Performando um caminho provocativo a partir de uma humanidade outra, representada, por sua vez, por outro Davi – o xamá Yanomami Davi Kopenawa –, buscamos trazer para a discussão teórico-epistemológica da ciência da religião, enquanto campo de estudo, um exercício de descolonização do pensamento, *re-e-laborando*, com base nas provocações que emergem de uma virada metafísica ameríndia, as possibilidades e

implicações de humanidades outras. Nesse sentido, partindo de dentro da concepção de humanidade ocidental que é, afinal, aquela que, enquanto acadêmicos, podemos tomar como premissa, a pergunta de Coonin ganhará, em nosso texto, novos contornos ao ter confrontada a personificação de David (a escultura?) que se manifesta no *combate* entre as dicotomias que nele (na escultura?) habitam (*he-it*. Pessoa-Coisa. Sujeito-Objeto. Cultura-Natureza. Transcendência-Imanência), pelo perspectivismo, representado por Davi, que se manifesta na tensão entre as dicotomias que habitam, agora, a humanidade dos mundos (*he/it*. Pessoa/Coisa. Sujeito/Objeto. Cultura/Natureza. Transcendência/Imanência); e como a religião se insere neste confronto.

Da humanidade ao corpo: a pedra David

Michelangelo foi um dos primeiros artistas a esculpir um David antes da sua batalha. Ele (a escultura?) transpassa uma certa apreensão frente ao desafio gigantesco que está prestes a *combater*: Coonin (2016) nos atenta para detalhes do corpo de pedra, teso, que clama por um desfecho ao qual é impelido, mas, ao mesmo tempo, impedido pela sua própria condição. Essa tensão entre repouso e movimento – à qual Heidegger (1998, p. 48) também dedicará algumas linhas – reverberará para nós na tensão da abertura inaugural do *he* (homem-mundo), que só pode se manifestar, enquanto ser-obra, delatando-se enquanto oclusão pelo *it* (pedra-terra). Pela obra de arte, David (a escultura?), antes mesmo do confronto com Golias, já está em meio a um *combate* essencial entre o aberto do mundo que ele inaugura e o fechado da terra que o condiciona; isto é, o gigante contra o qual David (a escultura?) deve lutar, talvez não seja o Golias, mas um outro gigante, *il gigante*, um inimigo ainda mais ameaçador e essencial: o bloco de mármore que lhe coloca a sua própria condição enquanto homem. David está em *combate* com a sua humanidade de pedra.

Em meio ao combate entre o mundo e a *terra* que aqui se anuncia antes mesmo do combate factual com Golias, o problema se desdobra quando consideramos que a humanidade que o David (a escultura?) inaugura, enquanto ser-obra, *desvela* a abertura de um mundo que, por sua vez, retém a sua componente de oclusão implícita sobre si: a humanidade *e-laborada* sobre a pedra é o que está em jogo. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o David *desvela* a verdade na beleza de sua forma e, com ela, a *verdadeira* essência do homem, ele também sinaliza e reflete uma *antropogênese* – isto é, “uma compreensão de mundo inaugurada pela época moderna da metafísica, na qual o homem assume expressamente o estatuto ontológico de centro de referência do ente enquanto tal” (Valentim, 2018, p. 59). Sua própria conformação pela pedra *e-laborada* implica, ali, uma humanidade que já nasce encerrada aos seus próprios contornos *laborados*: uma humanidade trazida à luz pelo ser-obra que reforça, enquanto abertura de um mundo, a sua oclusão na *terra* que lhe provê contornos fixos. Em suma, a humanidade do David (da escultura?) é uma humanidade de pedra. Isto quer dizer que, se ele (ela?) reflete uma antropogênese, aquilo que está situado fora do mundo da *verdade* do homem desvelada por David (pela escultura?), está privado da possibilidade de habitar o mundo que ele (ela?) abre e encerra para a modernidade. Ainda n’*A Origem da Obra*

de Arte, Heidegger diria isso de outra maneira:

A pedra é desprovida de mundo. A planta e o animal também não tem mundo, mas pertencem ao afluxo velado de uma envoltória, dentro da qual estão postos. A camponesa, pelo contrário, tem um mundo, porque se detém no aberto do ente (Heidegger, 1998, p. 42).

Essa diferença qualitativa e fundamentalmente ontológica que distingue a pedra, o vegetal, o animal, da camponesa – o homem, *he* – deve ser, pelo menos para *A Origem da Obra de Arte* heideggeriana (1998), maior ainda do que, por exemplo, a diferença qualitativa que a matéria inorgânica detém com a vida. Isto implica que o abismo entre o homem (*he*), centro ontológico por excelência, e o não humano (*it*), para Heidegger (1998), é muito mais significativo do que aquele entre a matéria morta e a matéria viva, uma vez que esta última distinção colocaria o homem (*he*) na mesma categoria em que o vegetal e o animal (*it*), que, por sua vez, são desprovidos de mundo (Cf. Valentim, 2018, p.90-91). Assim como o conceito de vida seria incapaz de fundir a humanidade enquanto atributo do ser-aí (*he*) com os demais vivos (*it*), o conceito de corporeidade também deve ser insuficiente para isso. Assim como a vida, para uma ontologia fundamental, *o corpo não funda o homem*.

Em ambas as distinções (vital/corpórea), a humanidade sempre será inconciliável com a pedra. Mas, então, o que dizer do mundo que o David (a escultura?), este o homem (*he*) de pedra (*it*), *desvela?* Em outras palavras, o que dizer do conceito de homem que desabriga – da possibilidade de mundo, inclusive – aquilo que foge aos contornos da humanidade que o próprio corpo do homem lhe desvela enquanto verdadeira casa?

Aqui, aquela antropogênese poderia nos reconduzir a uma certa tautologia kantiana, com ecos de um transcendentalismo que já reconhece que, “[n]o mundo, o objeto mais importante [...] é o homem: porque ele é o seu próprio fim último” (Kant, 2006, p. 21). Origem e fim em si/ de si/ para si mesmo, o mundo seria, portanto, o fundamento de uma ontologia que se abre para fechar sobre si mesma, para/na/pela humanidade deste homem; movimento que nos remete àquela ambiguidade que o David (a escultura?) combate por excelência, não só enquanto ser-obra-de-arte (mundo de terra), mas, agora, enquanto desvelamento de um conceito moderno e ocidental de humanidade (o homem de pedra).

