

PENSAR A VIDA E A MORTE DOS ANIMAIS SOB UMA PERSPECTIVA INDÍGENA

**PENSAR EN LA VIDA Y EN LA MUERTE DE LOS ANIMALES DESDE UNA
PERSPECTIVA INDÍGENA**

**THINKING ABOUT LIFE AND DEATH OF ANIMALS FROM AN INDIGENOUS
PERSPECTIVE**

Enviado: 11/02/2023

Aceptado: 29/02/2024

Gustavo Fontes

**Escritor de literatura, brincante da cultura popular, ativista dos direitos indígenas e Doutor em
Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil.**

Email: fontesholanda@gmail.com

Pensar a vida e a morte dos animais sob uma perspectiva indígena

Gustavo Fontes



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Este ensaio, dedicado a pensar a vida e a morte dos animais sob uma perspectiva indígena, inicia-se com uma contextualização conceitual um tanto ampla acerca de como a tradição epistemológica ocidental situa, desde suas origens gregas, a relação entre sensibilidade/racionalidade, através dos princípios da distinção radical (metafísica ou ontológica) e do domínio de uma sobre outra. Em seguida, nos debruçamos sobre os conceitos cosmopolíticos dos povos *tupi* para analisar como esta relação com o corpo e os animais se dá em tais sociedades, levando em consideração suas especificidades ontológicas, culturais e ecológicas. Ao demonstrar os principais problemas da nossa dinâmica de consumo predatório de animais, buscamos tirar algumas lições que apontem para um futuro minimamente sustentável dos coletivos humanos que partilham, entre si e entre tantas outras formas de vida, a superfície deste belo e sobre-explorado planeta.

Palavras-chave: cosmopolítica, animalidade, pensamento ameríndio.

Este ensayo, dedicado a pensar la vida y la muerte de los animales desde una perspectiva indígena, comienza con una contextualización conceptual un tanto amplia sobre cómo la tradición epistemológica occidental sitúa, desde sus orígenes griegos, la relación entre sensibilidad/racionalidad, a través de los principios de distinción radical (metafísica u ontológica) y el dominio de uno sobre el otro. A continuación, nos fijamos en las concepciones cosmopolíticas del pueblo *tupi* para analizar cómo se da esta relación con el cuerpo y los animales en dichas sociedades, teniendo en cuenta sus especificidades ontológicas, culturales y ecológicas. Al demostrar los principales problemas de nuestra dinámica de consumo depredador de animales, buscamos extraer algunas lecciones que apunten a un futuro mínimamente sostenible para los colectivos humanos que comparten, entre sí y entre muchas otras formas de vida, la superficie de este hermoso y sobre-explorado planeta.

Palabras clave: cosmopolítica, animalidad, pensamiento amerindio.

This essay, dedicated to thinking about the life and death of animals from an indigenous perspective, begins with a somewhat broad conceptual contextualization about how the Western epistemological tradition situates, since its Greek origins, the relationship between sensitivity/rationality, through of the principles of radical distinction (metaphysical or ontological) and the dominance of one over the other. Next, we look at the cosmopolitical concepts of the *Tupi* people to analyze how this relationship with the body and animals occurs in such societies, considering their ontological, cultural and ecological specificities. By demonstrating the main problems of our dynamics of predatory consumption of animals, we seek to draw some lessons that point to a minimally sustainable future for human collectives that share, among themselves and among many other forms of life, the surface of this beautiful and over-explored planet.

KeyWords: cosmopolitics, animality, Amerindian thought.

1. Introdução

A primeira tarefa que se impõe ao buscarmos pensar a vida e a morte dos animais sob uma perspectiva indígena, ameríndia, originária, é repensar a relevância ou pertinência dessas fronteiras metafísicas com pretensões ontológicas, erguidas pela corrente hegemônica da racionalidade ocidental, entre homens e animais, ou entre homens e todos os demais seres do cosmos, reduzidos a partir daí à categoria de objetos, coisas sem subjetividade. Um ponto central nesta primeira etapa da discussão é a problematização do conceito de “natureza”. Como nos explica o antropólogo norte-americano Marshal Sahlins, no artigo *A ilusão ocidental da natureza humana* (2005), essa distinção ontológica entre natureza e cultura não se aplica aos povos nativos (ou originários) das mais diferentes regiões do planeta, para os quais “não existe ‘natureza’ e, a *fortiori* nenhum dualismo entre natureza e cultura” (p. 12-13). Pois, para estes povos, os humanos estão genealogicamente aparentados com tudo no universo, de forma que se torna impossível falar de uma “natureza animal” do homem para povos como os Yanomami ou os Araweté, cuja cosmologia postula que na verdade são os animais que têm, subjacente, uma natureza humana, a partir da qual se constata que seus coletivos constituem cultura, com chefes, clãs, casas cerimoniais etc. Nesta linha, Sahlins (2005) irá afirmar que a imposição de fronteiras ontológicas é fruto, não de um esforço universalista como se pretende, mas simplesmente de uma metafísica especificamente ocidental:

Eu digo que ela é uma metafísica especificamente ocidental, já que ela pressupõe uma oposição entre natureza e cultura que é distintiva do Ocidente e contrastante com os muitos outros povos que pensam que as bestas são, no fundo, humanas, ao invés de pensar que humanos são, no fundo, bestas — para eles não há “natureza”, muito menos uma que tem que ser superada (p. 1).

Neste sentido, ao pretendermos adentrar o universo cosmológico deste pensamento outro, referente aos povos originários, por sua vez ligados ao animismo e, mais especificamente, no caso da presente investigação, ao perspectivismo multinaturalista, é fundamental a disposição para um recuo epistêmico relativo ao dualismo metafísico natureza-cultura, como única forma de abrir um campo discursivo capaz de disputar com a Ciência o monopólio ontológico sobre a realidade, e a partir do qual poderá emergir a validade e relevância contemporâneas das

cosmopolíticas ameríndias. Bruno Latour, que com seu trabalho vem minando de maneira contundente as pretensões universalistas da episteme ocidental, na obra *Políticas da Natureza* (2004) nos faz o alerta de que “os termos natureza e sociedade não designam os seres do mundo, os cantões da realidade, mas uma forma muito particular de organização pública” (p. 107). Ou seja, uma estrutura histórica e socialmente construída pelo Ocidente, a partir de certos valores, imersos por sua vez em uma metafísica compartilhada. De maneira ainda mais precisa com relação à crítica desta fronteira ontológica, Latour nos diz o seguinte:

Jamais, desde as primeiras discussões dos Gregos sobre a excelência da vida pública, se falou de política sem falar de natureza; ou, além disso, jamais se fez apelo à natureza, senão para dar uma lição de política. Sequer uma só linha foi escrita – pelo menos na tradição ocidental – em que a palavra natureza, de ordem da natureza, de lei natural, de causalidade inflexível, de leis imprescindíveis, não tenha sido seguida, algumas linhas, alguns parágrafos, algumas páginas adiante, por uma afirmação concernente à maneira de reformar a vida pública (Ibid., p. 59).

Neste sentido, nunca houve uma natureza neutra, grau zero da cultura como se pretendeu, através da qual a primeira vaga de antropólogos pré-científicos sonhou ser possível reconstituir a evolução humana a partir dos “selvagens” (cf. Clastres, 1980, pp.187-208). Como salienta Wagner (2012), “o homem, é claro, não é menos ‘natural’ agora, não é menos animal do que já foi. Ele não é mais ‘cultural’ em seu estado presente do que o foram seus antepassados” (p. 317). Ademais, acrescenta Wagner, “boa parte do ‘inato’ é criada da mesma maneira transitória, repetitiva e estilisticamente condicionada com que são criadas pontas de flechas, refeições e festividades” (*Ibid.*, p. 318).

2. Breve Genealogia da distinção (e suas sombras)

Não teremos tempo aqui para aprofundar esta discussão, com todas as mediações que ela requer, por não ser este o foco da presente análise. Mas podemos assinalar, para os fins ora pretendidos de pensar a questão animal a partir de um horizonte cosmológico ameríndio, que as raízes mais profundas deste pressuposto (ou pré-conceito) metafísico que busca distinguir humanos e animais remontam, na tradição teórica da

episteme ocidental, de um lado ao binômio sensibilidade/racionalidade como proposto originalmente por Platão¹ e formalizado por Aristóteles², a partir do princípio do domínio exclusivamente humano do discurso. E de outro, à tradição judaico cristã, quando esta propõe, na sua versão mitológica da criação do mundo ou *gênesis*, que a suprema divindade, no sexto dia, após ter feito o homem “à sua imagem e semelhança”, o exorta a dominar “sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os grandes animais que se movem rente ao chão” (Gênesis, 2008, 1-26).

