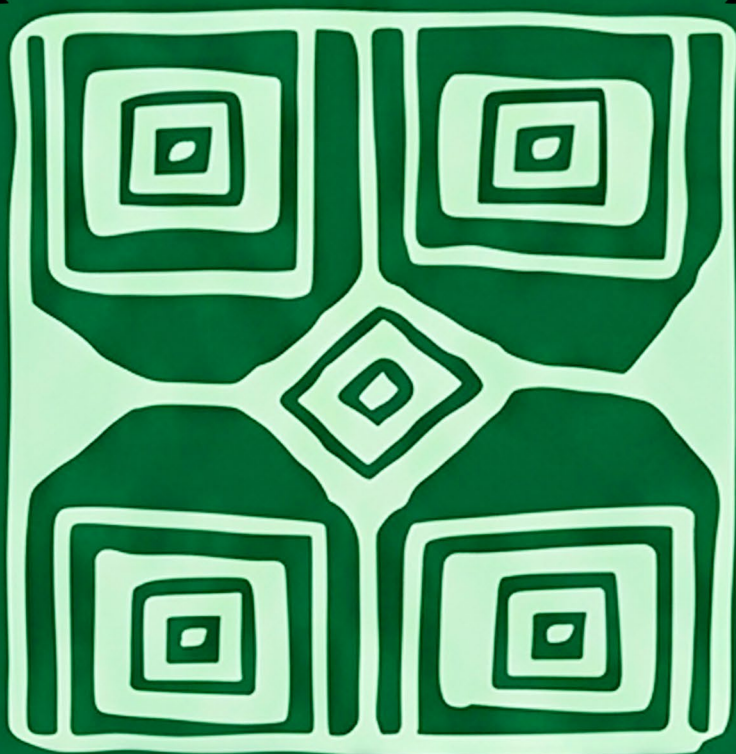




WANDREUS WILSON CORREIA



O XAMANISMO AMERÍNDIO

Uma Perspectiva do Pensamento Indígena



Editora
UFPB





O XAMANISMO AMERÍNDIO

Uma Perspectiva do Pensamento Indígena





UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Terezinha Domiciano Dantas Martins

Reitora

Mônica Nóbrega

Vice-Reitora



Editora UFPB

Geysa Flávia Câmara de Lima Nascimento

Diretora Geral da Editora UFPB

Aline dos Santos Deiró

Vice-Diretora da Editora UFPB

Rildo Coelho

Coordenador de Editoração

Wandreu Wilson Correia

O XAMANISMO AMERÍNDIO

Uma Perspectiva do Pensamento Indígena

Editora UFPB
João Pessoa
2026

1ª Edição – 2026

Esta obra integra a publicação de livros digitais (e-books) do Edital 01/2025 da Editora UFPB, em regime de fluxo contínuo. A chamada pública visa fomentar a divulgação da produção científica, literária, artística e didático-pedagógica da comunidade acadêmica da Universidade Federal da Paraíba, contemplando obras de autoria individual, coautoria ou coletâneas.

Direitos autorais 2026 - Editora da UFPB



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.

O CONTEÚDO DESTA PUBLICAÇÃO, SEU TEOR, SUA REVISÃO E SUA NORMALIZAÇÃO SÃO DE INTEIRA RESPONSABILIDADE DOS AUTORES.

OS DIREITOS DE PROPRIEDADE DESTA EDIÇÃO SÃO RESERVADOS À:



Cidade Universitária, Campus I – Prédio da Editora Universitária, s/n
João Pessoa – PB CEP 58.051-970
Site: www.ufpb.br/editora
Instagram: @editoraufpb
E-mail: atendimento@editora.ufpb.br
Fone: (83) 3216.7147