Se a pedra é privada de mundo, através da sua *e-laboração* em ser-obra, o abrir do mundo provido através da verdade desvelada nesta obra não é capaz de criar o homem da/na/pela pedra, mas, emergindo da/na/pela pedra sem mundo, o David (a escultura?) como que provê um espelho que, mais do que refletir, traz à tona a humanidade essencial do homem que a confronta.

A personificação da escultura parece relevar essa ambivalência prestada na/pela obra e que petrifica o conceito de homem enquanto único fundamento possível do mundo – a forma fundamental da humanidade. Condicionando a abertura do mundo ao corpo do homem (*terra*), deve-se superar, contudo, a corporeidade (*it*) enquanto condição para este mundo pois, em última análise, a pedra também é um corpo, assim como o vegetal e o animal. Disso decorre que a corporeidade que o homem (*he*) compartilha com a pedra (*it*), enquanto condição da própria mundanidade, deve implicar uma humanidade

abrigada no próprio conceito-puro, em um fundamento transcendental, em um para além do corpo que se coloca apesar do corpo, mote da modernidade ocidental.

Implícito nessa antropogênese que o David (a escultura?) desvela, sobre esse abandono transcendental do corpo pela humanidade – essa coisa (*it*) que se dirige a uma “grande coisa” (*he*) –, Valentim escreve:

Comprometida com a possibilidade do ser-próprio, a ontologia fundamental interpreta necessariamente o projeto do ser como condição do vínculo fático com o ente, o mundo como fundamento da ‘grande coisa’, e, com isso, avalia a existencialidade do homem como ‘mais elevada’ (*höher als*) que sua corporeidade, seu discurso como *mais humano* que sua voz (Valentim, 2018, p. 102).

Assim como a própria condição de pedra talvez seja o gigante contra o qual a personificação da escultura combate – isto é, enquanto ser-obra, talvez o David (*he*) seja o seu próprio gigante (*it*) –, cabe a nós perguntar, na medida em que direcionamos a discussão para uma problematização daquela antropogênese, se essa humanidade desvelada pelo ser-obra não seria, por sua vez, o gigante-da-verdade-do-homem contra o qual o próprio homem deve combater?

Aos poucos, a ambiguidade da subjetivação da pedra que indicamos pela análise da escultura de Michelangelo com base n’*A Origem da Obra de Arte* de Heidegger se estende à ambiguidade da própria desumanização do/no/pelo corpo do homem.

Em suma, a antropogênese postula que a humanidade (*he*), ainda que emergja pelo corpo (*it*), não deve ser um atributo corpóreo, pois, caso contrário, todos os entes corpóreos seriam passíveis de ser humanos, isto é, de habitar e ser detentores de um mundo. Portanto, essa humanidade (*he*), origem e fim de/para/em si mesma, se torna, na antropogênese, um fundamento transcendental que define o homem na mesma medida em que o encerra em sua própria humanidade, à parte da pedra, do vegetal, do animal; à parte da sua vida, e do seu corpo.

Humanos, não humanos e ontologia fundamental

Dado a purificação da humanidade enquanto um fundamento transcendental, o caminho empreendido através da história do pensamento ocidental reflete a procura pelos “próprios” do homem no esculpir da humanidade a partir da (i) cisão dicotômica relativa a categorias que lhe são, então, exteriores (como as de vida, de natureza, de matéria, de animal, de corpo, etc.). Essa cisão entre o homem e o não humano é operada por aquilo que Agamben (2017) chamará de máquina-antropológica, cuja função é (ii) se certificar de que a humanidade não perca seu estatuto ontológico privilegiado, expulsando para fora de seu mundo, aquilo superar a dicotomia posta: o homem está, portanto, em constante combate com o risco de ser convertido em não humano por aquilo que está fora da sua humanidade (fora do mundo, sem mundo). Em suma, a sua subjetividade (*he*) é constantemente ameaçada de sofrer objetificação pelos objetos (*it*). Desse modo, humanidade do homem, para a consolidação da exclusividade de sua subjetividade, deve ser justificada pelo espírito, pela razão, pela linguagem, pela história, pela arte, pela liberdade, pelo mundo, ou por quaisquer outras categorias que os demais

não humanos não possuem ou não se enquadram. Sobre isso, Agamben (2017) levanta algumas teses, dentre as quais figura a seguinte:

A ontologia, ou a filosofia primeira, não é uma disciplina acadêmica inócua, mas, a operação, de toda maneira fundamental, na qual se dá a antropogênese, o tornar-se humano do vivente. A metafísica está atrelada desde o começo a esta estratégia: esta concerne precisamente à *metá*, que realiza e preserva a superação da *phýsis* animal na direção da história humana. Essa superação não é um evento que tenha se realizado de uma vez por todas, mas um acontecimento sempre em curso, que decide a cada vez e em cada indivíduo, do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte (Agamben, 2017, p. 123).

Poderíamos, sem maiores concessões, dizer que a ação dessa máquina-antropológica metafísica consolida-se sobre a dicotomia sujeito-objeto (ou natureza-cultura), isto é, na objetificação do mundo, que, por sua vez, é aberto somente pelo e para o sujeito humano (*he*). Essa transcendentalização da humanidade pode ser ilustrada como premissa epistemológica desde o *Teeteto* de Platão, tornando-se um mármore pela *Metafísica* aristotélica, esculpido pela modernidade nas *Meditações* cartesianas, em que a animalidade, a vida e a corporeidade, tornam-se ruídos para a apreensão da verdade do mundo humano. “Não sou a compaginação destes membros, chamada de corpo humano”, escreve Descartes (2004, p. 49). Ou, ainda: “Mas, agora estou certo de que sou; mas, ao mesmo tempo, pode ser que todas essas imagens e, em geral, tudo o que se refere à natureza do corpo, não passem de um sonho” (2004, p. 51). E, por fim, a natureza excludente do corpo (*it*) pela ontologia fundamental: “[...] entendo por corpo tudo o que pode terminar por alguma figura, estar circunscrito em algum lugar e preencher um espaço do qual exclui um outro corpo” (2004, p. 47).