Acreditamos que estes são dois dos pilares fundamentais na constituição do que virá a ser a cultura ocidental (esta fusão histórica da tradição grega com a judaico-cristã), que no tocante à questão animal, terá sua relação marcada pelos princípios da distinção e do domínio. É claro que ao longo destes mais de dois milênios de história, esta corrente recebeu naturalmente contribuições das mais diversas áreas de conhecimento, entre as quais se destacam as advindas da filosofia e da ciência, sobretudo a partir da modernidade.

Já no início da modernidade surge uma teoria que prevê a radicalização desta distinção, como proposta pelo filósofo francês René Descartes (1596-1650), quando prescreve a existência de uma dualidade radical entre os entes do planeta, que serão a partir daí divididos em duas categorias ontológicas distintas: de um lado as coisas pensantes (*res cogitans*), que seria o equivalente à capacidade humana de reflexão e crítica, cujas propriedades não possuem matéria ou extensão; e de outro lado todos os demais entes do planeta (*res extensa*) que, ao não serem capazes de reflexão, ou

¹ Este filósofo distinguia entre a mera sensibilidade *aisthesis*, enquanto atributo de todos os seres vivos, e os poderes contemplativos da alma humana que, através da anamnese e do pensamento dialético, é capaz de alcançar o reino do *eidos* ou formas puras (cf. Platão, 2010, 164b).

² Aristóteles, por sua vez, apoia seu argumento sobre a faculdade do discurso como elemento de distinção da humanidade, o que irá lhe permitir afirmar, entre outras coisas, que “o homem é um animal político”. De acordo com Aristóteles: “A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. (...) só o homem, dentre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer e sofrimento, e nesse sentido, é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial, e por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade” (Aristóteles, 1988, p. 55).

melhor, de discurso (já que para Descartes, assim como para Aristóteles, todo pensamento teria uma estrutura proposicional), constituem-se enquanto pura matéria, extensão física explicável a partir de leis mecânicas: nesta categoria estão elencados os animais e o próprio corpo humano (Cf. Descartes, 2005).

No entanto, como posteriormente deixará claro o pintor espanhol Francisco de Goya, “*el sueño de la razón produce monstruos*”, de forma que dois fantasmas irão assombrar estas proposições de Descartes: de um lado a ideia de que, enquanto autômatos, os animais não teriam nem pensamento nem sensações e, portanto, não sentiriam dor (ideia que de alguma maneira se efetiva ainda hoje na complacência e cumplicidade com que lidamos com os criadouros e abatedouros espalhados por todas as partes do planeta). De outro, surgiu a partir da imagem refletida neste espelho da distinção radical, o fantasma de um autômato humano, marionete com tonalidades obscuras e macabras como construído pioneiramente pela literatura fantástica de E. T. A. Hoffman com *O homem de areia* (2010), que irá reverberar em diversas outras teorias e obras de arte por ela inspiradas, antigas e contemporâneas, entre as quais destaco: as óperas de Tchaikovsky, *O Quebra Nozes* (2019), e de Offenbach, que escreveu uma ópera de grande sucesso à época, intitulada *Contos de Hoffman* (1907); o ensaio *O jogador de xadrez de Maelzel* (1981), de Edgar Allan Poe –que por sua vez irá inspirar uma das *Teses sobre conceito de História* (2013), do filósofo alemão Walter Benjamin. Leitmotiv este, do autômato humano, que irá ganhar ainda uma análise do maior escrutinador dos fantasmas da razão da história do pensamento ocidental: o criador da psicanálise Sigmund Freud, que no estudo intitulado *Das Unheimlich*³, analisa essa figura do autômato, como presente no conto de Hoffman, sob o prisma teórico edipiano da relação de amor e ódio mobilizada pelo fenômeno da castração paterna (Cf. Silva *et al.*, 2019).

Esta referência a Freud nos interessa particularmente, pois também neste texto, mas sobretudo em *Totem e Tabu* (2012), este pensador irá situar o fenômeno do animismo, de que trataremos adiante, sob o prisma do pensamento neurótico ou infantil, colocando-o assim numa posição inferior na escala da evolução cultural e intelectual, retratando-o como “uma concepção de mundo antiga, caracterizada pelo

³ Obra que já foi traduzida para o português como “O estranho”, “O inquietante”, “A inquietante estranheza”, “O sinistro”, “O ominoso” e, mais recentemente, como *O Infamiliar* (2019) por Ernani Chaves e Rogério Freitas.

preenchimento do mundo com espíritos dos homens” (p. 21). Pois, “tanto em *O infamiliar* como em *Totem e Tabu*, Freud compara a consolidação da atual civilização ocidental, científica e autoconsciente, com a chegada da idade adulta em um ser humano” (Silva *et al.*, 2019, p. 134)⁴.

Isabelle Stengers –cujo pensamento está em constante sintonia com o de Bruno Latour, na medida em que vem consistentemente militando pelo alargamento das fronteiras epistêmicas ocidentais (sem abrir mão, no entanto, daquilo que comumente se chama de “conquistas científicas”)– no artigo *Reativar o animismo* (2017) propõe que o trabalho de Freud, enquanto seguidor de Copérnico e Darwin, veio a infligir uma ferida letal no que o próprio Freud chamava de nossas “crenças narcísicas” ao propor o inconsciente como elemento científico capaz de “explicar” fenômenos ligados à magia, que por sua vez seria a técnica do animismo. Segundo Freud (1996):

Eles [os povos primitivos] povoam o mundo com inumeráveis seres espirituais, benevolentes e malignos; e consideram esses espíritos e demônios como as causas dos fenômenos naturais acreditando que não apenas os animais e os vegetais, mas todos os objetos inanimados do mundo são animados por eles (p. 87).

Segundo Stengers (2017), ao conceitualizar assim o inconsciente, Freud estaria “em nome da ciência, decifrando uma nova causa universal” (p. 6). A autora entende então essa atitude anti-animista (ou anti-fetichista) como um mecanismo de controle “no qual os conceitos filosóficos serviram para justificar a colonização e a divisão por meio do qual uns [os modernos] se sentiam livres para estudar e categorizar outros [os pré-modernos] – uma divisão que ainda persiste” (*Ibid.*, p. 2). É importante perceber que existe toda uma carga valorativa muito forte na expressão *pré-modernos*, pois esta assume implicitamente a modernidade enquanto *télos*, fim, ponto de chegada da evolução humana.

Como se pode notar, os desvarios da razão ocidental na busca de uma distinção radical entre animais e humanos tem alcançado, enquanto resultado, uma profusa criação de monstros, fictícios e concretos, e alimentado assim uma dinâmica, no

⁴ Vale destacar ainda sobre essa questão o que Roy Wagner diz na obra *A invenção da Cultura* (2012): “tornar-se humano em nossa tradição é tanto uma tarefa moral para o indivíduo como uma tarefa evolutiva para a espécie, e a decisão de tratar esses dois aspectos como sendo o mesmo conferiu ao nosso estudo das origens do homem suas conotações teleológicas ou moralistas” (p. 309).

mínimo, nada saudável da relação inter e intra-espécies, protagonizada pela pegada, não apenas humana, mas especificamente ocidental, sobre a superfície do planeta.

Essa tradição ocidental do pensamento teve ainda o aporte emblemático do cientista inglês Charles Darwin (1809-1882) que, a partir sobretudo da teoria da “origem comum da vida na terra”, chegou a afirmar, na obra intitulada *A Origem do Homem e a Seleção Sexual* (1974), primeiramente publicada em 1871, que o que marca a diferença entre a mente animal e a mente humana “é uma diferença de grau, e não de tipo”, o que faz cair por terra, ao menos no consenso científico, o princípio de uma distinção radical ou metafísica. Nessa mesma linha, Darwin escreveu também o estudo *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (2009), no qual avança na tese da proximidade entre o homem e outros animais.

