

O perspectivismo (ameríndio) não é um humanismo (Amerindian) perspectivism is not a humanism

Alisson Ramos de Souza
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Resumo

O perspectivismo ameríndio – conceito cunhado por Viveiros de Castro – traduz a ideia, comum a alguns povos amazônicos, de que todos os animais não-humanos foram outrora e/ou ainda são animais-humanos; aliás, não apenas os animais são “virtualmente” humanos, mas, igualmente, espíritos, fenômenos meteorológicos, árvores e montanhas etc. Sendo, portanto, a humanidade a condição comum partilhada por todos os entes. Nesse sentido, o presente artigo visa situar essa noção para além dos contornos do humanismo, na medida em que o perspectivismo ameríndio se pretende um pensamento que rompe com a tradição metafísica humanista. Para isso, empregaremos como instrumental teórico a filosofia de Gilles Deleuze, referência explícita de Viveiros de Castro.

Palavras-chave: Multinaturalismo. Humanismo. Deleuze.

Abstract

Amerindian perspectivism – a concept incised by Viveiros de Castro – translates the idea, common to some Amazonian peoples, that all non-human animals were once and/or still are human-animals; indeed, not only are animals “virtually” human, but also spirits, meteorological phenomena, trees and mountains, etc. Therefore, humanity is the common condition shared by all beings. In this sense, this paper aims to place this notion beyond the contours of humanism, insofar as Amerindian perspectivism intends to be a thought that breaks with the humanist metaphysical tradition. For this, we will use the philosophy of Gilles Deleuze as a theoretical instrument, an explicit reference to Viveiros de Castro.

Keywords: Multinaturalism. Humanism. Deleuze.

Informações do artigo

Submetido em 27/02/2023

Aprovado em 27/04/2023

Publicado em 12/05/2023.



<https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2023.v23n2.p102-119>



Esta obra está licenciada sob uma licença
[Creative Commons CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Como ser citado (modelo ABNT)

SOUZA, Alisson Ramos. O perspectivismo (ameríndio) não é um humanismo. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 23, n. 2, p. 102-119, maio/ago. 2023.

1 INTRODUÇÃO

À primeira vista, poderíamos estar inclinados a ver no perspectivismo ameríndio um humanismo senão radical, ao menos, generalizado, uma vez que ele sugere que todos os animais não-humanos são ou foram animais-humanos. Porém, é apenas à primeira vista que o perspectivismo é um humanismo – o que será desenvolvido mais pormenorizadamente ao longo do texto. Poder-se-ia objetar que não há mal algum em conceder ao perspectivismo um teor humanista, ainda mais quando depor contra o humanismo tornou-se quase um lugar-comum filosófico, sobretudo, a partir do estruturalismo e pós-estruturalismo grassados no século passado. Um anti-humanismo, deve-se dizer, que quando muito sugere uma ideia apocalíptica, um *slogan* da alta sociedade intelectual ou uma manifestação de gosto que se impõe com a tirania da última moda, conforme o diagnóstico de Lévinas (1972). Ora, se se pretende que o perspectivismo não é um humanismo, também não é no sentido heideggeriano, sobretudo, quando o filósofo alemão dizia que era necessário pensar “contra humanismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta” (HEIDEGGER, 2005, p. 33). Aliás, o anti-humanismo heideggeriano é altamente suspeito, na medida em que ainda dá um mundo ao homem e reduz o animal ao mero ambiente. Em contraste, a despeito de afirmar que animais não-humanos foram outrora animais humanos, isto é, que onde quer que se lance o olhar haverá “potencialmente” humanos, o perspectivismo é profundamente não-humanista. É porque para o perspectivismo não há nem natureza humana, nem realidade humana: a humanidade é tão-somente um ponto de vista, isto é, uma perspectiva. Com efeito, “ali onde toda coisa é humana, o humano é ‘toda uma outra coisa’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 54). A essência do homem, se ela há, não vai mais consistir em um suplemento, por exemplo, a razão¹; ao contrário, “os animais são humanos que perderam alguma coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007b, p. 94). E essa coisa certamente não é a razão.