Nesse sentido, o humano só conquista o fundamento da sua humanidade ao afirmar-se para além da sua própria corporeidade. A condição de sua posição ontológica privilegiada – tom pivotante da ontologia fundamental – se dá pela lógica da exclusão, inclusive, dos atributos não humanos que lhe constituem. Agamben (2017, p. 123) dirá, inclusive, que a antropogênese é o que resulta dessa cisão. Mais uma vez, o *combate* se anuncia: o homem deve ser humano, apesar da sua animalidade; o homem deve ser humano, apesar de sua vida; o homem deve ser humano, apesar de sua corporeidade. A humanidade torna-se, portanto, a destilação tautológica do sujeito (*he*) em seu próprio mundo, *único* mundo possível, ao converter e dispensar a sua corporeidade, considerando-a enquanto objetos (*it*) carentes ou pobres de mundo.

É por isso que o David (a escultura?) é a representação artística, por excelência, não só do ideal transcendental de homem de toda uma concepção greco-romana resgatada pelo Renascimento, como também para a soberania do sujeito que a Modernidade esculpe, e que atinge sua perfeição no ser-aí posto pela sua *Origem da Obra de Arte*. Heidegger já anunciava, na *Carta Sobre o Humanismo* (2010, pp. 33-34), uma crítica ao humanismo moderno, mas não por este pensar o humano como fundamento ontológico, mas justamente porque “ele [o humanismo moderno] não alça a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta.” Com isso, nas palavras de Valentim:

A ontologia fundamental tende assim a acirrar a orientação antropogenética da ciência aristotélica do ente enquanto ente. Nela se acha, em lugar da superação da animalidade

[no nosso caso, da corporeidade] pela humanidade, a peremptória recusa, feita sob a égide da crítica ao “humanismo”, a pensar a humanidade do homem sob a perspectiva do não-humano (Valentim, 2018, p. 156).

A partir da ontologia fundamental, temos que toda e qualquer intersecção do homem (*ser-aí / he*) para com o não humano (*it*) que tenha o potencial de promover, inclusive, uma reformulação deste par, deve ser recusada por fins (tauto)lógicos: o homem (*ser-aí*) que transpassa os limites da humanidade *e-laborada* pela antropogênese enquanto história metafísica da busca pelo ser, exclui-se e é excluído dela, isto é, deixa de ser-aí, deixa de ter um mundo; este homem desumaniza-se. Por isso, a impossibilidade “de pensar a humanidade do homem sob a perspectiva do não-humano”, que Valentim pontua, reflete, não só em Heidegger com a oclusão da humanização do não-humano, mas já em Descartes (2004) com a sua recusa de levantar as perguntas por detrás da pergunta:

Que acreditei ser, portanto, até agora? Um homem, decerto. Mas, que é um homem? Direi, acaso, um animal racional? Não, porque seria preciso perguntar em seguida o que é um animal e o que é racional, de modo que, a partir de uma questão, eu resvalaria para muitas e mais difíceis questões. E o tempo de que disponho já não é tanto o que queira malbaratar em sutilezas dessa ordem (Descartes, 2004, p. 45).

O homem (*ser-aí*) que cruza as fronteiras estabelecidas pela antropogênese deve ser justificado e marginalizado pela Modernidade sob as categorias do mágico, do fantástico, do lunático, do delírio, do mito, do primitivo, da besta – ao descrédito do sobrenatural e à diagnose do louco. Para a ontologia fundamental, a perspectiva deste homem (*ser-aí*) que abdica de seu estatuto ontológico e denota humanidade ao que deve ser considerado não humano, ou seja, este homem que estabelece uma ligação humana com o que está fora de sua humanidade, este homem que reconhece como detentor de mundo aquilo que, até então, era pobre ou desprovido de mundo, este homem incorre no risco de sua própria desumanização, e deve ser marginalizado: no caso de interesse do presente artigo, marginalizado enquanto um homem religioso.

Na medida em que se justifica a relevância desta discussão para a área da ciência da religião, mas também da ciência da religião para a discussão – afinal, a antropogênese, enquanto paradigma que funda a grande categoria de pensamento moderno, não se aplica somente ao cientista da religião, mas estende-se a todas as demais ciências (exatas e biológicas, inclusive) que, em maior ou menor grau, ignoram que operam sobre tal paradigma – a nossa hipótese geral para a área é a de que, em se problematizando a antropogênese ocidental, um conceito antropogênico de religião deve, necessariamente, ser problematizado – isto é, um conceito antropogênico definiria a religião enquanto a relação humana do homem moderno (*ser-aí*) com aquilo que, para uma ontologia fundamental, é tido como pobre ou até mesmo carente de mundo, isto é, com o não humano (a vida e a corporeidade, por exemplo) que sempre se coloca para além do seu mundo. Para investigarmos esse conceito a partir do que foi discutido até aqui, questionamos se seria possível um David (uma escultura?) que não precisasse superar/transcender a sua corporeidade para desvelar-se humano; se seria possível, não um David (a escultura?), mas um Davi que assimilasse a corporeidade como ponte de acesso, inclusive, à humanidade dos demais corpos; isto é, investigar se o corpo poderia, à

revelia do “apesar do corpo” que a ontologia fundamental impõe, ser justamente um dos critérios de humanidade. Em suma, ao contrário de seu papel de oclusão, pode, o corpo, abrir o(s) mundo(s)?

As implicações epistemológicas e metodológicas dessas questões são bem resumidas por Valentim:

Ao partir da unidade do ser, exclui-se antecipadamente a possibilidade de contextos ontológicos em que a essência do homem não atuaria, por alienação do não-humano, como centro único de referência para a multiplicidade ôntica. Para tentar reverter o teor antropogenético da pergunta por um conceito [...] de ser, seria preciso investigar o estatuto virtual da própria compreensão ontológica – pretendida por Heidegger, desde Aristóteles e por meio de Kant, como único fundamento para a discursividade propriamente humana – nesse outro-mundo em que “o Outro não é um espelho para o homem, mas um destino” (Valentim, 2018, p. 176).

A última frase que Valentim cita é de Eduardo Viveiros de Castro, que apresenta direções que devemos tomar no sentido de tecermos uma linha de fuga à antropogênese, recorrendo não só à consideração de haver um pensamento que se coloca fora desta tradição ocidental, como ao esforço de pensarmos estas filosofia(s) outra(s), em consonância com a máxima de Tim Ingold: “a antropologia é filosofia com as pessoas dentro” (2019, p. 08).