Mas o criador da teoria da *Origem das Espécies* não estava imune a determinados pré-conceitos que, quando trazidos à luz, vêm corroborar a tese de Stengers, ao buscar salientar a importância de certos condicionamentos coloniais na construção desta episteme. Assim, Darwin (1974), ao conjecturar sobre o futuro dos povos nativos no curso da evolução histórica da civilização, nos faz a seguinte consideração:

Em algum período futuro não muito distante se medido em séculos, as raças civilizadas do homem exterminarão e substituirão, quase com certeza, as raças selvagens no mundo todo. Ao mesmo tempo, os macacos antropomorfos... serão sem dúvida exterminados. A brecha entre o homem e seus parentes mais próximos será ainda mais larga, pois ela se abrirá entre o homem num estado ainda mais civilizado, esperamos, do que o próprio caucasiano, e algum macaco tão inferior quanto o babuíno, em vez de, como agora, entre o negro ou o australiano e o gorila (p. 201).

Desta passagem podemos perceber, além da previsão do destino trágico de desaparecimento dos povos nativos no curso da *sobrevivência do mais apto* (princípio que o autor retira de seu mestre Herbert Spencer), um claro aceno à tese racista de que a distância entre o caucasiano e *algum macaco inferior* é maior do que entre o negro ou o australiano e o gorila (cf. Darwin, 1974, p.710). Mas caso esta dedução pareça um pouco forçada a partir do trecho citado, vejamos outra passagem onde o ponto de vista do autor fica ainda mais claro:

Quanto a mim, quisera antes ter descendido daquela pequena e heroica macaquinha que desafiou o seu terrível inimigo para salvar a vida do próprio guarda; ou daquele velho babuíno que, descendo da montanha, levou embora triunfante um companheiro seu jovem, livrando-o de uma matilha de cães estupefatos, ao invés de descender de um selvagem que sente prazer em torturar os inimigos, que encara as mulheres como escravas, que não conhece o pudor e que é atormentado por enormes superstições (Ibid., p. 712).

É importante salientar que, neste momento, o honorável cientista mundialmente conhecido e reconhecido pelo seu rigor empiricista não faz ciência, mas, pelo contrário, se deixa levar por mitos pré-conceituosos que alimentaram a visão que o Ocidente tinha dos povos originários: bárbaros, primitivos, fetichistas. É preciso pontuar a referida questão, pois muitos destes mitos permanecem ativos no imaginário coletivo que comumente se tem sobre os povos originários.

3. Conjuntura contemporânea

Este preâmbulo que realizamos até aqui serviu apenas para evocar muito resumidamente os pilares de uma tradição ética, epistemológica e alimentar na qual nos inserimos hoje, enquanto partícipes da sociedade ocidental capitalista de consumo (ou como muito certamente nos denomina o xamã Yanomami Davi Kopenawa, enquanto partes do “povo da mercadoria”), amplamente constituída por pessoas sedentárias e carnívoras inveteradas⁵. Os impactos ambientais deste tipo de produção, e a escala vertiginosa na qual se encontram mobilizados, seguramente devem ser mais bem debatidos e aprofundados por outros textos que constituem este livro⁶. Fizemos até aqui esta introdução porque nos é impossível negligenciar o quadro

⁵ As regiões do mundo de maior renda *per capita*, como os EUA, Europa e Austrália, (e os em crescimento, como Brasil e China), são responsáveis pelo aumento vertiginoso do consumo de carne nos últimos 50 anos. Aumento este que poderia ser explicado pelo crescimento da população do planeta – de 3 bilhões em 1960 para 7,6 bilhões atualmente. Mas tal justificativa não dá conta do aumento do consumo, que pulou de 70 milhões de toneladas mundiais, em 1960, para as 330 milhões de toneladas atuais (dados de 2017). (Cf. “Carne na alimentação: quais países lideram o ranking?”. *BBC Brasil*, 2019: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-47125834>).

⁶ Apenas para dar uma ideia da escala de grandeza deste tipo de produção, segundo o relatório “Comendo o Planeta: impactos ambientais da criação e consumo de animais”, da *Sociedade Vegetariana Brasileira* (2015), “atualmente, quase 30% das áreas terrestres do globo são usadas como pastagem – área equivalente ao Continente africano. Além disso, cerca de um terço dos três bilhões de hectares de todas as terras aráveis, uma área maior que a Austrália, se destina ao cultivo de grãos para alimentar animais criados para consumo” (p. 11).

geral, concreto e conceitual, no qual a questão animal se encontra colocada e que vem a impactar direta e indiretamente tanto nas ideias ameríndias sobre a questão, como também, de maneira muito marcante, nas suas práticas de vida, criatividade e resistência. Afinal, se pensarmos nos dilemas locais, nacionais, impostos por esta geopolítica, temos que na base dos conflitos que se opõem aos direitos indígenas no Brasil, estão os interesses da bancada ruralista⁷, a qual, para dar um exemplo, seguindo os dados recém revelados da Coleção 6 da ONG *MapBiomas*, é responsável por 90% da área perdida de vegetação da Amazônia – 44,5 milhões de hectares, cerca de nove vezes a área do Estado do Rio de Janeiro⁸.

É incontornável falar da bancada ruralista quando se trata da relação dos povos originários com os animais, porque parte muito relevante da produção (ou da questão) agrária no Brasil (que hoje também envolve o intenso mercado de terras que gira em redor da invasão de terras indígenas e da União na região amazônica), está relacionada à produção do gado de corte para exportação e de soja que irá servir de ração animal para a criação suína na Europa, China e em outras partes do mundo⁹. Na outra ponta deste choque de interesses diversos – ou Guerra de Mundos, para nos referirmos a Latour (2015) – estão os casos de violência no campo, como levantados sistematicamente pela CPT (Comissão Pastoral da Terra) desde 1985, que atingiram, nos últimos dois anos, os maiores índices da história. Isso em um país contumaz em bater recordes mundiais em mortes no campo (2017-2018). O último relatório da entidade, lançado em maio de 2021, registrou que:

“2020 foi o ano de terror com um aumento de 8% de conflitos do campo e das águas em relação à 2019, uma média 6.62 conflitos por dia. Os dois primeiros anos do Governo Bolsonaro registraram o maior número de aumentos de conflitos no campo. Os povos indígenas (42%) foram o grupo que mais sofreram ações de conflitos por terra, seguido por quilombolas com 17% e posseiros com

⁷ A bancada ruralista constitui atualmente 44% da Câmara de deputados e 39,5% do Senado. Vale pontuar, ademais, que em 2020, o Brasil alcançou um recorde histórico na exportação de carne bovina e obteve safra recorde de Soja entre 2020/2021. Com base nisso, podemos ter ideia da magnitude do volume dos negócios em torno da carne e perceber, assim, a dimensão da pressão política cuja pauta é o interesse econômico dos ruralistas.

⁸ Cf. *MapBiomas.Org*: <https://mapbiomas.org/>.

⁹ Cf. *Os interesses econômicos por trás da destruição da Amazônia*: <https://reporterbrasil.org.br/2019/08/os-interesses-economicos-por-tras-da-destruicao-da-amazonia/>.

15%”, apontou o representante do Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, Paulo Cesar Moreira (CTP, 2021)¹⁰.

Agradecemos imensamente a paciência que o leitor e a leitora interessado ou interessada especificamente na riqueza do pensamento indígena teve até aqui, mas o fato é que este longo preâmbulo tem sido uma bandeira epistêmica conscientemente levantada por nós, estudiosos não-antropólogos da questão indígena. Apesar de não termos um compromisso etnográfico com um povo específico, buscamos levar em consideração o entorno político e econômico (ou cosmopolítico) que nos abarca no tempo presente, entorno que está inevitavelmente configurado pelas fronteiras impostas pelos interesses do capital nacional e internacional¹¹. Ainda segundo o supracitado relatório da CTP, entre os principais responsáveis pela violência no campo estão os “fazendeiros”, com 34,87% das ocorrências, seguidos de “empresários nacionais e internacionais” (21,52%), e “Poder Público”, incluindo Governo Federal, Estadual e Municipal (representando juntos 13,75% do total): todos legítimos representantes da voracidade destruidora de mundos do capital¹².

Dito de outro modo, acreditamos que uma investigação meramente metafísica do pensamento indígena, que busque estabelecer, por exemplo, uma tábua de categorias conceituais yanomami, mas que simultaneamente negligencie seus conflitos com o garimpo e o preço do ouro no mercado internacional (Albert, 1995), nega-lhes sua contemporaneidade absoluta e corre assim o risco de tratá-los como objetos passíveis de taxidermia. Estudá-los amparados apenas na precisão conceitual fornecida pelo frio de nossas bibliotecas seria o equivalente a negar, como aponta Roy

¹⁰ Relatório da CPT aponta 2020 como o ano com mais conflitos no campo no Brasil desde o início do levantamento: <https://www.cnbb.org.br/relatorio-da-cpt-aponta-2020-como-o-ano-com-mais-conflitos-no-campo-no-brasil-desde-o-inicio-do-levantamento/#>.