Para os ocidentais, todos os humanos compartilham um fundo de animalidade: a humanidade é de árdua conquista, devendo passar pela

¹ “A essência do homem, no entanto, consiste em ele ser mais do que simples homem, na medida em que este é representado como o ser vivo racional” (HEIDEGGER, 2005, p. 51).

aquisição progressiva da cultura. Isso serviu como justificativa para toda sorte de colonialismo que foi experimentado ao longo da história, afinal alguns humanos, principalmente os europeus, são mais humanos do que os outros humanos. Para a cosmologia ameríndia, inversamente, todos os animais compartilham uma humanidade de fundo; noutras palavras, o homem não é um ex-animal, ao contrário, os animais são ex-humanos. Todavia, a humanidade não é algo que foi ultrapassada ou recalcada, na verdade, ela permanece implicada, isto é, permanece de maneira potencial². O humano está no fundo, e não no fim. Dito de outro modo, a humanidade não é algo que se conquista, antes, é algo de que os não-humanos se desviam, visto que eles já são humanos. Para Viveiros de Castro:

Não se trata portanto de, por recusar a questão “O que é [o próprio de] o Homem?”, estar-se sugerindo que o “Homem” não tem uma essência, ou que sua existência precede sua essência, que o ser do homem é a liberdade e a indeterminação e por aí afora. Trata-se de afirmar que a questão “O que é o Homem?” tornou-se, por razões históricas por demais evidentes, uma questão impossível de ser respondida sem solércia, em outras palavras, sem que se siga repetindo que o próprio do Homem é não ter nada de próprio – o que lhe daria, por feliz consequência, direitos ilimitados sobre todas as propriedades alheias (2015, p. 26-27).

Nem próprio, nem impróprio, trata-se de (re)pensar um humanismo sem horizonte de antecipação e sem ideal regulador. Nesse sentido, o que está em jogo é reduzir as fronteiras entre humanos e não-humanos. É preciso colocar a questão do humano como uma questão sempre porvir – no sentido derridiano – , ou seja, é preciso “contra os humanismos consumados ou finalizados, um ‘humanismo interminável’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 28). À inflação do humano corresponde então um não-humanismo, no limite, um anti-humanismo, posto que “se uma legião de seres outros que os humanos são ‘humanos’ – então nós os humanos não somos assim tão especiais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 375). Doravante, o humano é a coisa mais bem partilhada do mundo e, portanto, perde o seu valor e sua utilidade marginal. Ademais, se quem

² “Nós pensamos, é claro, que os humanos fomos animais e continuamos a sê-lo, por baixo da ‘roupa’ sublimadora da civilização; os índios, em troca, pensam que os animais, tendo sido humanos como nós, continuam a sê-lo, por baixo de sua roupa animal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 76).

possui um ponto de vista é o corpo³, o humano não será mais definido em função da razão (*zôon lógon échon*), mas pelos afetos de que é capaz. Já não há mais motivo para alçá-lo ao posto mais alto da *scala naturae*: todos os entes estão em paridade ontológica.

2 POR UMA IMAGEM DO PENSAMENTO SELVAGEM: A DOCTRINA DO EQUÍVOCO

“Descolonização permanente do pensamento”, assim é definida, por Viveiros de Castro (2015, p. 20), a tarefa teórico-prática da antropologia. Tal tarefa não é apenas um investimento contra a tradição antropológica, mas também contra a tradição metafísica ocidental, uma vez que ela “é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27). Era o próprio Heidegger que dizia: “todo humanismo se funda ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal metafísica” (2005, p. 20). Nesse sentido, “humanismo metafísico” ou “metafísica humanista” é quase uma proposição analítica. Essa descolonização do pensamento implica um questionamento radical do estatuto do próprio objeto da antropologia, a saber, o homem, assim como de suas noções correlatas: sujeito, consciência, Eu etc., bem como das oposições Natureza e Cultura, Indivíduo e Sociedade, entre outras. Viveiros de Castro (2015, p. 24) aposta em uma “nova antropologia do conceito que contraefetue um novo conceito de antropologia”. Talvez, mais do que uma aposta, trata-se de um convite: pensar *autrement*, isto é, “pensar ‘outramente’, pensar outra mente, pensar com outras mentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 25). Frequentemente é dito que o Outro do civilizado é o primitivo, que o Outro do antropólogo é o índio, então, tratar-se-ia então de pensar como os índios? Não. Na verdade, “não podemos pensar *como* os índios; podemos, no máximo, pensar *com* eles” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 231). Os índios são intercessores.

³ “Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379-380).

Deve-se acrescentar que a antropologia pós-estrutural é uma antropologia *menor*.⁴ Em Deleuze e Guattari, menor não designa, vale lembrar, algo de menor valor ou de pouca reputação. O modo menor desterritorializa o modo maior, fazendo este último tomar e ser tomado por uma linha de fuga. Sendo o maior o modo de existência homogêneo e constante, isto é, sempre idêntico a si mesmo, o menor, inversamente, caracteriza-se por ser um modo de existência heterogêneo e variável, quer dizer, um modo no qual a diferença é sempre diferente de si mesma, ou ainda, a diferença é sempre uma diferença intensiva. A multiplicidade, observa Viveiros de Castro (2015, p. 116), “é o modo de existência da diferença intensiva pura”. Assim, só há antropologia menor onde há também multiplicidade, uma vez que

A multiplicidade não é algo maior que um, algo como uma pluralidade ou uma unidade superior; ela é, antes, algo *menor que um*, surgindo por subtração (importância da ideia de menor, minoria, minoração em Deleuze). Toda multiplicidade se furta à coordenação extrínseca imposta por uma dimensão suplementar ($n+1$: n e seu “princípio”, n e seu “contexto” etc.); a imanência da multiplicidade é autoposição, anterioridade ao próprio contexto (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 117).