Outros corpos: o perspectivismo ameríndio

Naturalmente, pensar as filosofias outras só se torna possível indo ao seu encontro, em um movimento de olhar sobre o outro que precisa abandonar o seu teor narcisista e que deve permanecer sempre em aberto, como nos alerta Ingold, “não podendo se constituir de maneira mais definitiva do que a vida da qual se ocupa” (2019, p. 08). Embora, teoricamente, o princípio da antropologia tenha sido este desde Malinowski – “compreender o ponto de vista nativo, sua relação com a vida, *sua* visão de *seu* mundo” (1984, p. 25) –, levar esta premissa a sério tem sido um desafio cada vez maior ao pensamento científico moderno. Um ideal de conhecimento (moderno), que busca incorporar conhecimentos tradicionais sem conceber que a incorporação de conhecimentos outros vá necessariamente modificá-lo enquanto ideal, reflete um “teatro perverso, no qual o ‘outro’ é sempre ‘representado’ ou ‘inventado’ segundo os interesses sórdidos do Ocidente” (Viveiros de Castro, 2009, p. 21). Isto é, quando a metafísica ocidental “*fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (intraespecífico), externo (interespecífico), e se pudesse, eterno (intemporal)” (Viveiros de Castro, 2009, p. 21) encontra uma metafísica outra, ela deve ser, necessariamente, reformulada com a evidência de que ela Mesma, até então única, pode ser mais uma das metafísicas possíveis – isto é, ela Mesma, uma Outra.

No contexto antropogênico, esse encontro assume aqueles traços colonialistas quando o Outro passa a ser produto daquela máquina-antropológica: o imperialismo de uma concepção transcendental de humanidade (*he*) que violenta não só a vida, como também o corpo (*it*), excluindo da possibilidade de mundo tudo/todos aquilo/aqueles que, ao contrário dela, utilizam a corporeidade/materialidade enquanto critério

de humanidade. Isto quer dizer que, para uma antropogênese posta pela ontologia fundamental ocidental, os povos fora deste paradigma filosófico, como os ameríndios, estariam relegados à pobreza ou até mesmo carência de mundo, tendo as suas respectivas cosmologias reduzidas ao status de magia e religião e ao tom pejorativo que a Modernidade lhes confere.

No entanto, a materialidade do mundo moderno permanece tão ambígua quanto a da estátua David. Como aponta Ingold (2015), a materialidade, enquanto conceito, reproduz essa dualidade, sem contestá-la. No entanto, a partir de um paradigma anímico, “no mundo dos materiais, os humanos figuram tanto no contexto das pedras quanto as pedras figuram nos contextos dos humanos” (Ingold, 2015, p. 67).

Como na ambiguidade representada pelo David (a estátua?), na ontologia fundamental o ser humano tem um estatuto duplo, considerando que somos parte de um mesmo *continuum* material – físico-químico – que atravessa o universo, mas que possuímos ainda uma qualidade suplementar que nos distingue dos demais seres (mundaneidade). Essa ambiguidade oferece ao homem um estatuto de excentricidade e diferença em relação a todo o resto do mundo – ou dos mundos –, refletindo a clássica descontinuidade qualitativa de um dos binômios que sustenta o pensamento moderno: natureza-cultura. Neste sentido, o esforço ocidental para pensar outros mundos se reflete nas diferenças culturais, ou em uma espécie de *multiculturalismo*, isto é: “a implicação mútua entre unicidade da natureza e a multiplicidade das culturas” (Viveiros de Castro, 2009, p. 43).

Por outro lado, provocando um jogo de contrastes a partir da noção de Perspectivismo Ameríndio – termo cunhado por Eduardo Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (2005) que representa um esforço teórico de buscar uma compreensão de um pensamento que só existe na pluralidade da prática de povos nativos americanos –, temos que, nos mundos ameríndios, o homem não difere dos outros seres, a não ser pela diferença intrínseca a cada grupo. Ou seja, o fator de excentricidade humana é substituído por um *princípio anímico*, em que o substrato de todos os seres vivos não é a materialidade, mas o fator humanidade. Esse princípio anímico é baseado na clássica definição de animismo de Tylor, que o categorizou enquanto uma crença infantil dos povos primitivos de que todos os seres possuem uma alma/fantasma. O animismo é, também, para o clássico autor evolucionista, na busca por uma definição mínima de religião, “a doutrina que forma as bases da Filosofia da Religião, desde os selvagens até os homens civilizados” (Tylor, 1920, p. 418). Embora revisitado, em um exercício de superação do evolucionismo contido na teoria original, a premissa que guia esse “novo animismo” permanece a mesma: a condição de ser gente (humanidade/subjetividade), no pensamento indígena, é compartilhada por todos os seres.

Philippe Descola (2016) nos apresenta uma breve discussão sobre a *virada ontológica* que as metafísicas ameríndias são capazes de realizar. Sua vivência entre os achuar, povo indígena que habita a região amazônica, lhe colocou diante de um fato curioso: quando utilizou para com os indígenas a expressão “seres da natureza”, esta expressão simplesmente não lhes fez sentido:

[o]s seres que são concebidos e tratados como pessoas, que têm pensamentos, sentimentos, desejos e instituições em tudo parecidos com os humanos, não são mais seres naturais. O achuar desconhecem essas distinções, que me [para Descola] pareciam

tão evidentes, entre os humanos e não humanos [...]. Em outras palavras, meu senso comum não tinha nada a ver com o deles. Quando observávamos as plantas e os animais, não víamos a mesma coisa (Descola, 2016, p. 14).

Descola percebe que a ontologia desses grupos indígenas difere da ontologia fundamental ao prestar subjetividade ao que, para esta última, está o âmbito do objeto; em nosso contexto, ao prestar mundaneidade ao que, para a ontologia fundamental, é pobre ou carente de mundo. Em suma, a perspectiva ameríndia é *anímica*, acessada através do xamã.

Definido enquanto “técnica arcaica de êxtase” (Eliade, 1998), o termo xamanismo tem figurado desde então nos grandes manuais de História das Religiões e de Religião Comparada. O xamã descrito por Eliade possui um importante papel político e social junto ao seu grupo, pois direciona as caças e as guerras e protege todo o grupo dos ataques malignos de doenças e inimigos visíveis e invisíveis. No entanto, ele se destaca sobretudo por sua capacidade de lidar com o sobrenatural. Embora a origem da palavra siberiana *saman*, que dá origem ao termo xamanismo, seja controversa, há consenso de seu sentido etimológico se remeta à noção de conhecimento: “O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento” (Viveiros de Castro 2018, p. 50). A palavra xamã tem seu sinônimo equivalente no tupi-guarani na palavra pajé e, neste sentido, as palavras pajelança e xamanismo, embora possam não se referir exatamente às mesmas operações tradicionais, dada a enorme variabilidade dentro dos diferentes contextos indígenas, se referem a um mesmo modo de conhecer o mundo, aqui tratado como xamanismo¹. Em busca deste mundo que se conhece e, da forma como se conhece, Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002 e 2018) se debruçou sobre o tema da xamanismo amazônico procurando sistematizar o pensamento que perpassa as práticas e vivências nos mundos xamânicos. Mais do que curandeiros, sacerdotes ou feiticeiros, os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo entre as diferentes espécies.