¹¹ Sobre esse assunto, é sempre bom lembrar a colocação de Pierre Clastres, no texto *Do Etnocídio* (2004), quando afirma que: “O que a civilização ocidental contém que a torna infinitamente mais etnocida que qualquer outra forma de sociedade? É seu regime de produção econômica, espaço justamente do ilimitado, espaço sem lugares por ser recuo constante do limite, espaço infinito da fuga permanente para diante. O que diferencia o Ocidente é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda fronteira; é o capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim” (p. 62).

¹² Cf. *Distribuição de terras e produção de alimentos saudáveis são desafios ao país*: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2014-09/distribuicao-de-terras-e-producao-de-alimentos-saudaveis-sao-desafios-ao>.

Wagner (2012), “que a academia tem sido o braço direito de outros interesses comprometidos com a invenção da nossa realidade secular” (p. 359). Em uma palavra, negar que a academia, bem como suas evidentes heranças coloniais, não é neutra.

4. Mínimo recorte etnográfico

Deixando agora momentaneamente de lado o cenário de conflitos que assolam os povos originários do Brasil sempre que lutam, e lutam sempre, pelo direito ao uso exclusivo de seus territórios ancestrais (como previsto nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988), ou seja, quando lutam pela sua sobrevivência enquanto povos outros, localizados fora da dinâmica pasteurizada pela sociedade de consumo capitalista, a partir do princípio de que o direito à terra e ao território são vitais para a manutenção física e cultural destes povos, é necessário, ainda que estejamos situados neste limiar de estudos não-antropológicos sobre os povos indígenas (um limbo conceitual entre o interesse científico/antropológico, o rigor filosófico e o ativismo humanitário e ambientalista), que realizemos um mínimo recorte etnográfico. Inclusive para que a imersão nesta investigação torne a expressão “pensamento indígena” menos ofensiva aos ouvidos de nossos amigos antropólogos que porventura venham a se deparar com esse texto. Neste sentido, é mais que aconselhável dotarmos a presente investigação de alguma precisão etnográfica ante a miríade diversificada de povos nativos destas nossas terras baixas da América do Sul (o que já configura, por si, um recorte geográfico).

Assim, o primeiro povo sobre o qual nos debruçaremos no estudo desta relação do pensamento indígena com os animais a partir de um viés filosófico, serão os tupinambás, ou mais precisamente, os diversos povos tupi que habitavam a costa no momento da chegada e invasão dos europeus, a partir de uma investigação guiada prioritariamente pelos sentidos envolvidos no ritual antropofágico e nas extrapolações filosóficas e antropológicas elaboradas a partir dele. Esta investigação se sustenta na leitura de diversos relatos de padres e aventureiros que participaram das primeiras levadas da invasão, os quais constituem uma rica bibliografia sobre a vida e os costumes destes povos, construída ao custo de diversos tormentos (sobretudo para os nativos que os hospedaram, obviamente), sobre os povos Tupi que naquele

momento histórico se estendiam por grande parte da costa atlântica da América do Sul.

Ainda que estes textos tenham sido produzidos em um momento muito anterior à estruturação da antropologia como disciplina científica, sua validade epistêmica é incontestável para o conhecimento destes povos, como atestam os trabalhos do francês Alfred Métraux, como é o caso de *A religião dos Tupinambás* (1950), obra particularmente inspirada nos relatos do frade franciscano André Thevet; do brasileiro Florestan Fernandes, como é o caso de *A Função Social da Guerra na sociedade Tupinambá* (1975), que inclusive propõe um tratamento rigoroso e sistemático das fontes como forma de permitir e viabilizar seu aproveitamento científico, e de diversos outros, como alentado em *O profeta e o Principal*, de Stutzman (2002), ou a reconstituição literária da cosmogonia destes povos, como empreendida por Alberto Mussa, em sua obra *Meu destino é ser onça* (2009). Estes trabalhos se valem fundamentalmente do mesmo material, a saber, dos relatos fornecidos por Hans Staden (1974), André Thevet (1944), Américo Vespúcio (cf. Fontana, 1994), Jean de Lery (1980), Gândavo (2004), Fernão Cardim (1939), Gabriel Soares (1971) e Frei Vicente (1982). Vale dizer que no tocante ao tema da antropofagia –prática obsessivamente temida, difamada e perseguida pelos agentes da colonização (laicos ou religiosos), extinta já nas primeiras décadas da invasão– estas são as principais fontes.

Neste sentido, serão os povos tupi, antigos e modernos que irão compor o centro do nosso escopo etnográfico para o presente ensaio, com direito a breves incursões na cosmopolítica yanomami, como atualizada por Davi Kopenawa em sua obra magistral *A queda do céu* (2015). Extrapolação esta que se justifica, segundo fontes antropológicas consultadas, pois a cosmologia yanomami apresenta convergências substanciais com a dos povos tupi, que nos permitiriam elencá-los em um mesmo contínuo etnológico no tocante à questão animal, sem comprometer o rigor ou a precisão da explanação.

Uma outra razão para este recorte, e deveras oportuna, diga-se de passagem, é que foi a partir do estudo de povos tupi, especificamente *os araweté* e *os Juruna (ou Yudjá)*, que os antropólogos brasileiros Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima iniciaram a construção de sua teoria do perspectivismo multinaturalista, sobre

a qual iremos nos debruçar em diversos momentos do texto, já que constitui provavelmente a mais robusta fundamentação filosófica de uma parte do pensamento indígena que toca de maneira fulcral na questão da relação entre homens e animais dentro destas culturas.

5. A Antropofagia e o rompimento da fronteira homem/animal

O tema da antropofagia, como praticada pelos antigos povos Tupi que habitavam a Costa Atlântica de grande parte da América do Sul, dentre os quais se destacaram na literatura os Tupinambás e os Tamoios, nos oferece uma excelente porta de entrada para pensarmos a questão da comensalidade da carne entre estes os povos: ou seja, o comer *com*, *o quê* e *com quem*, e todos os efeitos cosmológicos e sociais derivados desta partilha. Sobre o assunto, Viveiros de Castro (2012) nos diz que o pensamento ameríndio estaria esquematizado a partir de:

uma tópica obsessivamente trófica que declina todos os casos e vozes concebíveis do verbo comer: “dize-me como, com quem, e o que comes (e o que come o que comes), e por quem és comido, e a quem dás comida (e por quem te absténs de comer), e assim por diante, e te direi quem és. É pela boca que se predica” (p. 6).

Neste sentido, a partilha da carne do inimigo é uma das muitas maneiras ameríndias de produção de parentesco, enquanto momento de cauinagem e festa coletiva não apenas celebrado pela aldeia anfitriã, mas também pelas comunidades aliadas, já que “a predação está intimamente associada ao desejo cósmico de produzir parentesco”, pois “a partilha da carne e a comensalidade não apenas marcam as relações entre parentes, como as produzem” (Fausto, 2002, p. 15).

Mas é preciso deixar claro, os povos tupis não praticavam o canibalismo, se por este termo entendermos o consumo da mesma espécie como prática de alimentação regular. Neste sentido, o termo “canibal” seria melhor aplicado cientificamente a determinadas espécies de insetos e animais: como besouros, aranhas, louva-deuses e até leões. A própria origem do termo é fruto de mais um dos tantos mal-entendidos coloniais, de quando Colombo e seus companheiros responsáveis pela “descoberta da América” (entre muitas aspas), supuseram erroneamente a prática de alimentar-se regularmente da carne da própria espécie entre os *taínos*, encontrados na Ilha de Guanahani – primeira terra avistada pelos navegadores após mais de um mês no mar,

e por isso renomeada de São Salvador, situada no arquipélago das Bahamas. Os *taínos* são um povo da família linguística *arawak*, onde o termo *carib* significa audaz, valente. Daí surgiu, por pura imaginação ou paúra dos colonizadores espanhóis, o adjetivo *caribal*, posteriormente *canibal*, como reportado por Montaigne em “Des Cannibales” (2000, Vol. 1, Cap. XXXI), e transformado por Shakespeare no personagem Caliban da obra *The Tempest* (2006).