A antropologia menor recusa os modelos hegemônicos ou maiores e se propõe a levar o pensamento indígena a sério⁵. A questão que naturalmente se

⁴ Em *Kafka: por uma literatura menor*, a noção de menor serve para descrever “as condições revolucionárias de toda a literatura no seio daquela que se chama grande (ou estabelecida)” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 39). Kafka é um autor tcheco e judeu que ao escrever em alemão – a língua maior ou padrão – submete a língua a uma variação contínua, fazendo-a gaguejar. Um pouco como se Kafka fosse um estrangeiro em sua própria língua. Por isso, menor não tem o caráter depreciativo ou de menor valor, antes, “uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 35). Com efeito, é no uso que maior e menor se distinguem, pois não há, de saída, uma substância menor - a qual poderia ser definida de maneira autônoma, embora menor não seja um subsistema do maior –, mas um devir-menor, no qual se tem um devir potencial e criativo frente a um sistema homogêneo e constante. Entre maior e menor não se tem apenas uma oposição quantitativa, mas também qualitativa. Em suma, uma literatura que se caracteriza por um forte coeficiente de desterritorialização, por seu aspecto eminentemente político e, finalmente, pelo valor coletivo. Noutras palavras, “as três características da literatura menor são a desterritorialização da língua, a ligação do individual no imediato-político, o agenciamento coletivo de enunciação” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 39). *Mutatis mutandis*, pode-se dizer que uma antropologia menor é aquela que coloca a antropologia maior (ou instituída) em variação contínua, “fazendo proliferar as pequenas multiplicidades” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27).

⁵ Viveiros de Castro (2015) sustenta que “levar a sério” o pensamento indígena é uma questão, por assim dizer, impossível; tal atitude consistiria em não mais descrever, explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar este pensamento, mas, antes, não mais neutralizá-lo a partir de uma posição condescendente. O que significa não o colocar entre parênteses a fim de verificar sua racionalidade ou irracionalidade, ou – o que é pior – ver nele um sistema de crenças que deveria ser submetido aos cuidados dos juízos científicos.

impõe é seguinte: “o que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 227). Trata-se, doravante, de não mais interpretar, mas de experimentar; não mais contextualizar, mas desterritorializar; enfim, não mais racionalizar, mas, antes, fazer da razão uma lógica irracional dos movimentos aberrantes, para utilizar a feliz expressão de Lapoujade. É que pensar, lembra Deleuze é “sempre experimentar, não interpretar, mas experimentar, e a experimentação é sempre atual, o nascente o novo, o que está em vias de se fazer” (1992, p. 132). É a imagem ortodoxa do pensamento que reduz o pensamento à interpretação, ao conhecimento. Esta imagem está pautada, em última análise, “na identificação privilegiada da faculdade de pensar ao ‘sistema de julgamento’ e na redução do conhecimento ao modelo da proposição” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 73). O pensamento ameríndio, ou melhor, a imagem do pensamento ameríndio faz apelo a uma outra racionalidade, portanto, não se trata simplesmente de recusar o modelo da proposicionalidade em nome de um pensamento anti-proposicional. Trata-se de um pensamento mais predatório do que predicativo, na medida em que a dimensão predatória ou alimentar ocupa primazia no perspectivismo ameríndio. Na verdade, seria mais correto dizer que a ontologia amazônica da predação é a condição mesma do perspectivismo⁶. Viveiros de Castro reivindica para essa nova imagem a prerrogativa da equivocidade, uma vez que, segundo ele, a tradição metafísica ocidental está fundada no privilégio do unívoco, isto é, do Uno superior ao Ser. *Grosso modo*, a metafísica ocidental é incapaz de pensar o Ser sem algo que lhe sirva de modelo, um transcendente qualquer: o Bem, a Ideia, a Forma das formas, o Absoluto, o Homem etc.; motivo pelo qual Deleuze e Guattari (1995) diziam que a transcendência é a doença tipicamente europeia. Pierre Clastres já dizia que a recusa dos índios ao Estado se devia ao temor do Uno. Para Viveiros de Castro (2015, p. 87), o perspectivismo indígena deve ser entendido como

⁶ “[...] o perspectivismo raramente se aplica em extensão a todos os animais (além de englobar outros seres); ele parece incidir mais frequentemente sobre espécies como os grandes predadores e carniceiros, tais o jaguar, a sucuri, os urubus ou a harpia, bem como sobre as presas típicas dos humanos, tais o pecari, os macacos, os peixes, os veados ou a anta. Pois uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivais diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa. A ontologia amazônica da predação é um contexto pragmático e teórico altamente próprio ao perspectivismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 353).

uma doutrina do equívoco, isto é, da alteridade referencial entre conceitos homônimos; o equívoco aparece ali como o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas, e portanto como condição de possibilidade e limite da empresa antropológica (2015, p. 87).