No contexto desta discussão, Viveiros de Castro (2002) faz um apanhado das implicações dessa abordagem de Descola, que, por sua vez, enquadra o animismo como sendo um dos três modos de articulação da objetivação da natureza, figurando entre o totemismo e o naturalismo. O animismo identificado por Descola postula o caráter social das relações humanas e não humanas; isto é, que o intervalo entre a natureza e a cultura é, ele mesmo, social (Viveiros de Castro, 2002). Com isso, ainda que Descola insira na discussão uma certa economia da corporeidade, Viveiros de Castro (2002) questiona se esta economia ainda não seria lida sob uma chave antropocêntrica/antropogênica ao promover uma redução dos elementos naturais através da extensão de uma humanidade ideal, apenas fantasiada e ocultada pela diversidade dos corpos. Pois, desse modo, esse tipo de animismo estaria restrito a uma espécie de ontologia fundamental que, ainda que levasse em consideração a plasticidade corpórea, assumiria a corporeidade como

1 Diante da equivalência semântica entre xamã e pajé para a discussão aqui levantada, optamos pela escolha dos termos xamã e xamanismo ao longo do presente texto, por refletirem melhor a bibliografia que aqui articulamos, que inclui a própria autodenominação de Davi Kopenawa (2015) em seu livro “A queda do céu”, referência central para o artigo.

uma representação projetiva de uma humanidade. Isto é, os elementos naturais, agora subjetivos, seriam sujeitos porque dotados de humanidade – humanos disfarçados. O corpo ainda seria um ruído paralelo para a expressão da humanidade.

Essa desconfiança faz Viveiros de Castro (2002, 2009) levar o animismo ao seu limite e questionar o próprio conceito de humanidade que o coloca. Com base no perspectivismo ameríndio, a *virada ontológica* se efetiva no fato de que, para os ameríndios, o que chamaríamos de animais, por exemplo, não são sujeitos porque humanos, mas são humanos porque sujeitos, isto é, “a cultura é a natureza mesma do sujeito” (2002).

Daí desdobra-se que, enquanto o ideal de conhecimento Moderno subentende a redução do mundo a processos-objeto, em um exercício que Viveiros de Castro apelidará de “desanimismo”, o conhecimento nos mundos indígenas é movido por um outro ideal epistemológico, anímico: “é preciso saber personificar, pois é preciso personificar para saber” (Viveiros de Castro, 2009, p. 52). Na ontologia anímica, a diferença de mundos não se encontra no fator humanidade (cultura), mas na materialidade dos corpos (natureza), refletindo então um *multinaturalismo*.

A contraposição entre o *multiculturalismo* ocidental e o *multinaturalismo* ameríndio pode ser ilustrada com a anedota de Levi-Strauss acerca da dúvida que tiveram os colonizadores espanhóis diante da humanidade ou animalidade dos povos indígenas: a pergunta que os guiava era se os índios possuíam ou não Espírito/Alma (“os índios são homens ou animais?”), isto é, se aqueles corpos eram dotados de humanidade. Se não o fossem, era preciso que essa humanidade lhes fosse ensinada à guisa de salvação em relação à “primitividade”, à “animalidade” ou à “corporeidade” que os condenava (Viveiros de Castro, 1996). A evidência de que os povos indígenas possuíam (possuem) seus próprios paradigmas filosóficos se coloca, por sua vez, pela dúvida que eles também tiveram ao encontrar os navegantes que aqui aportaram: a pergunta que os guiava, por sua vez, era se os europeus possuíam ou não corpo (“os europeus são homens ou espíritos?”), isto é, se aqueles Espíritos/Almas eram dotados de humanidade – agora não mais uma humanidade antropogênica, mas uma humanidade *antropofágica*. E assim testaram, das mais diversas formas, a materialidade do corpo europeu.

Do corpo à humanidade: o xamã David

A humanidade antropofágica ameríndia delata que a ontologia anímica opera, ao contrário da ontologia fundamental, pela implicação mútua de “uma unicidade do espírito e uma diversidade dos corpos” (Viveiros de Castro, 1996). É o corpo quem coloca a humanidade em relação, de modo que, para acessar o outro enquanto homem, é necessário assimilar a subjetividade do seu corpo, em um exercício antropofágico.

Isso é o que os etnólogos da Amazônia chamam de “perspectivismo”: a ideia de que todos os habitantes do cosmos são gente em seu próprio departamento, ocupantes potenciais da posição dêitica de “primeira pessoa” ou “sujeito” do discurso cosmológico. Nada mais distante do que um mundo edênico, diga-se de passagem: as relações interespecíficas são marcadas por uma disputa perpétua em torno dessa posição pronominal de sujeito, que não pode ser ocupada simultaneamente por duas espécies distintas; por isso, ela é comumente esquematizada em termos da polaridade predador/presa. A “agência”, no sentido de *agency* ou autodeterminação, é, acima de tudo, essa capacidade

de predação, a “intencionalidade predatória”, como escrevem alguns etnógrafos. A vida é roubo, e o ser é devoração” (Viveiros de Castro, 2011, p. 355).