Portaria N° 202, de 08 de agosto de 2025 – Reitoria

Gevsa Flávia C. de Lima Nascimento – Presidente | Editora UFPB

Alexandre Coelho Serquiz | Ciências da Saúde

Daniel Araújo de Macedo | Engenharias

Eduardo Rodrigues Viana de Lima | Ciências Exatas e da Natureza

Franklin Kaic Dutra-Pereira | Ciências Biológicas

Gustavo Barbosa de Mesquita Batista | Ciências Humanas

José Ferrari Neto | Linguística, Letras e Artes

Maurício Rombaldi | Ciências Humanas

Milton César Costa Campos | Ciências Agrárias

Tiago Bernardon de Oliveira | Ciências Humanas

Márcia Félix da Silva | Interdisciplinar

Viviane da Costa Freitag | Ciências Sociais Aplicadas

Catálogo na fonte: **Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba**

O45 Correia, Wandreus Wilson.
O xamanismo ameríndio : uma perspectiva do pensamento
indígena / Wandreus Wilson Correia. - João Pessoa :
Editora UFPB, 2026.
89 p. ; E-book.

Modo de acesso : <https://www.editora.ufpb.br/press5/index.php/UFPB/catalog/>
ISBN: 978-65-5942-332-3

1. Pensamento ameríndio. 2. Xamanismo. 3. Povos indígenas. 4. Cosmologia indígena. 5. Antropologia cultural. 6. Filosofia pós-estruturalista. 7. Espiritualidade indígena. 8. Ciências da Religião. 9. Ontologias indígenas. I. Título.

UFPB/BC

CDU 39

CORREIA, Wandreus Wilson. O xamanismo ameríndio: uma perspectiva do pensamento indígena. 1. ed. João Pessoa: Editora UFPB, 2026. ISBN 978-65-5942-332-3. Acesso em: 00/00/0000.

*Concepções imaginárias (mas todas o são)
produzem efeitos reais (e todos o são)*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

APRESENTAÇÃO

É de conhecimento popular, político, acadêmico e cultural a existência de povos indígenas nas Américas. No Brasil, no século XXI, Davi Kopenawa tem ganhado espaço nas universidades; e Ailton Krenak tem popularizado um pensamento indígena com suas falas e publicações. Mas, o que é esse pensamento indígena? Qual é a importância do pajé na formação da cultura desses povos? O que significam os mitos, as pinturas, os cânticos, os rituais e tudo que compõe a vivência dos povos originários?

Diante das indagações urgentes e extremamente atuais, esse ensaio se propõe elencar o tema “xamanismo ameríndio”, que, dentro das colocações acima, utiliza o termo “xamanismo” no lugar de alguma derivação de “pajé”, na consideração de uma percepção para além das fronteiras brasileiras, e alcançar um entendimento de uma atividade indígena identificada nas Américas. Algum leitor mais apressado poderia correr ao Capítulo três, intitulado “O xamanismo ameríndio”, e acessar todo o arrazoado do que podemos descrever como tal. Porém, a proposta dos capítulos anteriores é percorrer os principais conceitos de entendimento; fazer o movimento parelho entre a cosmologia indígena e a ocidental; verificar se há ou não uma espiritualidade indígena; e, assim, tentar desmontar uma colonização do pensamento, para que, ao chegar ao capítulo três, o leitor primário se encontre mais aberto a possibilidades de pensar junto a uma cultura xamânica.

Vale salientar que as linhas a seguir são parte de um extrato de quase três anos de pesquisa acadêmica na disciplina Ciências das Religiões, canalizada na linha “Espiritualidade e Saúde”, que tinha o intuito de verificar uma sociabilidade indígena com seu ambiente próprio, e que tipo de produção acontece com o encontro da multiplicidade de corpos em um cosmo de transversalidade fluída. Dessa forma, conseguiu contrapor com o ambiente “neurotizado” ocidental suas “agências” e cultura antropocêntricas. Para isso, foram usadas diversas articulações de etnólogos, antropólogos, filósofos, cientistas das religiões e pensadores indígenas.

O percurso para desbravar diversas categorias, conceitos, léxicos, e elementos próprios de uma antropologia de mão dupla será percorrido, principalmente, através da obra do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1986; 2006; 2007; 2009; 2014), em diálogo com a “filosofia da diferença”, de Deleuze & Guattari (2011; 2012), pontuado com o arcabouço teórico de Ciências das Religiões. O desfecho é buscar desenvolver uma articulação pós-estruturalista que permita uma análise de construção de pensamento através de “afecções”, “afetos” e relações que possibilitem perceber uma terapia da mente possível, finalizando com a proposta de uma “inteligência espiritual”.