No pensamento selvagem, não há qualquer hierarquia, mas apenas anarquias coroadas. Ele não coloca nada como superior ao ser: filosofia sem uno superior ao ser é igual a filosofia da imanência.

Em *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), Deleuze afirma que a equivocidade está estreitamente ligada à analogia e à eminência, dessa maneira, à primeira vista, a ideia de equivocidade pretendida por Viveiros de Castro parece contrariar a pretensão de Deleuze quando ele reclama um ser unívoco. Porém, a divergência entre Viveiros de Castro e Deleuze é apenas aparente, ou melhor, é mais idiomática do que ontológica. A doutrina do equívoco não incide em um antropomorfismo sutil ou inocente, segundo o qual emprestamos às outras espécies atributos que nos pertencem. A analogia, seja equivocadamente ou eminentemente, não imprime, aqui, propriedades humanas aos não-humanos. O jaguar, o urubu, os espíritos dos mortos etc. não são eminentemente humanos, isto é, eles não são produtos ou efeitos do intelecto humano, efeitos separados de sua causa. Antes, eles são imanentemente humanos, uma vez que sua humanidade está implicada ou envolvida em seus corpos atuais, entretanto, sem lá estarem explicitamente, ou seja, de forma explicada ou desenvolvida. *Essencialmente* todos são humanos, porém não *existencialmente*. A essência do modo não se confunde com sua existência, da mesma forma que o virtual não se confunde com o atual, pois a essência é intensa e a existência é extensa.

É porque o equívoco gera desentendimento, e o desentendimento, por sua vez, a inimizade. Se a filosofia do ocidente está atrelada à figura do amigo (*philia*), ou seja, aquele espírito de boa vontade e de concordância, o pensamento ameríndio está, por seu turno, atrelado ao do inimigo. Nesse sentido, o canibalismo não é proposicional, mas puramente posicional; em vez da predicação, a “predação”: A come B assim como C come D. Segundo Viveiros de Castro “o que se comia era a *relação* do inimigo com seu devorador, por outras palavras, sua *condição de inimigo*” (2015, p. 160). Não há então o inimigo em-si, mas somente um inimigo perspectivamente diferente, isto é, relacional.

Com efeito, é incorreta a concepção segundo a qual o equívoco impede a relação, na verdade, ele é aquilo que a funda e a impulsiona. É preciso acrescentar que “um equívoco não é um ‘defeito de interpretação’, no sentido de uma falta, mas um excesso de interpretação, na medida em que não percebemos que há mais de uma interpretação em jogo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 91). Por conseguinte, já não se pode mais falar em mundo real, uma vez que “o mundo real das diferentes espécies *depende* de seus pontos de vista, porque o ‘mundo em geral’ *consiste* nas diferentes espécies, é o espaço abstrato de divergência entre elas enquanto pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 92). São os conceitos de multinaturalismo e perspectivismo que dramatizam essa doutrina do equívoco. Estes conceitos estão tão intimamente ligados, que não é possível dizer perspectivismo sem dizer, ao mesmo tempo, multinaturalismo. Este último designa:

[...] um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados –, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 43).

À guisa de explicação, enquanto as cosmologias ocidentais dispõem de uma só natureza e de várias culturas, a cosmologia ameríndia dispõe de várias naturezas e de uma só cultura. Opõe-se assim à sinonímia ocidental à homonímia primitiva. Maneira de dizer que enquanto no ocidente tem-se várias maneiras de falar de uma mesma coisa, os índios possuem apenas uma maneira de falar de várias coisas. Trata-se assim de uma ontologia outra, mas, também, de uma epistemologia também outra. O ser para os ameríndios, se nos for permitido dizer, se diz em um único sentido, mas este sentido é múltiplo. Assim, uma só voz canta o clamor do Ser, para falar como Deleuze. Ora, seria incorreto, então, dizer que o perspectivismo nos leva a considerar a existência de múltiplas naturezas, pois, o multinaturalismo não é uma variedade de naturezas, “mas a naturalidade das variações, a variação *como* natureza” (VIVEIROS DE

CASTRO, 2015, p. 69)⁷. Ou, como afirma Deleuze (1991, p. 40), “todo ponto de vista é ponto de vista sobre uma variação. Não é o ponto de vista que varia com o sujeito, pelo menos em primeiro lugar; ao contrário, o ponto de vista é a condição sob a qual um eventual sujeito apreende uma variação (metamorfose) ou algo = x (anamorfose)”. No entanto, não se deve imaginar que esse algo = x seja uma coisa-em-si, isto é, algo que os humanos veem como sangue e os jaguares como cerveja. Desde o início, o que há é o sangue/cerveja. Já não é mais possível falar em sujeito nem objeto, mas, como lembra Deleuze na esteira de Whitehead, deve-se falar em um *superjéctil* e um *objéctil*. E se o perspectivismo não é um relativismo, é porque ele supõe que a epistemologia seja constante, embora a ontologia não o seja. Aos olhos de Viveiros de Castro:

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação (2002, p. 379).