No perspectivismo ameríndio, a humanidade deixa de ser uma substância (*ousia*) transcendental, ou um fundamento ontológico, para adquirir potencialidades cuja multiplicidade de relações ontológicas (agora no plural) são ditadas pela pluralidade dos corpos, isto é, pelos diversos pontos de vista (perspectivas) que estes corpos possibilitam (Viveiros de Castro, 2009). Nesse contexto, quando falamos de *homem*, passamos a nos referir, aqui, apenas à especificidade da perspectiva de um determinado corpo (*Homo sapiens*), sem que a humanidade lhe seja um atributo particular substancial (como era para o ser-aí/*he*), uma vez que, para os ameríndios, os demais corpos multiespecíficos são detentores de *humanidade*, isto é, de perspectivas que, agora, adquirem uma conotação relacional. Tomando de empréstimo o já clássico exemplo de Viveiros de Castro: para os ameríndios, os jaguares se veem assim como os homens se veem; ou seja, o jaguar é humano para o jaguar (“todos os seres são gente”). A diferença corpórea entre eles, no entanto, impede que os jaguares enxerguem os homens enquanto homens – eles os enxergam enquanto queixadas (porcos-do-mato), já que são suas caças. Os queixadas, por sua vez, se enxergam enquanto gente e enxergam os homens enquanto jaguares, já que são eles os seus caçadores. Em suma, a ontologia anímica é relacional e fragmentada em ontologias potenciais que dependem do corpo que determina os pontos de vista – perspectivas – e, conseqüentemente, a organização de suas relações. Os mundos são abertos pela corporeidade, dado que o corpo passa a ser o fator que coloca a pluralidade de ontologias em relação: o que para o homem é sangue, para o jaguar é cauim (cerveja). O que para o homem é lama, para o queixada é a sua festa.

A virada ontológica provocada pelo Perspectivismo Ameríndio, longe de recair em um subjetivismo ou em um relativismo cultural, ao conferir mundos abertos pela pluralidade dos corpos, delata que todos os seres veem o mundo da mesma maneira: o que muda é o mundo que eles veem (Viveiros de Castro, 2002)².

A partir disto, decorre que a variável metafísica deixa de ser a pluralidade das epistemologias que remontam a uma a ontologia única fundamental (*multiculturalismo*). A constante metafísica é posta, agora, por *uma* epistemologia que relaciona a pluralidade das, então, ontologias (*multinaturalismo*). Isso quer dizer que, para os ameríndios, os mundos (ontologias) abertos pelos diferentes corpos têm as suas respectivas organizações montadas de acordo com uma mesma narrativa epistemológica. Para ilustrar a questão, poderíamos dizer que, para os ameríndios, os jaguares também tomam cerveja (*cauim*), mas a cerveja, para eles, é o que para os ameríndios seria sangue. Os queixadas também tomam banho, mas a banheira deles é o que para os ameríndios seria um lamaçal sujo.

2 Existe a crítica de que a virada ontológica que o perspectivismo ameríndio performa, do *multiculturalismo* ao *multinaturalismo*, não traria nenhuma contribuição que, de fato, possa lhe conferir tal status, porque esta “virada” ainda operaria dentro dos paradigmas de uma ontologia fundamental. Mas, muitas dessas críticas, como por exemplo a de Gad et al. (2015), leem o *multiculturalismo* com as lentes de um relativismo, enquanto que, se o animismo que o fundamenta for levado em consideração, percebe-se que a tônica relacional que o perspectivismo coloca reside menos na variação da perspectiva pelo ponto de vista do que pela epistemologia que, agora, dita as possibilidades antropofágicas das relações. O ser-em-si ontológico dá lugar à relação-entre-si epistemológica.

Ou, para levar as suas implicações ao estranhamento ocidental, poderíamos reformular esses exemplos da seguinte maneira: os homens também tomam sangue, mas o sangue, para eles, é o que para os jaguares seria cerveja; os homens também se banham, mas o lamaçal deles é o que, para os queixadas, seria água.

Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos há um plano intermediário que é o corpo, origem das perspectivas. A corporeidade passa a ser, então, um “feixe de afecções” a abrir os seus respectivos mundos, de modo que o *he* é justamente *he* porque *it*, e não mais apesar do *it*. Viveiros de Castro (1996, 2002, 2009), inclusive, atenta e analisa a relevância da questão pronominal para a inversão desta ontologia fundamental. Por hora, basta indicarmos que, se a cisão entre *helit* que, como vimos com Agamben, é um conflito que se passa no interior do homem moderno (David – a escultura?), para o perspectivismo ameríndio, este conflito se dará, necessariamente, “por um ponto de vista exterior”, isto é, pela inter-relação dos corpos que disputam a ambivalência que as suas respectivas ontologias prestam aos mundos em disputa. O corpo, quando abre o mundo, está à mercê da invasão dos mundos de outros corpos. Ou seja, assim como o *cauim* se coloca nessa ambivalência de ser *cauim*/sangue ou sangue/*cauim*, dependendo da perspectiva que se relaciona com ele (homem ou jaguar), o próprio homem será posto em xeque neste paradigma relacional: o homem, para o jaguar, será um preá; o homem, para o preá, será um jaguar. Isso quer dizer que todos os corpos residem, nesse exemplo, na ambiguidade de serem preá/homem/jaguar, por conta da humanidade que compartilham. Note-se: o que está em jogo não mais é uma substância humana (*he*) apesar de uma corporeidade (*it*), mas a relação aberta pela relação entre os corpos humanos (*helit*). Em suma, embora todos os corpos sejam humanos, não são humanos ao mesmo tempo. Ao operar sobre uma pluralidade ontológica, o perspectivismo ameríndio pressupõe uma *extramundandade* como o campo relacional deste conflito (Valentim, 2018).

Para a ontologia fundamental, o sujeito (*he*) está fechado no seu mundo aberto só para si, de modo que, como vimos, qualquer atividade extramundana deverá ser enquadrada como religiosa. Todo tipo de conhecimento (epistemologias) está restrito ao interior do único mundo humano possível (ontologia fundamental). Mas, se, para o perspectivismo ameríndio, as coisas se invertem, a tensão entre os mundos (ontologias) deve se dar, agora, por via da *extramundana* e a epistemologia adquire, portanto, um teor simultaneamente *antropofágico*: dado que ainda que todos sejam humanos, ninguém possa sê-lo simultaneamente, a ambivalência *helit* de cada perspectiva corpórea deve se colocar sobre a outra; para efetivar a sua humanidade, um corpo deve “devorar” a humanidade do outro corpo. Deste modo, se um jaguar – homem entre os jaguares – chama um índio por *ele*, isso quer dizer que, para o índio, ele mesmo virou um jaguar entre os jaguares. Mas, se um índio é visto como presa pelos jaguares – que são homens entre os jaguares – este índio é convertido em queixada. Se um índio vê um jaguar enquanto índio, o animal passa a ser sua gente. O teor relacional dessas ontologias é, portanto, um jogo de perspectivas que estão em constante conflito antropofágico: afirmar a própria perspectiva corpórea é devorar a perspectiva dos outros que, entre si, se veem como gente.