SUMÁRIO

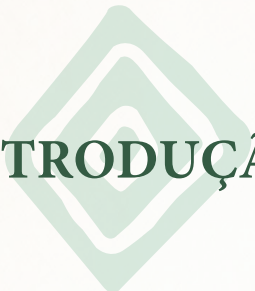
INTRODUÇÃO	11
------------------	----

CAPÍTULOS

1. Viveiros de Castro e o plano	14
1.2 O plano de imanência xamânico	18
1.2.1 Filosofia do conceito	20
2. O Pensamento Indígena e as	
Ciências das Religiões	23
2.1. Formação de pensamento	27
2.1.1. O ambiente forjado	29
2.1.2. Agencias arbitrárias.....	30
2.1.3. Agencias naturais.....	32
2.2. Espiritualidade indígena	33
2.2.1. Conceito dominante	34
2.2.2. A invasão teológica.....	35
2.2.3. A naturalidade.....	36
2.2.4. Outro corpo.....	36
2.2.5. O sistema de controle	38
2.2.6. Espiritualidade naturalizada.....	38
2.2.7. Relação com a natureza espiritual.....	40
2.2.8. Uma instituição espiritual.....	41
2.2.9. Espírito imanente	43



3. O Xamanismo Ameríndio	45
3.1. O xamã.....	49
3.1.1. A transformação	51
3.1.2. A recriação.....	51
3.1.3. O ritual.....	53
3.1.4. A cura	54
3.1.5. Sistema complexo	57
3.2. Fundo espiritual	58
3.2.1. Virtualidades	64
3.2.2. Atualizações	68
4. Inteligência Espiritual.....	71
4.1. A vida é roubo.....	73
4.1.1. O pensamento e encontros	74
4.1.2. Construir um plano de imanência.....	76
4.2. A práxis do pensamento	80
4.2.1. O espírito.....	82
4.2.2. O perspectivismo.....	82
4.2.3. Afecções	83
4.2.4. O corpo	83
4.2.5. Diferenças	84
5. Bibliografia.....	85
NOTAS DE FIM	88
SOBRE O AUTOR.....	89



INTRODUÇÃO

O presente ensaio tem o objetivo de apresentar o pensamento indígena, usando, principalmente, como lente analítica, a obra do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1986; 2006; 2007; 2009; 2014). Na primeira parte apresenta os conceitos usados como ferramentas de compreensão do cosmo indígena, contrapondo-os a conceitos sobre a sociedade ocidental, desenvolvidos pela filosofia de Deleuze & Guattari (2011; 2012). Na segunda parte é feita uma discussão sobre o pensamento ameríndio à luz das Ciências das Religiões. Na terceira parte é desenvolvida uma compreensão sobre o universo espiritual e material ameríndio. Além disso, discorre sobre o elemento cardinal da vida indígena, o xamanismo¹. Por fim, busca um extrato que possa desenvolver a possibilidade de “pensar junto” com os conceitos ameríndios apresentados por Viveiros de Castro, no capítulo de conclusão “inteligência espiritual”.

O objetivo principal é discorrer a respeito do xamanismo como pensamento, modo de vida e “virtualidade” imanente; dessa forma, verificar a sociabilidade indígena com seu ambiente próprio, e que tipo de produção acontece com o encontro da multiplicidade de corpos em um cosmo de transversalidade fluída. A ideia também é contrapor em alguns momentos com o ambiente “neurotizado” ocidental, suas “agências” e cultura antropocêntricas. O objetivo secundário é buscar desenvolver uma articulação pós-estruturalista, que permita uma análise de construção de pensamento através de “afecções”, “afetos” e relações que possibilitem perceber uma terapia da mente possível na linha “espiritualidade e saúde”.

O intento primeiro desse trabalho foi percorrer a proposta do título original, que era “O pensamento ameríndio: o xamanismo filosófico como terapia da mente”; que foi se construindo na proporção de três momentos: insights, leituras e a pesquisa propriamente dita. A ideia inicial foi pensar substancialmente na proposta spinozista vista em uma exposição de Cláudio Ulpiano sobre “Pensamento e liberdade em Spinoza”², na qual ele discorre a respeito dos três momentos da formação

do inconsciente e desenvolve o raciocínio de “linhas criativas (criadoras)” a partir do entendimento do mundo³.