Ora, numa perspectiva, diz Viveiros de Castro (2015, p. 65), “não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o *ponto de vista está no corpo*”. Cada espécie percebe, ou melhor, vê o mundo segundo os afetos de que é capaz, isto é, segundo aquilo que pode. Assim, se “os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos, [é] porque seus corpos são diferentes dos nossos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 66). E nenhum corpo é capaz da mesma coisa que o outro, nenhum corpo é afetado da mesma maneira. Nesse sentido, o corpo é entendido como um “feixe de afetos e capacidades” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 66). Ou ainda, o corpo é um feixe de luz, e cada qual vê o mundo segundo suas condições de visibilidade. Segundo Viveiros de Castro, “os animais e outros entes dotados de alma não são sujeitos porque são humanos (disfarçados), mas o contrário – eles

⁷ “Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: o *ponto de vista cria o objeto* – o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista –, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o *ponto de vista cria o sujeito*; será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 373).

são humanos porque são sujeitos (potenciais)” (2002, p. 374).⁸ A humanidade deixa de ser avaliada por sua essência ou substância última e passa a ser avaliada em termos de potência. É inútil acrescentar que um corpo não se define, aqui, pela extensão, mas pelas intensidades.⁹ O predomínio conferido ao corpo é o que faz dele o fiador dessa outra maneira de compreender o humano, porquanto é pelo corpo que as perspectivas são possíveis. A título de exemplo:

Os animais vêm da *mesma* forma que nós coisas *diversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou me referindo a diferenças de fisiologia – quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos – , mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma Figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar. O que estou chamando de *corpo*, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo* corporal (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380).

Isso equivale a dizer que o relativismo é paralítico, o perspectivismo, por outro lado, ortogonal. Ou se está em uma visão ou em outra, isto é, ou estamos no sangue ou na cerveja de milho, e cada forma de vida, para utilizar os termos de Wittgenstein, só pode “ver um aspecto”; o “patelho” é ora pato, ora coelho, nunca os dois ao mesmo tempo. Só os xamãs são capazes de fazer essa transição entre as duas formas, ou seja, só ele é capaz de entender o jaguar, visto que ele goza de uma dupla cidadania no que concerne à espécie. Esse intercâmbio interespecífico é um processo perigoso, ao mesmo tempo em que é

⁸ “Assim, as autodesignações coletivas de tipo ‘gente’ significam ‘pessoas’, não ‘membros da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas, e atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito. Tais capacidades são reificadas na alma ou espírito de que esses não-humanos são dotados. É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 372).

⁹ Dizer que o corpo se define pelas intensidades, e não pela extensão, significa dizer que há no corpo algo que excede o atual. Nesse sentido, devido à conveniência do intensivo com o virtual, pode-se dizer que um corpo intensivo – não qualificado, não empírico e não extenso – é um corpo virtual, visto que o ser da diferença é o intensivo e a intensidade.

uma diplomacia e uma cosmopolítica. Os riscos em lidar com os animais são os mesmos de quando se lida com humanos, uma vez que os animais – por serem pessoas – são dotados de intenções. O saber xamânico consiste então na personificação das não-pessoas, de modo inverso à epistemologia ocidental, a qual consiste em retirar ao máximo todos os traços intencionais em nome da objetividade. De tal modo que “um ente ou um estado de coisas que não se presta à subjetivação, ou seja, à determinação de sua relação social com aquele que conhece é xamanisticamente insignificante – é um resíduo epistêmico, um ‘fator impessoal’ resistente ao conhecimento preciso” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 51-52). Isso que não quer dizer que o xamã possua uma espécie o “exílio cósmico”, ou ainda, o “ponto de vista do olhar de Deus”; o que caracteriza seu saber é a capacidade de passar para o lado não-humano e retornar, sendo capaz de traduzir, por assim dizer, os pontos de vista, por mais incomensuráveis que eles sejam.