A despeito das paúras e pré-conceitos coloniais que fantasiaram, viveu-se uma série de monstros, como o Curupira e a Ipupiara, tais quais os monstros míticos que assolavam a imaginação e curiosidade europeia desde Plínio, o Velho (77 d.C); de fato os povos tupis que habitavam a Costa no momento da invasão, praticavam a alimentação ritualizada de carne humana, dinâmica que acreditamos ser mais bem designada pelo termo “antropofagia”. Pois, longe de fazer parte da alimentação ordinária, como fonte regular de nutrientes, estes povos só moqueavam a carne de seus inimigos em momentos muito especiais, os quais, segundo os cronistas, coincidiam geralmente com a época da colheita do milho ou a temporada da piracema de tainhas, “piratís” em tupi; ambos eventos intimamente ligados às decisões do “conselho de anciãos” acerca da formação e partida do “bando guerreiro”: empreitada coletiva através da qual se matavam inimigos, capturavam-se crianças e mulheres para formação de parentesco, e ainda cativos vivos para a realização do sacrifício ritual e posterior antropofagia coletiva.

Entendemos assim que o ritual antropofágico é particularmente elucidativo a respeito da relação de comensalidade entre humanos e animais sob uma perspectiva indígena, pois ele atualiza o limiar das oposições entre caça e guerra, homem e animal, cujas distinções, ainda que ambivalentes, serão cruciais para se entender os fundamentos metafísicos das dinâmicas alimentares destes povos. A questão aqui é que a captura de um inimigo, que em seguida será incorporado à aldeia até o dia de seu sacrifício, elucida toda a dinâmica dos xerimbabos, palavra tupi cujo significado é “bicho de estimação”. Segundo Calavia Saez (2010), “vários estudos ressaltam a semelhança entre a situação de xerimbabo e a do cativo dos antigos tupinambás – que por sua vez, mantinham seus prisioneiros junto a si, às vezes durante longos períodos, antes de sacrificá-los” (§10).

Pois o inimigo, após capturado, é incorporado ao cotidiano da aldeia sob uma classificação ambivalente: de um lado, guerreiro odiado que será devorado; de outro, valioso animal doméstico que será dado de presente a algum parente, para ser bem alimentado e tratado com estima até o dia do seu sacrifício. Um famoso exemplo histórico desta dinâmica se deu quando o aventureiro alemão Hans Staden (1974) foi capturado e lhe disseram: “‘Xé remimbab in dé’, que quer dizer: ‘Tu és meu animal prisioneiro’” (p. 84). Já quando ele chegou à aldeia de origem de seus captores, fizeram-no gritar em sua língua: “‘Aju ne xé peê remiurama’, isto é: ‘estou chegando eu, vossa comida’” (*Ibid.*, p. 87)

Veremos mais adiante algumas nuances presentes neste conceito de “xerimbabo” e seu papel na socialidade interna das aldeias. Agora, precisamos esclarecer os limites e perigos envolvidos na distinção entre caça e guerra, como forma de conseguir alimento. Carlos Fausto, no artigo “Banquete de Gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia” (2002), propõe que na dinâmica antropofágica “humanos e animais estão imersos em um sistema sociocósmico no qual o objeto em disputa é a direção da predação e a produção do parentesco” (p. 11). E acrescenta que durante o ritual “o ato produzia os comedores enquanto predadores e a comida enquanto presa” e neste sentido “a carne humana era consumida porque doce e saborosa, e porque todos queriam ou deviam vingar-se do inimigo” (*Ibid.*, p. 27 e p.28).

Explicitando sua ambiguidade, este ritual também atualizava um outro aspecto da dinâmica da comensalidade, o mais influente atualmente, que é o aspecto digamos espiritual, no qual a vítima, além de sua carne, também oferece sua alma, ou *angüera*, a qual, no momento do sacrifício, está acessível apenas ao seu algoz (matador), que por sua vez, era o único participante do festejo a quem o consumo daquela carne era interdita. Como explica Fausto (2002), “já o matador, pelo simples ato de matar consumia outra coisa que a carne, detonando um processo de transformação, marcado publicamente pela reclusão” (p. 28). Para ele estava reservada a parte espiritual da vítima, ou como diz Fausto, sua parte *jaguar*, através da qual ele receberá um novo nome e ganhará um novo status na socialidade de sua aldeia.

Segundo Viveiros de Castro (1986), na dinâmica ritual da antropofagia, “enquanto em casa o matador se espiritualiza, no pátio, os demais se animalizam –

todos ‘jaguares’” (p.695). Viveiros de Castro salienta ainda que a antropofagia “só é possível porque um não come. A atualização exige que alguém se incumba da ritualização” (*Ibid.*). Já para Renato Stutzman (2002), “o sacrifício da vítima produzia no matador uma anti-identidade, o inimigo se lhe tornava imanente, passando a integrar a sua própria subjetividade” (p. 218). E é Viveiros de Castro (2002) mais uma vez, que no estudo etnográfico dos Arawetés – povo tupi que vive nas terras indígenas Araweté Igarapé Ipixuna e Trincheira/Bacajá, no Pará – traz luz a uma fórmula ritual atual que mimetiza a dinâmica antropofágica. Nela, explica o antropólogo na sua etnografia, os cantos mais valiosos são oferecidos por este inimigo (não mais consumido coletivamente mas sim tombado em combate), e são chamados de *jawara*: “as canções cantadas durante as danças araweté notadamente durante as festas de cauim que se realizam várias vezes ao ano, são todas canções dos inimigos cantadas originalmente por um matador” (p. 275).

6. Caça e Guerra

Distinguir caça e guerra se torna uma questão crucial para os humanos que entram na mata, já que a caça só pode ser guerra do ponto de vista dos animais. Confundir a caça com guerra seria o equivalente a uma captura por parte dos animais, como descrito no texto de Tânia Stolze Lima (1996) ao tratar da caça aos porcos queixadas como empreendida pelos Juruna/Yudjá. Porcos estes que, enquanto espécie, para este povo possui um estatuto ontológico diferenciado: primeiro por serem animais gregários e andarem em bandos, o que lhes daria o reconhecimento de uma socialidade interna que os aproximaria ainda mais aos humanos; e segundo que, pelo porte, não é possível abatê-los com zarabatanas ou armas leves, o que força o uso de lanças e o respectivo derramamento de sangue, substância considerada perigosa porque transformativa por excelência (Cf. Fausto, 2002, p. 21). O que por sua vez nos leva ao fato de que a comida na Amazônia seja hipercozida (*Ibid.*, p. 18), já que o fogo é um fator importante na dessubjetivação da carne da caça ao ser capaz de afastar qualquer resquício do sangue que ali estava presente.

Assim, entre os resultados negativos possíveis advindos de uma caçada, como o insucesso ou acidentes, constam também possíveis doenças. Mas “o que é doença para

os humanos pode ser guerra para os animais. Aos olhos humanos, temos um ato de feitiçaria que conduz a estados mórbidos, mas da perspectiva dos animais, trata-se antes de uma guerra de captura” (Fausto, 2002, p. 18). Isto porque na perspectiva metafísica destes povos, existe nos animais uma subjetividade ativa, plena. O que traz a importância da necessidade da separação, digamos assim, do aspecto subjetivo e objetivo da carne da caça, que por sua vez vem a ser uma das principais atribuições dos xamãs, maiores responsáveis para que a ingestão daquela carne não ocasione nenhuma doença. Segundo Viveiros de Castro (2012), “boa parte do trabalho do xamã consiste na transformação dos animais mortos em corpos puramente naturais, desespirtualizados e assim possíveis de serem comidos sem risco” (p.392). E dessa forma chegamos no tema do xamanismo que é uma excelente porta de entrada para o complexo cosmológico do perspectivismo multinaturalista.

7. Xamanismo

Segundo Viveiros de Castro (2002), o xamanismo seria basicamente:

a capacidade manifestada por certos humanos de cruzar barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades não-humanas. Sendo capaz de ver os não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs ocupam o papel de interlocutores ativos no diálogo cósmico. Eles são como diplomatas que tomam a seu cargo as relações interespecies, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam as diferentes categorias socionaturais (p. 468).