Em meio a essa outra qualidade de combate que, como vimos, agora se passa fora das ontologias, neste entre-espço *extramundano* – isto é, nesta exterioridade que para

um conceito *antropogênico* seria relegado ao âmbito do religioso – é que se colocará a epistemologia ameríndia. O conhecimento ameríndio do mundo se dá justamente nos entre-termos desta *extramundandade* que, por sua vez, o David (sim, a escultura!) não é mais capaz de abarcar enquanto paradigma metafísico encerrado à uma exclusividade do *combate* com/na/pela humanidade (*he*) do seu único mundo, em uma *antropogênese* transcendental posta apesar do corpo (*it*). Para a inversão metafísica que o perspectivismo ameríndio performa, precisaríamos de um outro paradigma, um outro Davi (não, não mais a escultura), mas um Davi (*he*) que, ao invés de ter que vencer um *combate* interno contra a própria condição (*it*), estabelece uma relação de diplomacia das/nas/pelas corporeidades em conflito, impedindo que o perspectivismo, inclusive, se torne um relativismo; um Davi (*he/it*) que seja capaz de operar nos entre-espacos de uma epistemologia *extramundana* abertos pela pluralidade dos corpos (ontologias); e, por isso, um Davi que seja capaz de devorar uma concepção de religião, prestando uma ambiguidade relacional a este conceito como às demais categorias (*he/it*, homem/animal, conhecimento/religião), atribuindo-lhe um teor *antropofágico*; precisamos trabalhar com um Davi (não, não mais um David e-laborado) que, no espaço desta filosofia outra que se coloca pela *extramundandade*, emergja como a possibilidade de um filósofo outro; precisamos aprender com um Davi (não, não mais a escultura) que nos acuse, a nós, Ocidentais, que se classificarmos o conhecimento praticado pelo outro como uma categoria religiosa, o nosso próprio conhecimento – herança direta de uma metafísica clássica que ainda se faz teologia – também poderia ser uma religião se visto, ouvido, descrito pelos olhos, ouvidos e palavras do outro. Mas, mas para isso, precisamos ver e ouvir a fala de um outro Davi, não mais a escultura que desvela uma humanidade *desanimada* pela sua corporeidade, mas um Davi xamã, envolto em um mundo de corpos absolutamente *animados/antímicos*.

Em 2015 é lançado, no Brasil, cinco anos após o seu primeiro lançamento na França, o livro, *A queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*, escrito por Davi Kopenawa, o xamã yanomami em questão, e o antropólogo Bruce Albert. O livro de mais de setecentas “peles de papel” é composto de várias camadas – autobiográfica, etnográfica, cosmológica – em uma forma “que os brancos possam escutar”, dado que “quando essas antigas palavras apenas saem de nossas bocas [da boca dos ameríndios], eles [os brancos] não as entendem direito e as esquecem logo.” Ali é apresentado a nós, por “desenhos de palavra”, a perspectiva ameríndia sob a qualidade de uma voz xamânica, escrita em primeira pessoa:

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte. O mesmo ocorre com as palavras dos espíritos *xapiri*, que também são muito antigas. Mas voltam a ser novas sempre que eles vêm de novo dançar para um jovem xamã, e assim tem sido há muito tempo, sem fim. Nossos xamãs mais antigos nos dizem: “Agora é sua vez de responder ao chamado dos espíritos. Se pararem de fazê-lo, ficarão ignorantes. Perderão seu pensamento e por mais que tentem chamar a imagem de Teosi [Deus] para arrancar seus filhos dos seres maléficis, não conseguirão” (Kopenawa; Albert, 2017, p. 75).

Em um contexto onde o par dicotômico entre humanidade (*he*) e não humanidade (*it*) deixa de ser estrutural, tudo precisa ser vislumbrado a partir do aspecto relacional dos corpos enquanto perspectivas em disputa (*he/it*, *it/he*). Davi Kopenawa nos diz: “Embora sejamos humanos, eles [os animais] nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso, acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuimos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo” (Kopenawa; Albert, 2017, p. 473).

Como uma espécie de diplomata dessa economia da corporeidade, o xamã, adquirindo o conhecimento sobre a trama de relações entre os mundos, consegue transitar através da epistemologia (*extramundanidade*) que delata nexos comuns de humanidade aos diferentes corpos (ontologias). Isto quer dizer que, justamente por reconhecer e dominar a ambiguidade de seu status ontológico, o xamã, enquanto homem/porco, ou homem/espírito, ou homem/onça, e vice-versa, detém “a capacidade de ‘mudar’ de olhos, ouvidos e palavras para ver, ouvir e falar com os donos das outras gentes, ou ainda, a ‘capacidade de perspectivar a si mesmo” (Valentim, 2018, p. 196); em suma, o xamã consegue transitar pelas corporeidades que estruturam e abrem os mundos.

Conclusão

Ao nos lançarmos na tarefa de expor alguns limites da noção de humanidade baseada na ontologia fundamental, a partir de uma proposta de descolonização do pensamento ocidental – e como esta noção pode interferir nos estudos da religião –, procuramos trazer para a discussão o pensamento ameríndio como contraponto e base para uma ontologia anímica, a partir da noção de xamanismo, especificamente do olhar de um xamã, Davi Kopenawa, em um exercício provocativo para (re)pensar e (re)elaborar o olhar mesmo da ciência da religião sobre estes mundos outros. Observa-se que, aqui, o xamã apresenta-se, portanto, como uma categoria qualitativamente diferente do sacerdote de um contexto antropogênico. Primeiro, porque, enquanto este se coloca no papel de mediador com o sobrenatural, ou seja, embora se comunique com o que está fora de seu mundo e jamais seja capaz de sair da exclusividade reflexiva de sua própria humanidade, o xamã faz da *sobrenatureza* o próprio meio de ação enquanto conhecimento (as humanidades enquanto destinação). Isso quer dizer que o xamã não é mais um mediador, dado que ele é o próprio agente capaz de se “perspectivar” para fora de sua de seu mundo, de sua ontologia, do seu corpo, em direção à outros mundos, outras ontologias, outros corpos (Viveiros de Castro, 2018, p. 171; Valentim, 2018, p. 177). Indo ao encontro das perspectivas ontológicas postas pelas demais corporeidades, o xamã, ao contrário do sacerdote, não opera sob o signo do religioso, sob uma concepção de religião que classicamente tem sido tratada pela ciência da religião, mas sob o signo de um *cogito canibal*, no qual “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (Viveiros de Castro, 2002, p. 358), uma vez que assumir a perspectiva de outro corpo é consumir a sua respectiva qualidade humana pelo fato de conhecer a ordenação ontológica que ela presta ao seu respectivo mundo e, inclusive, à sua gente. Conhecer, aqui, é devorar a perspectiva humana posta pelo outro enquanto corpo.