3 UM HUMANISMO VIRTUAL

Uma conclusão apressada poderia dizer que lá onde nós, os ocidentais, vemos a natureza, eles, os primitivos, veem a cultura; de modo que as cosmologias indígenas seriam apenas versões com os sinais trocados das nossas próprias cosmologias. Na verdade, não se trata meramente de uma inversão, há mais uma diferença de natureza do que de grau entre as cosmologias indígenas e ocidentais, na medida em que o etnocentrismo primitivo é incomensuravelmente diferente do etnocentrismo europeu, contudo, sem ser incomparável: porquanto só o incomensurável é digno de comparação. Pois, como assinala o “Incidente das Antilhas”, a incompreensão etnocêntrica dos índios em relação aos ocidentais não é a mesma incompreensão etnocêntrica dos ocidentais em relação aos índios: o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos. À guisa de ilustração:

Para os europeus, tratava-se de decidir se os outros tinham uma alma; para os índios, de saber que tipo de corpo tinham os outros. O grande diacrítico, o sítio da diferença de perspectiva para os europeus é a alma (os índios são homens ou animais?); para os índios, é o corpo (os europeus são homens ou espíritos?). Os europeus não duvidavam que os índios tivessem corpos – animais também as têm; os índios, que os europeus

tivessem almas – animais também as têm. O que os índios queriam saber era se o corpo daquelas “almas” era capaz das mesmas afecções e maneiras que os seus: se era um corpo humano ou um corpo de espírito, imputrescível e proteiforme. Em suma: o etnocentrismo europeu consiste em negar que outros corpos tenham a mesma alma; o ameríndio, em duvidar que outras almas tenham o mesmo corpo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 381).

Isso se dá porque “os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 378-379). Se nem todos os não-humanos são humanos *de fato*, eles o são *de direito*, isto é, se o jaguar, os espíritos dos mortos, o urubu, a queixada não são humanos *atualmente*, de modo *virtual*, certamente, eles o são. Portanto, nada impede, *de direito*, que todo e qualquer existente, espécie ou modo de ser possam ser uma pessoa. Aliás, *de direito* ou *de jure* não significa outra coisa que virtualmente. Assim, todos os seres, ou melhor, todos os modos de ser são virtualmente ou intensivamente pessoas. O que é colocado em questão é a própria humanidade formal: é a humanidade de fundo, comum a todo ente, que “torna problemática a humanidade de forma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 377). Pensar a diferença como forma é diferente de pensá-la como força: a primeira é extensa, a segunda, intensiva¹⁰. Haveria então, de um lado, uma humanidade extensiva – aquela que estamos acostumados – e, de outro, uma humanidade intensiva, sempre implicada na humanidade extensiva, embora ela nem sempre se manifeste. Deve-se pensar o humanismo não apenas formalmente, mas, sobretudo, em *força*. O que o perspectivismo proclama é que “todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 45-46). Os não-humanos atuais possuem uma névoa de virtualidade humana. Assim, dizer que a humanidade se torna problemática equivale a dizer que a humanidade é virtual, uma vez que o problema é essencialmente virtual. Segundo Deleuze, “quatro termos são sinônimos: atualizar, diferenciar, integrar, resolver” (1988, p. 339).

¹⁰ “Duas imagens, em suma, diferentes da diferença, uma imagem extensiva e uma imagem intensiva: a forma e a força” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 165).

Solucionar um problema não é senão atualizá-lo. Além disso, deve-se insistir no “não” dos “não-humanos”. Deleuze fala de um (não-)ser da diferença e dos problemas que, de modo algum, se confundem com o negativo. Este (não-) pode ser exemplificado pelo “*ne*” expletivo¹¹ que compõe as frases negativas no francês que, à diferença do “*pas*” forclusivo, indica “uma instância gramatical extra-proposicional” (DELEUZE, 1988, p. 326). Segundo Deleuze (1988, p. 434), “devemos dizer ao mesmo tempo que o ser é positividade plena e afirmação pura, mas que há o (não)-ser, que é o ser do problemático, o ser dos problemas e das questões, mas de modo algum o ser do negativo”. Nesse sentido, o (não-)humano não é senão um humanismo problemático, o qual jamais se resolve de uma vez por todas. Afinal, um problema não se define por seus casos de solução.

O virtual, como nota Zourabichvili (1996, p. 89-90), não é um segundo mundo, porquanto ele não existe fora dos corpos. O virtual também não é um conjunto de possíveis, “mas aquilo que os corpos implicam, aquilo no qual os corpos são a atualização”. Não apenas a humanidade é virtual, mas também os pontos de vista, haja vista que humanos e não-humanos veem o mundo como os humanos o veem. Sabe-se de fato que aquilo que para os humanos é sangue é de direito a cerveja do jaguar. Mas, o direito só se torna fato quando o humano deixa de ser humano, quando se torna animal, quando devém-jaguar. Assim, “ver como humano”, nesse caso, não implica numa identidade analógica, uma relação de identidade, paradoxalmente, implica numa analogia diferencial, quer dizer, diferença de relação. Não há transferência de ponto de vista, mas, sim, interferência. Interferência significa interação, ainda que involuntária. É porque cada diferença envolve virtualmente sua distância de todas as demais, sendo que ela mesma é um conjunto de distâncias, isto é, de pontos de vista (ZOURABICHVILI, 1996, p. 85). Um único ponto de vista é já uma relação com