Foi em Oswaldo Giacoia Júnior que vi o termo “terapia da mente”, em sua exposição “O poder dos afetos”⁴, na qual ele desenvolve a teoria spinozista dos encontros de corpos e como eles são afetados. Teoria que esse filósofo brasileiro vai percorrer em vários de seus escritos, valorizando sempre a natureza dos encontros e seus resultados:

O que entender por terapia dos afetos? Terapia é a arte da cura, do cuidado e do tratamento – portanto, um termo do vocabulário médico, ligado ao campo semântico da patologia. *Affectus* é o participio do passado do verbo *afficere* – que significa impressionar, produzir uma impressão, uma paixão, afetar. A palavra remete, portanto, ao domínio da estética, e designa sensibilidade, sensação, capacidade de sentir, receber ou sofrer afecções (Giacoia Junior 2019, p. 202-203).

Esse entendimento ganha robustez à medida que a verificação na própria obra de Spinoza, *Ética* (2007), acontece, pois essa filosofia se esmera em desenvolver a respeito do tempo/instante em que o corpo é “afetado de uma maneira que envolva a natureza do corpo exterior” (Spinoza, 2007, p.179). Porém, as leituras da filosofia de Gilles Deleuze & Félix Guattari, “O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1” (2011) e dos volumes de “Mil Platôs” (2012) aguçaram de maneira mais ampla a colocação de questões externas aos entes, como produção de “máquinas desejantes” em conexão com os corpos; e como funciona o processo de produção metafísica⁵ na natureza e no social, promovendo uma sociedade “neurotizada”; mas, os entes poderiam desenvolver outras conexões, linhas de fuga, “agenciamentos” que formariam outras subjetividades e corpos.

Ora, a busca por outros agenciamentos que contrapusessem os processos de produção apontados por Deleuze & Guattari me permitiu chegar à antropologia de Viveiros de Castro, sobre uma América indígena povoada por “diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos, não humanos, animais mortos, plantas, fenômenos” (Viveiros de Castro, 2009, p.43), que, conectados a um fundo semelhante, produzem outras percepções, pensamentos e corpos. Buscar esses efeitos e suas causas poderia render um bom extrato.

A análise de sociedade – capitalista, religiosa, de desejos agenciados – e seus desdobramentos, que faz Deleuze & Guattari, encontra diálogo com a antropologia pós-estruturalista de Viveiros de Castro, em “Metafísicas Canibais”, e foi o ponto de partida para o contraponto de compreensão de mundo na formação do pensamento. Alocado na linha “espiritualidade e saúde” em Ciências das Religiões, aumentou a construção de caminhos para verificar se a vivência indígena promove uma composição integrada em “corpo, mente e espírito”, como a Organização Mundial da Saúde (OMS) registra essa importância para a saúde do indivíduo (Toniol, 2016). Ou seja, uma relação integrativa do ente. Viveiros de Castro aponta a metafísica ocidental como colonialista (Viveiros de Castro, 2009, p.27) e segue contra as dicotomias modernas, apontando uma “metafísica experimental”, como da experiência possível (Idem. p.33); uma “metafísica de predação”, traduzida da disputa espiritual (desenvolvida no último capítulo dessa dissertação) em desobediência à matriz ocidental do dualismo Natureza e Cultura (Ibidem, p.42).

O propósito é analisar esse cosmo indígena no qual a “multiplicidade é um sistema formado por uma modalidade de síntese relacional diferente de uma conexão ou conjunção de termos” (Viveiros de Castro, 2009, p.119), forjando divergências e semelhanças, em que tudo se mistura assim, e “não há confusão dos espaços e das formas, posto que a estes são precisamente desfeitos em proveito de uma nova ordem, a ordem intensa, intensiva” (Deleuze & Guattari, 2011, p.118). Ou seja, analisar o “modelo relacional chamado devir”, examinando sua capacidade em uma proposta de exercício de pensamento. Mas, antes de tudo, vamos a Viveiros de Castro.