Nós também, 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 nós. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles; por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (Kopenawa; Albert, 2015, pp. 117-118).

No que tange ao *cogito canibal*, o equivalente antropogênico de conhecer a realidade, torna-se conhecer as realidades, isto é, a relação antropofágica que elas detêm entre si. O xamã – e cada espécie possui seus respectivos xamãs (Viveiros de Castro, 2018, p. 171) – será este outro tipo de filósofo que não mais transita pelas epistemologias, mas pelas ontologias, e adquire uma função diplomática porque é capaz de estabelecer a comunicação entre elas, operando no denominador epistemológico *extramundano* comum a todas as perspectivas abertas pelas multiplicidades corpóreas e em relação mútua.

A humanidade desse Davi, o detentor do paradigma metafísico ameríndio, jamais poderia ser representada por uma escultura, porque o seu corpo não pode implicar sua própria superação a uma substância transcendental, mas é justamente o fator que o coloca em relação às demais corporeidades, estabelecendo, inclusive as próprias relações: abertura que acusa a ambivalência que ver é ser visto. Se a escultura de Michelangelo desvela o *combate* interno que a humanidade do homem (enquanto único *mundo*) estabelece com a sua própria corporeidade (*terra*) – *he vs it* –, Davi Kopenawa, por sua vez, se coloca como diplomata do combate externo que a humanidade de cada corpo (*mundos*) estabelece em relação à do outro (*he/it vs it/he*).

O Perspectivismo Ameríndio provocaria e contribuiria com um teor *antropofágico* ao conceito antropogênico de Religião principalmente ao (i) esvaziá-lo substancialmente com a virada ontológica que realiza, conferindo-lhe um teor relacional, definindo-o de acordo com a perspectiva que devora, ou pela qual é devorado. Isso quer dizer que, como todas as demais categorias ambivalentes do perspectivismo, cerveja/sangue, por exemplo, (ii) o que a Religião seria nos termos antropogênicos, agora, é incorporada pela antropofagia do par relacional religião/conhecimento; isto é, o que o Ocidente classifica como religião, pode, na verdade, denotar o conhecimento do outro, se visto pelo outro – o que indicaria que a metafísica que determina os vieses epistemológicos ocidentais poderia ser vista, pelos ameríndios, pelo jaguar ou pelo queixada, ou qualquer uma das múltiplas perspectivas abertas pela pluralidade dos corpos, como religião. É importante que se note que o perspectivismo não implica uma síntese hegeliana, como se um conceito antropofágico de religião fosse, na verdade, um terceiro termo dialético entre religião e conhecimento, mas, no lugar de harmonia, o perspectivismo traz para esta relação uma tensão constante, pautada pela violência que significa capturar o ponto de vista do outro, ou seja, devorá-lo. O perspectivismo postula precisamente a impossibilidade de que estes dois termos sejam aplicados simultaneamente à mesma categoria. Ao contrário do que se possa pensar, no entanto, não haveria aqui uma inversão dos estatutos envolvidos no binômio, uma vez que estes não se definiriam por si mesmos, mas na relação com o outro (religião ou conhecimento) que o devora. Digno de detalhe, (iii) ainda que ambas as concepções, antropogênica e antropofágica, pareçam operar com a dimensão extramundana, o que a primeira realiza é uma mediação

“religiosa” para além do corpo, sobre-o-natural, ainda que de dentro do único mundo humano existente, enquanto que a segunda seria a saída para outros mundos existentes, colocando a *sobrenatureza* como interstício de ação epistemológica, isto é, de um *cogito canibal* em relação aos mundos outros. (iv) Neste último caso, sendo a corporeidade aquilo que abre os mundos e os coloca em relação antropofágica, a pedregosidade do David poderia ser pensada e compreendida para além da relação entre meio e substância, ou materialidade e pedregosidade da escultura. Ao se pensar a relação entre o artista e a obra seria ainda possível perguntar, em última análise: quem esculpiu quem? Neste sentido, tendo percorrido este caminho entre as duas concepções de humanidade expressa em dois diferentes Davi(d)s – ou em dois diferentes mundos, duas diferentes formas de ser pedra – aquele primeiro problema de subjetivação e personificação da pedra prestada ao David, expressa pela pergunta enunciada no início deste texto, já não parece tão absurdo, uma vez que para o nosso outro Davi, a corporeidade da pedra é, por premissa, subjetiva.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. O Aberto: o homem e o animal. Tradução de Pedro Mendes. 2ed revista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

COONIN, Arnold Victor. How the Giant of Florence Became the Michelangelo's David. In: BOURNE, Molly; COONIN, Arnold Victor. (eds). Encountering the Renaissance: celebrating Gary M. Radke and 50 years of the Syracuse University Graduate Program in Renaissance Art. WAPACC Organization, 2016, pp. 115-124.

DESCARTES, René. Meditações Sobre a Filosofia Primeira. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP, 2004.

DESCOLA, Philippe. Outras Naturezas, Outras Culturas. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora34, 2016.

ELIADE, Mircea. O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. Trad. Beatriz Perrone Moisés e Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GAD, Christopher; JENSEN, Casper Bruun; WINTHEREIK, Brit Ross. Practical Ontology: worlds in STS and anthropology. NatureCulture. v. 3, Osaka, p.67-86, 2015

HEIDEGGER, Martin. A Origem da Obra de Arte (1935/36). In: HEIDEGGER, M. Caminhos de Floresta. Tradução coordenada por Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

HEIDEGGER, Martin. Carta Sobre o Humanismo. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2ed. São Paulo: Centauro Editora, 2010.

INGOLD, Tim. Estar Vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição; Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve?* Petrópolis: Vozes, 2019.

KANT, Emmanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. *A queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LIMA, Tânia Stolze, *Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e a perspectiva*, São Paulo, UNESP, 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

TYLOR, Edward. *Primitive Culture*. vol 1. New York: Putnam's Son, 1920.

VALENTIM, Marco Antônio. *Extramundandade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. Vol. 2, no.2. Rio de Janeiro, 1996, pp. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena*. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O intempestivo, ainda*. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac&Naify, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu; N-1 edições, 2018.

Recebido: 14 de janeiro de 2020.

Aprovado: 26 de maio de 2020.