¹¹ “[...] por um lado, em um *NE*, que pode ser chamado “discordancial”, díspar ou diferencial, e não negativo, um *NE* problemático que deve ser escrito (não)-ser ou ?-ser; por outro lado, em um *PAS*, dito “forclusivo”, que deve ser escrito *não-ser*, mas que assinala, na proposição engendradora, apenas o resultado do processo precedente. Na verdade, não é o *NE* expletivo que apresenta um caso particular de negação pouco explicável; ao contrário, o *NE* expletivo é o sentido original, de tal modo que a negação *PAS* dele resulta, mas dele resulta, ao mesmo tempo, como uma consequência necessária e como uma ilusão inevitável. “*Ne... pas*” divide-se em *NE* problemático e *PAS* negativo, como duas instâncias que diferem por natureza, sendo que a segunda só atrai a primeira, traindo-a” (DELEUZE, 1988, p. 331).

uma infinidade de outros pontos de vista, visto que “cada diferença é então todas as outras” (ZOURABICHVILI, 1996, p. 84-85).

Destarte, seria incorreto então afirmar que só existe um ponto de vista, o humano, pois, não há homogeneidade. Os pontos de vista são indiscerníveis, mas não indistintos. E eles não podem ser apreendidos como tal – da mesma forma que a diferença pura –, uma vez que o ponto de vista anula-se em sua especificação, ou melhor, em sua especiação. Noutras palavras, o ponto de vista intensivo só se torna sensível em relação a outros pontos de vista. Na verdade, seria impossível falar de um único ponto de vista, pois, “um ponto de vista supõe originariamente um outro ponto de vista pelo menos, com o qual ele está em relação” (ZOURABICHVILI, 1996, p. 106). Ele se afirma “diferenciando-se de um outro, e esse próprio processo supõe que ele passe a um outro, ou que se torne outro” (ZOURABICHVILI, 1996, p. 107). A diferenciação não se atualiza sem mudar de natureza, por isso, é preciso que o humano deixe de ser humano para compreender seu próprio ponto de vista. É só em extensão que cada espécie é diferente da outra, visto que seus corpos são diferenciados, todavia, as verdadeiras diferenças não são extensas, mas *intensas*. Portanto, é em intensidade que todos os seres são também humanos. É porque a intensidade é primeira em relação ao extenso, ou seja, a intensidade está implicada no extenso que a explica. No entanto, não há continuidade ou semelhança entre a implicação e a explicação, entre o intenso e o extenso. O intensivo explica-se, quer dizer, atualiza-se diferenciando-se, rompendo com a semelhança do processo e com a identidade do princípio. Não há igualmente continuidade entre o indivíduo e a espécie da qual ele faz parte, mas, antes, uma disjunção inclusiva. Desse modo, ainda que a humanidade só *exista* nos humanos, ela *subsiste* e *insiste* nos não-humanos. Com efeito, a humanidade deixa de ser algo subjacente a todos os entes, mas, antes, ela se torna algo adjacente, atravessando todos.

Indo mais adiante, virtualmente ou intensivamente todos os seres convêm, porquanto todos são humanos, mas, no extenso, há divergências dos pontos de vista, diferentes perspectivas, pois, a intensidade é a diferença consigo mesma, diferença interna em “eterna” variação. Assim, o ponto de vista do homem é só uma variação, bem como o do jaguar, do urubu etc. Embora o virtual seja um complexo problemático que se atualiza em suas soluções, não se

deve esperar que as soluções encerrem os problemas, isso porque o virtual não se encerra no atual. Por essa razão, cada indivíduo pode atualizar-se em outras espécies, isto é, pode assumir outros pontos de vista. É verdade que, em condições normais, nem todos os indivíduos o podem, apenas o xamã é dotado dessa capacidade. A razão disso está no fato de que todos os agentes não-humanos veem a si mesmos como humanos, e “o modo como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens cósmicos é profundamente diferente do modo como esses seres os veem e se veem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 44). É porque todo bicho é gente, ou ainda, é porque os animais foram humanos outrora, que se deve dizer que, “*a condição original comum aos homens e animais não é a animalidade, mas a humanidade*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 60). Ao contrário da narrativa evolucionista que nos diz que progressivamente fomos deixando de ser seres naturais para nos tornarmos seres culturais, isto é, homens, o relato ameríndio conta que, no princípio, todos os animais, espíritos, rios, rochas, árvores, a lua, fenômenos meteorológicos etc., em suma, todos os não-humanos eram inicialmente humanos, ou melhor, “tendo outrora sido humanos, os animais e outros existentes cósmicos continuam a sê-lo, mesmo que de uma maneira não evidente para nós” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 60).