CAPÍTULO 1

Viveiros de Castro e o plano

Eduardo Viveiros de Castro é um etnólogo amazonista (Viveiros de Castro, 2009, p.24) que teve sua formação inicial em ciências social na Pontifícia Universidade Católica (PUC-RIO) firmada no tripé da sociologia de Marx, Weber e Durkheim, no início dos anos 1970. Logo foi capturado pelas Mitológicas de Claude Lévi-Strauss e “descobriu os índios” (Viveiros de Castro, 2007, p.58). Atravessa, além da obra de Lévi-Strauss, vários outros pesquisadores da temática indígena, como Curt Nimuendaju, Robert Lowie, David Maybury Leis (Idem, p.32), além dos trabalhos que estavam sendo produzidos no Museu Nacional do Rio de Janeiro, onde ingressou para se tornar antropólogo e iniciar suas próprias etnografias por diversos povos indígenas no Brasil.

Somente na segunda década de seu denso trabalho, e após sua etnologia atravessar alguns povos indígenas, por volta de 1994-95, Viveiros de Castro, analisando a pesquisa com sua então orientanda, Tânia Stolze Lima, começa um diálogo formulador sobre o complexo sistema conceitual do perspectivismo ameríndio, em que “o mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos, que veem a realidade diferentemente dos seres humanos” (Viveiros de Castro, 2007, p.32). A partir de uma “fenomenologia dos *Juruna*”, que Stolze Lima captou, Viveiro de Castro, então, reuniu as identificações em diversas culturas indígenas que permitissem construir um “modelo” e evidenciasse o contraste com o naturalismo característico da modernidade europeia (idem); isso não só na paisagem amazônica, mas também na panamericana.

Depois de muitas décadas de pesquisas sobre o que foi produzido a respeito dos povos ameríndios, e após seus próprios levantamentos e etnografias, Viveiros de Castro propõe uma antropologia que avance na apresentação do pensamento indígena e suas elaborações. Teve o cuidado de não usar os exotismo e primitivismo de sua disciplina, para inventar o Outro para o ocidente e seu sistema colonial atualizado

(Viveiros de Castro, 2009, p.21). Esteve consciente de que todas as teorias antropológicas “são versões das práticas indígenas” (Idem, p.24). Porém, sua função não pode ser a de se contentar em descrever minuciosamente o “ponto de vista do nativo” (Ibidem, p. 71), mas alcançar um ponto de compreensão não reducionista de sua potência.

Viveiros de Castro atravessou inúmeros autores, conceitos e teorias, ocidentais ou indígenas, e é atravessado igualmente por diversos outros pensadores e pensamentos. Nesse trabalho, especificamente, vamos continuar seu diálogo com esses interlocutores conceituais, como Deleuze & Guattari, Spinoza, Lévi-Strauss, Davi Kopenawa e Ailton Krenak, por exemplo. Um exercício xamânico de atravessar mundos para produzir mundo.

Seu grande empreendimento, e é o extrato que será buscado nesse livro, está sintetizado em seu artigo “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos” (2006), uma incursão sobre a narrativa de Davi Kopenawa, pensador e líder político yanomami, a respeito dos espíritos da floresta. Logo após a introdução, o etnólogo amazonista resume sua compreensão dos anos de análise de mão dupla, observações sistemáticas e arranjos pós-estruturalistas em uma linha: o plano de imanência xamânico.

Viveiros de Castro aponta uma cosmologia indígena habitada por espíritos, animais, xamãs, mortos, brancos, mito, sonho, alucinógenos, festas, caça e a floresta onde convivem uma humanidade arcaica e uma virtualidade atual (Viveiros de Castro, 2006, p.321). Como aprofundaremos no Capítulo Três (3. O xamanismo ameríndio), ele faz uso dos conceitos da filosofia da diferença para dar conta de sua observação da narrativa de Kopenawa sobre “humanidade molecular de fundo, oculta por formas molares não-humanas, e dos múltiplos afetos não-humanos” (Idem), intermediados pelos xamãs. Aliás, o xamã recebe também um exame mais completo ainda no Capítulo Três (3.1. O xamã), uma vez que, no artigo supracitado, sua profundidade é condensada em colocações como sendo “um ser múltiplo, uma micropopulação de agências xamânicas abrigada em um corpo” (Ibidem, 322), uma “federação de agentes sobrenaturais” que precisa ser mais esmiuçada em suas funções e existência.