Esta atividade, crucial na estruturação cosmopolítica de diversas aldeias, está baseada na “ideia de que o fundo originário comum à humanidade e à animalidade é a humanidade” (*Ibid.*, p.467), princípio cosmológico que está pressuposto em muitas dimensões da práxis indígena, mas que vem ao primeiro plano no contexto do xamanismo.

Segundo Philippe Descola (1998), isto se dá porque “na Amazônia, o referente comum às entidades que povoam o mundo não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (p. 28). Assim, “as roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos! Elas se aparentam aos equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais, não as máscaras de carnaval” (Viveiros de Castro, 2002, p. 394). Como dito anteriormente, o xamã é,

então, e por excelência, um diplomata sócio-cósmico, responsável em grande medida pela harmonia das relações interespecies. Aqui já estamos imersos no contexto da teoria do perspectivismo que, por sua vez, tem como substrato o animismo como princípio cosmológico.

8. Animismo e Perspectivismo multinaturalista

Segundo Viveiros de Castro (2002), “o animismo pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre séries humana e não-humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social” (p. 364). Para efeito de exemplificação, este autor esclarece que o nosso horizonte ontológico, ocidental/moderno, é o do naturalismo, fundado por sua vez no axioma inverso: as relações entre sociedade e natureza são elas próprias naturais. Neste sentido, “o que o animismo afirma, não é tanto a ideia de que os animais são semelhantes aos humanos, mas sim de que eles – como nós – são diferentes de si mesmos”. Pois, “se todos tem alma, ninguém é idêntico a si. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de fundo torna problemática a humanidade de forma” (*Ibid.*, p. 377).

Temos então que nesse horizonte cosmológico:

todos os seres veem (representam) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem. 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, dos primos cruzados e da guerra, dos ritos e iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc. (Viveiros de Castro, 2002, p. 378).

O que nos leva ao famoso silogismo: se os homens comem macacos, mas são comidos por onças; gente é macaco de onça. Ou estes outros que irão postular que sangue humano é para a onça cerveja de mandioca (cauim), ou ainda, a ideia de que uma poça de lama no mato pode ser uma casa de orações das antas.

A teoria do perspectivismo multinaturalista resumidamente propõe que por dentro todo animal é gente, ou melhor, “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” (Viveiros de Castro, 2011, p. 355). O que equivale a dizer que a forma interna, ou espírito do animal, é constituída por “uma

intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara do animal” (*Idem.*, 2002, p.351).

Um aspecto crucial nesta teoria é o fato de que se as almas são potencialmente idênticas, é o corpo que nos diferencia, enquanto “feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas” (Viveiros de Castro, 2002, p. 380). A concepção ameríndia amazônica supõe, portanto, “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular” (*Ibid.*, p. 349).

Para finalizar este tópico, que ofereceu talvez uma explanação demasiadamente resumida de um tema deveras complexo, é preciso ressaltar que o pensamento ameríndio, em seu horizonte cosmológico ontologicamente autodeterminado:

reconhece outros modos de existência que o nosso; justifica uma outra prática da vida, e um outro modelo do laço social; distribui diferentemente as potências e as competências do corpo e da alma, do humano e do extra-humano, do geral e do particular, do ordinário e do singular, do fato e do feito; mobiliza, em suma, toda uma outra imagem do pensamento. [E se constitui, portanto, enquanto] alteridade cultural radical (Viveiros de Castro, 2011, p. 6).

9. Xerimbabos

Feita essa explanação, podemos agora analisar de maneira mais pontual o horizonte de criação dos animais domésticos dentro das aldeias, chamados de “xerimbabos”, que constituem, mais do que uma categoria recorrente, uma instituição bastante presente e influente no cotidiano de diversas aldeias. Como já dizia Couto de Magalhães:

Quem visita uma aldeia selvagem visita quase um museu vivo de zoologia da região onde está a aldeia; araras, papagaios de todos os tamanhos e cores, macacos de diversas espécies, porcos, quatis, mutuns, veados, avestruzes e até sucurijus, jiboias e jacarés. [...] O cherimbabo do índio (o animal que ele cria) é quase uma pessoa de sua família (apud Calavia Saez, 2010, §6).

Nesta etapa da explanação, seguiremos o artigo de Erickson “Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas)” (2012), e o de Descola, “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia” (1998). Assim

Descola, numa reflexão que enfeixa os temas da caça e da predação tratados anteriormente, propõe situar esta relação com os animais domésticos no contexto amazônico, sob o signo da afinidade. Segundo Descola (1998):

Seria previsível que essa categoria genérica da afinidade servisse de molde mental para a conceituação da relação com a caça, assim como seria previsível que os animais de estimação fossem considerados antes como consanguíneos, a exemplo dos filhos dos inimigos raptados para serem integrados à família do homicida de seus pais. O animal de caça apresenta-se assim na Amazônia, seja como um alter-ego em posição de exterioridade quando é caçado, seja como demasiado idêntico para ser comido quando é domesticado (pp. 36-37).

E como vimos no contexto da antropofagia, a afinidade é uma das formas da produção de parentesco. Nesta linha, Erickson (2012) irá propor que “a relação homem-animal [na Amazônia] só pode ser interpretada considerando-se a situação de rivalidade (sobretudo com os espíritos-donos da caça) que conduz à inserção dos animais no espaço doméstico dos homens” (p.16). Erickson diz isso após constatar “uma onipresença dos animais não somente no imaginário e na alimentação, mas também no espaço doméstico das populações indígenas da Amazônia”, pois segundo ele, “os animais estão em todos os lugares – nas malocas, nas roças, nos locais de banho e até sobre a cabeça das crianças” (*Ibid.*, p. 15).

Geralmente, estes animais domésticos (*xerimbabos*), “são filhotes encontrados na floresta ou crias cujos pais foram abatidos durante as caçadas” (Calavia Saez, 2010, §7). Enquanto dinâmica de aparentamento, que seria o equivalente à humanização destes animais, este povo dá-lhes nomes pessoais, como forma de modificar sua designação genérica. Nomes estes, no entanto, que não são “jamais usados mas [ainda assim] capazes de inseri-los numa parentela” (Erickson, 2012, p. 21). Uma vez assimilados, os animais acompanham o dono aonde ele for:

eles dormem em suas redes (ao menos os macacos), vão se banhar com eles, acompanham-nos à roça e inclusive à caça, sobretudo no caso dos cachorros e dos pequenos macacos empregados como iscas naturais. A regra segundo a qual os animais devem seguir os humanos em seus deslocamentos é, aliás, explícita: é recomendado, ou mesmo obrigatório, levá-los por toda parte (Ibid., p. 23).

No que surge a questão: quem são os donos destes animais domésticos? Trazidos pelos caçadores, estes animais são tidos como presentes valiosos e por isso oferecidos

“às esposas, amantes e suas mães, por vezes a seus filhos” de forma que “geralmente [são] as mulheres e as crianças que desfrutam da propriedade formal dos xerimbabos” (Erickson, 2012, p. 25). Suas chegadas são, portanto, recebidas com festa pela aldeia, já que “o xerimbabo servirá de brinquedo para as meninas, de laboratório de etologia para os meninos, de substituto de filho para as mulheres velhas ou estéreis (particularmente predispostas ao processo de familiarização), de divertimento para todos” (*Ibid.*, p. 25).

No polo oposto à familiarização, estão os animais caçados que, por sua vez, não tem acesso à maloca e nenhuma ligação interpessoal humanizante com um dono e por isso podem sofrer maus tratos sem constrangimento – bem diferente dos xerimbabos, que, alcançando o status de crianças, não devem sofrer maus tratos nunca. Mas não devemos ler esta distinção sob algum princípio formal de proteção aos direitos dos animais, que como os demais direitos que conhecemos, são tradicionalmente outorgados pelo Estado (Cf. Descola, 1998, p.25). Acerca dessa questão, Descola nos lembra que nas populações originárias amazônicas, os animais são encarados “como pessoas morais e sociais plenamente autônomas” (*Ibid.*, p. 25), não carecendo, portanto, de nenhuma proteção especial ou tutelar.