Por exemplo:

[...] os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais. Os animais predadores e os espíritos, por seu lado, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 44).

Tudo isso sugeriria um abismo indiferenciado, uma noite em que todos os gatos são pardos, haja vista que todo mundo é humano. Entretanto, um exame mais detalhado diria que não há indiferença, mas indiscernibilidade, ou melhor, uma zona de indiscernibilidade. Para Viveiros de Castro:

o que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanta a ideia de que os animais devem necessariamente se ver como humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa ‘no fundo’: eles têm, em outras palavras, um ‘fundo’, um ‘outro lado’; são diferentes *de si mesmos* (2015, p. 61).

Essa auto-diferença é a diferença pura, tal como pensa Deleuze, isto é, uma diferença interna, diferença consigo mesmo, diferença de diferenças, enfim, simulacro. Ademais, “Se todos os seres têm alma, nenhum deles, ninguém coincide consigo mesmo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 62). Mais do que isso, se todos os seres têm alma – quer dizer, são humanos –, ser humano não é afinal algo tão especial assim. Daí o anti-narcisismo evocado por Viveiros de Castro. Pode-se concluir, então, que não é a visão ameríndia que é narcísica – uma vez que se projeta por toda parte –, pelo contrário, é o ocidente que é narcisista, visto que julga o homem como alguém privilegiado: o protegido da criação (cristianismo), o animal racional (Aristóteles), o único animal com alma e autoconsciente (Descartes), ou ainda, o único formador de mundo (Heidegger). Segundo Viveiros de Castro (2002, p. 371):

A primeira coisa a considerar é que as palavras indígenas que se costumam traduzir por ‘ser humano’, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo ‘de verdade’, ‘realmente’, ‘genuínos’, funcionam, pragmática quando não sintaticamente, menos como *substantivos* que como *pronomes*.

Se o pensamento ocidental é o regime do Eu profundo (cartesiano, kantiano, fenomenológico), o pensamento indígena é o regime dos outros “eus”. Não que esses outros eus sejam outros do meu próprio eu. Não se trata também de uma intersubjetividade monadológica, cujo fracionamento, pretendido por Husserl, estendia uma infinidade de egos decalcados na estrutura de uma consciência transcendental. O Outro, aqui, é uma alteridade absoluta (*tout autre*) irreduzível ao mesmo, isto é, não relativo a um si; numa palavra, o Outro é um rosto, em termos levinasianos. Para ser mais preciso, dever-se-ia falar não de um Outro, mas de um efeito outrem, ou ainda, de uma estrutura outrem, “que faz de cada objeto percebido ou de cada ideia pensada a organização de um mundo marginal” (DELEUZE, 1998, p. 314). É outrem que assegura as margens e transições no mundo, é outrem que introduz “o signo do não-percebido no que eu percebo, determinando-me a apreender o que não percebo como percebível para outrem” (DELEUZE, 1998, p. 315). Enfim, outrem nada mais é do que a expressão de um mundo possível. Pensar *autrement* não significa, então, pensar

um outro *mundo*, um outro *desse mundo*, isto é, um mundo suprassensível, um além-mundo, mas, sim, um *outro* mundo. O que deve ser destacado é o *outro*, e não mundo.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. **A dobra**: Leibniz e o barroco. Tradução de Luiz Orlandi. Campinas: Papirus, 1991.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les Éditions Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**, v. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanisme de l'autre homme**. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O que me interessa são as questões indígenas – no plural". Entrevista concedida a Flávio Moura. *In*: SZTUTMAN, Renato (org.). **Eduardo Viveiros de Castro**. Tradução de Iraci D. Poleti. Rio de Janeiro: Beco do Azougue. 2007, p. 74-85.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Se tudo é humano então tudo é perigoso". Entrevista concedida a Jean-Christophe Rouyoux. *In*: SZTUTMAN, Renato (org.). **Eduardo Viveiros de Castro**. Tradução de Iraci D. Poleti. Rio de Janeiro: Beco do Azougue. 2007b, p. 88-113.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze, une philosophie de l'événement**. Paris: PUF, 1996.

ZOURABICHVILI, François. **Le vocabulaire de Deleuze**. Paris: Ellipses, 1994.

DADOS DO AUTOR

Alisson Ramos de Souza

Possui graduação em Música pela Universidade Estadual de Londrina (2012) e Mestrado em Filosofia pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (2016). Publicou pela Editora FI o livro "Deleuze e o corpo: por uma crítica da consciência" (2017). Atualmente é doutorando em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos. Áreas de interesse: filosofia da diferença, fenomenologia e dialética. *E-mail:* alissonramosdesouza@gmail.com