Por fim, seu artigo percorre a existência de um fundo pré-cosmológico virtual, de dimensões corporais e espirituais infinitas, ainda ocultadas pelos agentes (Viveiros de Castro, 2006, p.323), pois “nem todas as virtualidades foram atualizadas” e há um turbulento fluxo mítico

se manifestando pelas diferentes espécies (Idem, 324). Virtualidade e atualização são termos que serão visitados de forma mais consistente no Capítulo três, (3.2.1. Virtualidades), pois nesse projeto de plano de imanência xamânico possui papel preponderante para sua manifestação.

Embora seja preciso cruzar diversos artigos e livros da produção de Viveiros de Castro para encontramos o sumo de sua compreensão a respeito de um pensamento ameríndio conectivo, é na obra *Metafísicas Canibais* (2009) que sua incursão a todos os anos de análise dos povos indígenas toma proporções rizomáticas, se distribuindo em discussões filosóficas, estruturas de análise e produção de conceitos. Nesse sentido, antes mesmo de discorrer mais sobre “plano de imanência”, é preciso estar munido da compreensão de dois grandes invólucros que permeiam toda proposta do texto citado; os conceitos de perspectivismo ameríndio e multinaturalismo (Viveiros de Castro, 2009, p.42-45).

Os conceitos supracitados são elementos que precisam ser considerados a priori quando se busca entender essa dimensão do pensamento ameríndio que abordamos aqui. É o que vai permitir uma lente interpretativa sobre o modo de vida indígena, seu corpo, alma, espírito, como esses e os demais existentes do seu cosmo se relacionam das mais diversas e necessárias formas. Os conceitos podem ser examinados de forma mais profunda e visceral no texto do próprio autor. Aqui observaremos de forma sintetizada.

O Perspectivismo Ameríndio é o conceito ao qual “todos os existentes são centro potenciais de intencionalidades, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências” (Viveiros de Castro, 2009, p.42). Por esse entendimento, a relação no cosmo indígena se dá pela consideração da alteridade alheia. Nesse sentido, todos os existentes possuem a capacidade de sua intenção, olhar, modo de vida, que é considerado nos fluxos de contato, ou na concepção das relações sociais entre os existentes (animais, espíritos, plantas etc.). Ou seja, um organismo de ações pendulares que se constrói de acordo com a natureza dos encontros e a manifestação dos envolvidos.

O Multinaturalismo considera uma unidade de espírito e variedade de corpos, em suas manifestações “spinozistas” de “modos” e “afetos”, ou seja, “todos providos de um conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma ‘alma’ semelhante” (Idem, 2009, p. 43). Um espírito coletivo que harmoniza a

importância de cada existente, em que a diferença não é o que destoa, pelo contrário, ela equilibra. E não está exatamente no corpo, mas na sua manifestação de “afeto”.

Se no Perspectivismo é considerado o entendimento de mundo de cada existente; e no Multinaturalismo o material, corpo, perpassado pela cultura do espírito; logo, o aglomerado de mundos precisa de cadência para seus acoplamentos, funcionabilidade, até que encontre o tender possível.

O humano maquínico, antropocêntrico, que busca o domínio, sendo dominado por um sistema malicioso de captura, deixa de fazer sentido aqui. Está tudo posto para uma relação. A reflexão necessária para entendimento disso se faz importante, pois, “ali, onde toda coisa é humana, o humano é toda outra coisa” (Viveiros de Castro, 2009, p. 54). A fluidez de ser humano e coisa, outra coisa e humano deve ser sentida, vivida e observada.

1.2 O plano de imanência xamânico

“Se é verdade que nós, homens modernos, temos o conceito, mas perdemos de vista o plano de imanência”. Viveiros de Castro abre com essa citação o capítulo que trata de Multinaturalismo em *Metafísicas Canibais* (Viveiros de Castro, 2009, p. 55), para, em seguida, deduzir a respeito da efetuação teórica indígena sobre a instauração da mitologia do continente (idem) em sua atualização no presente. A imanência do plano, aqui, como a “não separabilidade do conhecer e do agir, do pensar e do sentir” (Ibidem, p.74), ou seja, como constitutivo indelével.