Outro ponto interessante é que esta relação familiar com os xerimbabos, com nomes pessoais, status de parentes e livre trânsito pela maloca (quando acompanhados de seus donos), tem ainda como contorno o fato de que todos os humanos conhecem as etapas de preparo de seus parentes caçados: “todo mundo na Amazônia é familiarizado desde a mais tenra idade com aqueles corpos ainda quentes que se vão esfolar, estripar e cortar para cozinhar” (Descola, 1998, p. 29). Esta relação com a preparação da carne está evidentemente muito distante da praticada em nossos centros urbanos, onde existem crianças que acreditam que o leite já vem na caixinha, onde as carnes já são ofertadas limpas, em peças a partir das quais dificilmente conseguiríamos reconstituir o animal completo. No contexto amazônico, “graças as intermináveis histórias de caça que os homens gostam de contar, todo mundo também sabe qual foi o comportamento do animal antes de morrer, o medo, a tentativa de fuga abortada, o sofrimento, as manifestações de aflição dos seus companheiros” (*Ibid.*, p.29). Conclui Descola dizendo que ali [no contexto amazônico] “em suma, ninguém pode ignorar de que maneira um ser vivo se torna comida” (*Ibid.*, p. 29).

Com relação aos Yanomami, que residem na TI de mesmo nome, divididos em subgrupos nos quais uma parte vive na Amazônia brasileira e outra na venezuelana, a relação com os animais ganha outros contornos cosmológicos. Ali, os animais não são apenas indivíduo sujeitos às dinâmicas de afinidade, mas são considerados ancestrais dos humanos. Acerca dessa relação, assim explana Davi Kopenawa (2015):

Nós, 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. (...) Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (p. 118).

Neste contexto também o xamanismo entra em primeiro plano como técnica de diplomacia cosmopolítica, como forma de indicar ou desaconselhar caçadas, curar doenças espirituais percebidas como capturas animais, mas que ali gira sobretudo em torno de uma codificação na qual os *xaipiri*, enquanto entidades que se comunicam com os xamãs, ocupam o centro nevrálgico. Ao corroborar e ao mesmo tempo corrigir o que estamos tentando dizer, Kopenawa (2015) assinala o seguinte: “os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse o seu verdadeiro nome. Vocês os chamam ‘espíritos’ mas são outros” (p. 111). A condição atual de animais destes ancestrais é advinda, por sua vez, da “queda do céu”: evento cosmológico cíclico capaz de alterar a estrutura ontológica do mundo. Ainda segundo Kopenawa, “assim, foi depois de todos terem virado animais, depois de o céu ter caído, que Omana nos criou tais como somos hoje” (*Ibid.*, p. 74).

Esta relação, no entanto, também é marcada por ambivalência, pois se de um lado os animais são tidos pelos yanomami como ancestrais humanos, que viraram animais após a queda do último céu, como uma espécie de castigo pelo excesso de transformações aos quais haviam se lançado, este status em alguns momentos só é reconhecido aos *xapiri*, já que afirma o xamã em outro momento que:

“são elas [as imagens, os xapiri] o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! São como fotografias destes, mas só os xamãs podem vê-las”. Kopenawa conclui esta reflexão afirmando que os animais, caçados, em comparação com a beleza exuberante destas imagens, são feios, “existem, sem

mais. Não fazem senão imitar suas imagens. Não passam de comida para os humanos” (Kopenawa, 2015, p. 116).

Para finalizar este tópico, antes de entrarmos nas considerações finais, reproduzo aqui uma colocação em que o xamã yanomami sintetiza diversos aspectos dessa cosmopolítica e, ao mesmo tempo, lança uma ponte com os conceitos e princípios da luta ocidental pela busca de um equilíbrio ecológico do planeta. Nos diz Kopenawa (2015):

Omama¹³ tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito. Eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós. Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca (pp. 479-480).

10. Considerações finais

Neste artigo, buscamos situar preliminarmente o pensamento indígena acerca da questão animal no quadro conceitual oferecido pela tradição do pensamento ocidental, a partir do qual vimos: o binômio sensibilidade/racionalidade e os fundamentos dessa relação estabelecidos a partir dos princípios da distinção e domínio (Platão/Aristóteles e Gênesis [1-16]); os perigos oferecidos pela obsessão desta tradição em estabelecer uma distinção radical entre humanos e animais (Descartes/Hoffman), bem como certos pré-conceitos que levaram o criador da psicanálise a menosprezar a autodeterminação ontológica dos povos originários. A força destes pré-conceitos se faz presente mesmo quando surge uma teoria científica que propõe nos reconhecermos (homens e animais) enquanto partes de um mesmo contínuo vital, deixando claro que não devemos negligenciar a importância de determinadas influências pessoais e pontos de vista etnocêntricos arraigados na mente do criador de tal teoria (Darwin).

¹³ Demiurgo benigno e principal divindade Yanomami.

Em seguida, passamos a explicar sobre a relação dos povos ameríndios com os animais, a partir da dinâmica estrutural representada pela antropofagia, como apresentada nos relatos dos primeiros viajantes, missionários e aventureiros, circunscrita neste momento ao horizonte etnográfico tupi. Vimos, assim, que a relação com os animais, domésticos ou de caça, está muito próxima daquela relativa aos cativos (adultos e crianças) capturados nas peripécias realizadas pelo “bando guerreiro”, na qual oscilavam as estratégias de afinização e aparentamento, de um lado, e de outro, dessubjetivação e banquete coletivo. Tendo sempre no xamanismo um eixo articulador destas relações, enquanto diplomatas cosmológicos ou trans-específicos.

Extrapolamos este horizonte etnográfico para tratar dos *xerimbabos* ou animais de estimação, isto é, estendemos a investigação ao contexto pan-amazônico (em particular os *Matis*), a partir do qual pudemos conhecer melhor as dinâmicas da socialidade interna às aldeias reservada a estes seres. E por último buscamos contemplar, ainda que muito rapidamente, os princípios cosmológicos yanomami que fundamentam suas relações com os animais. Apesar de se tratar de um texto longo, estamos cientes de que muito ficou por dizer e o que foi dito provavelmente não foi tão bem explicado como seria necessário. Em nossa defesa, podemos dizer que não nos furtamos a algumas mediações que acreditamos incontornáveis e que buscamos apresentar da melhor maneira possível as bases deste “pensamento outro” no que se refere à problematização da questão animal.

Para finalizar, gostaríamos de pensar que existe uma grande contribuição, ainda latente, destas matrizes cosmológicas ameríndias e originárias a ser oferecida contra a crise ecológica pela qual a humanidade e todos os demais seres vivos do planeta passam. Vários cientistas concordam com o fato de que estamos vivenciando a sexta extinção em massa do planeta, a qual, diferente das outras cinco anteriores, está sendo causada por uma única espécie, a humana, desde que entramos no período geológico do Antropoceno a partir, sobretudo, da Revolução Industrial. Latour (2014) propõe pensar esta crise a partir de um conflito entre “humanos que vivem no Holoceno e os terranos que vivem no Antropoceno” (p. 23): os primeiros ainda iludidos pelos “milagres” tecnológicos da modernidade e os últimos conscientes da gravidade (e irreversibilidade em diversos aspectos) da crise ecológica na qual nos encontramos.

Este autor também propõe pensar tal conflito como uma “guerra de mundos” (Cf. Latour, 2015) termo que entendemos como bastante preciso com relação ao que está em jogo.

É importante ressaltar que foi a partir das grandes navegações, e do consequente contato dos europeus com os povos ameríndios, que a “civilização” passou a considerar a possibilidade de conferir direitos iguais a todos os indivíduos humanos o que, por sua vez, levou o filósofo brasileiro Oswald de Andrade (1978) a afirmar, no seu *Manifesto Antropófago* que, “sem nós [povos ameríndios] a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (p. 14). Pensamos assim que talvez, diante da crise que se agiganta no horizonte, um novo aporte destas matrizes de pensamento possa mobilizar novas e ancestrais estratégias para “adiar o fim do mundo”, como diz o também filósofo Ailton Krenak (2019).