A proposta é um exercício de pensar junto com o pensamento indígena. Dessa forma, pensar “outramente” e pensar “outras mentes”; não inferindo à autodeterminação ontológica dos coletivos a redução “epistemocêntrica do pensamento humano (humano e não humano)” e suas categorizações ou catalogações (Viveiros de Castro, 2009, p.25). Assim, uma antropologia do conceito que acompanhe uma contraefetuação de novos conceitos. Ou seja, levar os conceitos a experimentações da “imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida e a todo coletivo” (Idem); nesse sentido, abranger todos os existentes integrados nessa coletividade do ponto de vista da imanência.

Nesses termos, Viveiros de Castro busca exercer uma “antropologia da imanência”; atravessando o conhecimento de sua disciplina pela “transformação da práxis indígena” (Viveiros de Castro, 2009, p.31); um exercício, embora auspicioso, muito demandante; uma vez que o extrato do plano, isso é, o passado pré-histórico, ou o “mito da mitologia”, é definido pela “interpenetrabilidade ontológica e coacessibilidade epistemológica de todos os insistentes” (Idem, p.55), ou seja, o complexo modelo de todos os existentes atualizados.

Viveiros de Castro propõe uma “ciência de mão dupla”; ou aquilo que se tornaria esse encontro dos conceitos entre a observação antropológica e a vivência indígena. Essa afetação como sendo a “ciência social do observado” tem suas bases argumentativas no conjunto de obras “Mitológicas”, de Lévi-Strauss (Viveiros de Castro, 2009, 31), em que observará o mito indígena como atualização do plano de imanência, articulando as causas e consequência das espécies; a corporalidade característica de cada um; e o compartilhamento de “uma condição geral instável na qual aspectos humanos e não-humanos se acham inextricavelmente emaranhados” (Idem, p.55). A formulação evocada de Lévi-Strauss é profunda, e embora Viveiros de Castro aprofunde mais ainda, sua tradução seria:

O discurso mítico consiste em um registro do movimento de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência – um “caosmos” onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Esse pré-cosmos, muito longe de exibir uma “identidade” primordial entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual. (Viveiros de Castro, 2009, p.56).

O plano traçado seria o de conjugar as dimensões (espiritual e material) em fluxos de encontros infinitos internos, manifestos em afetos de finitudes externas, constituindo um cosmo de convivência onde se considerasse todas essas diferenças, e estas construíssem um mundo atual. Dessa forma, todos os circulantes, ou existentes, formariam

um grande rizoma, que “não se comportaria como entidade, nem instanciaría um tipo: ele é um sistema reticular acentrado formado por relações intensiva (“devires”)” (Viveiros de Castro, 2009, p. 117). Ou seja, os movimentos dos eventos de singularidades heterogêneas, com suas “hecceidades”, ou distinções próprias, constituiriam uma multiplicidade do que é, e do vir a ser. Uma produção em movimento perene.

Viveiros de Castro, então, propõe a busca por um “conceito antropológico de conceito”, que consiga abarcar o pensamento dito “primitivo” e que não caiba no “conceito racional”; que não separe transcendência de imanência; que não seja encarado como pura abstração. Ou seja, que considere, realmente, “a extraproposicionalidade de todo pensamento criador (“selvagem”) em sua positividade integral” (Viveiros de Castro, 2009, p.75). Nesse sentido, diante das noções de categorias, representações e crenças, que esse pensamento possa “se desenvolver em direção completamente diversa” (Idem). Uma operação intensiva de enxergar positivamente o Outro não conceitual, em sua existência de “não-separabilidade do conhecer e do agir, do pensar e do sentir” (Ibidem), em relação ao seu cosmo.

O plano de imanência, logo, é construído a partir da “consciência”, compreensão, ou assentimento da consideração de todas as considerações. Ou seja, os entes são pontos de vista; e a multiplicidade só é possível por conta das diferentes perspectivas em trânsito. Nesse ambiente, sem “hierarquias fixas de ponto de vista entre os seres”, ou ainda, a falta de “igualdade de estatuto entre os humanos e os extra-humanos”, a conexão é feita pelo xamanismo (Viveiros de Castro, 2009, p. 179), que transforma o pano de fundo perspectivista em prática da imanência.