Antes de encerrar, gostaríamos ainda de trazer à luz um fato científico tão interessante quanto inusitado, relativo à importância da contribuição dos povos originários, particularmente os Guarani, na estruturação da ciência taxonômica. Segundo o mundialmente reconhecido criador desta ciência, Carlos Lineu (1707 - 1778), estes povos deveriam ser considerados como “*primus verus systematicus*”¹⁴, pois seu trabalho só teria sido possível a partir do reconhecimento da existência de “taxonomias nativas pré-existentes ao seu estudo”, de forma que o esforço de Lineu teria sido “o de sistematizar o material colhido por viajantes e naturalistas previamente agrupado e nomeado pelos nativos” (Gianinni, 1991, p. 15). Com base nisso, fecho minha explanação com mais um exemplo da relevância e importância dos saberes milenares, que lutam ferrenhamente não apenas para se manterem vivos, mas cada vez mais para serem ouvidos. E a humanidade, enquanto espécie neste contínuo

¹⁴ Em 1758, na 10ª edição de seu livro *Systema naturae*, o botânico e médico sueco Karl von Linné (1707-1778) classificou todos os seres vivos até então conhecidos com as noções de gênero e espécie. Ele incluiu 39 espécies (14 mamíferos, 15 aves, 2 répteis e 8 peixes) das 1.370 catalogadas pelo astrônomo alemão Georg Marcgrave (1610-1644), considerado o primeiro naturalista a estudar a fauna brasileira. Linné considerou os índios guaranis como “*primus verus systematicus*” dando, assim, o devido crédito à contribuição intelectual desta etnia à ciência da sistemática ou taxonomia, por cuja criação ele é internacionalmente reconhecido. Cf. “Mitos e Estações no céu Tupi-Guarani”. *Scientific American Brasil*: <https://sciam.com.br/mitos-e-estacoes-no-ceu-tupi-guarani/>.

vital que nos abarca e transcende, enquanto renitente “mistério do planeta”, só tem a ganhar com tal reconhecimento.

Bibliografia

- Albert, B. (1995). *O Ouro Canibal e a Queda do Céu: Uma crítica xamânica a economia política da Natureza*. Série Antropologia, 174. Brasília: Editora UNB.
- Andrade, O. (1978). *Do Pau Brasil a Antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Aristóteles. (1998). *A Política*. Trad. Antonio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega.
- Benjamin, W. (2013). “Sobre o conceito de História”. In: *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Bíblia. (2008) *Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos*. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida.
- Camila, P., Dalla Rosa, I. & Pasqualatto, T. (2017). Genealogia do sujeito e da psicanálise na obra freudiana. *Cadernos de Psicanálise*, 39(37), Rio de Janeiro, pp.83-98.
- Cardim, F. (1939). *Tratados da Terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Nacional.
- Clastres, P. (1980). Primitivismo e ciência do homem no Séc. XVIII. *Revista da USP*, n.13, São Paulo, pp.187-208
- Clastres, P. (2013). *Do Etnocídio, in A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naif.
- Darwin, C. (1974). *A Origem do Homem e a Seleção Sexual*. Trad. Atílio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus Livraria Editora.
- Darwin, C. (2009). *A expressão das emoções no homem e nos animais*. Trad. Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras.
- Descartes, R. *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- Descola, P. (1998). Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4 (1), pp.23-45. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/yFVLXtKkcyTLBYhYc8Hd8XN/?lang=pt#>.
- Erickson, P. (2012). Animais demais...os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, 37(2), UNB, Brasília, pp.15-32.
- Fausto, C. (2002). Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Revista MANA*, 8(2) pp.7-44.
- Fontana, R. (1994). *O Brasil de Américo Vespúcio*. Brasília: Ed. UnB.
- Florestan, F. (1970). A função social da guerra na sociedade tupinambá. São Paulo: Pioneira/Edusp.
- Freud, S. (1996). *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (2019). *O Infamiliar*. Trad. Ernani Chaves e Rogério Freitas. Belo Horizonte: Autêntica.
- Gândavo, P.M. (2004). *História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamam Brasil*. Lisboa: Sírio e Alvim.
- Giannini, I. V. (1991). *A Ave Resgatada: "A Impossibilidade da leveza do Ser"*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).
- Hoffman, E.A.T. (2010). *O homem de areia*. Trad. Ary Quitella Ed. São Paulo: Rocco.
- Kopenawa, D.; Albert, B. (2015). *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Latour, B. (2004). *Políticas da Natureza: Como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC.
- Latour, B. (2015). « Guerre des mondes—offres de paix. » *UNESCO*. pp.61-80. <https://spire.sciencespo.fr/hdl:/2441/516uh8ogmqildh09h61ao08sg/resources/81-guerre-monde-ethnopsy.pdf>.
- Latour, B. (2014). Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia da USP*, 57(1), São Paulo.
- Lévi-Strauss, C. (2009). A lição de sabedoria das vacas loucas. *Estudos Avançados*, 23, (67), pp. 211-216.

- Léry, J. (1980). *Viagem à Terra do Brasil*. Trad. Sergio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Lima, T.S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), pp.21-47. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/fDCDWH4MXjq7QVntQRfLv5N/abstract/?lang=pt#>
- Métraux, A. *A Religião dos Tupinambá*. Trad. Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Montaigne, M. (2000). *Des Caniballes*. Paris: Mille et une nuit.
- Montaigne, M. (2000). *Os Ensaios*. São Paulo: Martins Fontes.
- Mussa, A. (2009). *Meu Destino é ser Onça*. Rio de Janeiro: Record.
- Offenbach, J. (1907). *Les Contes d'Hoffman*. Book by Jules Barbier. Music by J. Offenbach. New York: Steinway & Sons. 1907.
- Platão. (2010). *TEETETO*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.
- Poe, E.A. (1981). O jogador de xadrez de Maelzel. In *Histórias Extraordinárias*. São Paulo: Abril Cultural.
- Saez, C. (2010). *O melhor presente do homem*. Disponível em: <https://hernehunter.blogspot.com/2014/02/xerimbabo-o-melhor-parente-do-homem.html>
- Sahlins, M. (2005). *A ilusão ocidental da Natureza Humana*. Trad. Peterson Silva. Retirado dos Discursos Tanner de 2005. Palestra apresentada na Universidade de Michigan no dia 4 de novembro de 2005. <https://petercast.net/wp-content/uploads/2014/07/western-illusion-translation.pdf>
- Silva, F. V. & Costa, S. F. (2019). A imaginação romântica como neurose? O debate freudiano sobre o animismo e a questão do olhar em E. T. A. Hoffmann. *Pandaemonium Germanicum*, 22(38).
- Sousa, G.S. (1971). *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Edusp. São Paulo.
- Staden, H. (1974). *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Edusp.
- Stengers, I. (2017). Reativar o Animismo. *Cadernos de Leitura*, n. 62, Belo Horizonte.
- Stutzman, R. (2002). *O Profeta e o Principal*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- Tchaikovsky. (2019). *The Nutcracker - O Quebra Nozes*. Royal Opera House. DVD. Londres.

- Thevet, Fr. A. (1944). *Singularidades da França Antártica: a que outros chamam de América*. Trad. Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Nacional.
- Vicente do Salvador. (1982). *História do Brasil. 1500-1627*. São Paulo: Edusp.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Viveiros de Castro, E. (2012). Transformação da Antropologia, Transformação na Antropologia. *Mana*, 18(1).
- Viveiros de Castro, E. (2011). O intempestivo, ainda. In CLASTRES, P., *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac&Naify.
- Wagner, R. (2012). *A Invenção da Cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac & Naif.

Notícias e Sites pesquisados

- “Carne na alimentação: quais países lideram o ranking?”. *BBC Brasil*, 2019: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-47125834>.
- “Comendo o Planeta: impactos ambientais da criação e consumo de animais”. *Sociedade Vegetariana Brasileira*. 3ª ed. 2015.
- Distribuição de terras e produção de alimentos saudáveis são desafios ao país*: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2014-09/distribuicao-de-terras-e-producao-de-alimentos-saudaveis-sao-desafios-ao>.
- MapBiomas.Org*: <https://mapbiomas.org/>.
- “Mitos e Estações no céu Tupi-Guarani”. *Scientific American Brasil*: <https://sciam.com.br/mitos-e-estacoes-no-ceu-tupi-guarani/>.
- Os interesses econômicos por trás da destruição da Amazônia*: <https://reporterbrasil.org.br/2019/08/os-interesses-economicos-por-tras-da-destruicao-da-amazonia/>.
- Relatório da CPT aponta 2020 como o ano com mais conflitos no campo no Brasil desde o início do levantamento*: <https://www.cnbb.org.br/relatorio-da-cpt-aponta-2020-como-o-ano-com-mais-conflitos-no-campo-no-brasil-desde-o-inicio-do-levantamento/#>.

GUSTAVO FONTES

Nasceu em Manaus em 1984. É escritor de literatura, brincante da cultura popular, ativista dos direitos indígenas e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Sua tese teve o título "Cosmopolítica ameríndia como *práxis* dialética: aspectos filosóficos da luta indígena por seus territórios".