O solo do plano de imanência xamânico, na proposição de Viveiros de Castro, seria uma “experiência do pensamento”, mas não na imaginação de uma experiência. Não se trata disso. Sua travessia é pela “entrada no pensamento pela experiência real”, como as de “gerações de etnógrafos da Amazônia indígena” e suas elaborações antropológicas. Tais elaborações consideram as “ideias indígenas como conceitos” e delas extraem as determinações dos personagens envolvidos e a “matéria do real que eles põem” (Viveiros de Castro, 2009, p.217). Por essa via, e pelo trajeto apresentado até aqui, a antropologia do conhecimento é vista como “uma transformação da práxis indígena”. Dessa forma, confere-se que “o outro dos outros é também Outro”. Em

uma conclusão geral, traça um “plano de imanência comum a seu objeto” (Idem, p.260). A partir de toda essa construção, há uma “imanência real entre existência e experiência na constituição de um multiverso relacional” (Danowski & Viveiros de Castro, 2015, p. 103), considerando, então, a consubstancialidade entre humanidade e mundo.

A ideia de um “multiverso relacional” constituído pela “existência e experiência” na construção necessária do plano de imanência ganha sua valência profícua no texto escrito a quatro mãos por Déborah Danowski e Viveiros de Castro, o “Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins” (2015). Os autores trafegam pelos mitos indígenas de fim de mundo para pensar as possibilidades de um mundo de todos. Incluir a extensão do “plano” para além das fronteiras indígenas dá o tom de urgência dos procedimentos dos resultados antropológicos ditos acima: “Esse mundo que procede ontologicamente dos humanos (i.e. dos índios) inclui, esclareçamos, os Brancos e sua civilização material” (Danowski & Viveiros de Castro, 2015, p. 103). Um plano de imanência xamânico, nesses termos, precisa incluir, pois não ignora, a existências dos não indígenas, visto que a invasão ocidental nas Américas “deu e continua a dar margem a uma intensa perplexidade metafísica por parte dos indígenas” (Idem). Um “plano prático-especulativo”, dirão os autores, que dê conta dos desdobramentos históricos, da insurreição automista e do profetismo sobre uma renovação cósmica.

1.2.1 Filosofia do conceito

O longo percurso a ser traçado na antropologia de Viveiros de Castro exige, ou é incluído propositalmente por ele, o cruzamento de uma antropologia com a filosofia da diferença⁶, atravessada pelo pensamento indígena amazônico, que se amplia em configurações que não perdem de vista “os alicerces ameríndios” do estruturalismo (Viveiros de Castro, 2009, p. 32). Até aqui, pode ser visto a proposta de compreensão para se pensar, com os indígenas, a partir de ferramentas que ajudam ao leitor a descobrir a complexa estrutura de anexos que este etnólogo intenciona.

Essas ferramentas, isto é, os conceitos, que conseguem um lugar um pouco mais confortável do “pensamento indígena” ao nosso próprio pensamento; depende muito de uma observação atenta a uma série de noções como “diferença”, “multiplicidade”, “devir”, “síntese disjuntiva”, que são construídas por vários pensadores, que Viveiros de Castro espalha,

incursiona, reflete, utiliza, referencia, transforma, dialoga, destrincha; como Spinoza, Leibniz, Hume, Nietzsche, Butler, Whitehead, Bergson e Tarde; devidamente povoados na “paisagem” da filosofia de Gilles Deleuze (Viveiros de Castro, 2009, p.199); a quem ele escolhe como ilustrador do pensamento que, repensando, pretende empreender:

Escolhi a filosofia de Deleuze e, em particular, os dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia* (1972, 1980) escritos em parceria com Guattari, como o instrumento mais apropriado para retransmitir a frequência de onda que eu estava preparado para captar no pensamento ameríndio. O perspectivismo e o multinaturalismo, enquanto conceitos ressintetizados pelo discurso antropológico (pois as teorias indígenas não se apresentam pré embaladas de maneira tão prática, caro leitor), é o resultado do encontro entre um certo devir-deleuziano da etnologia americanista e um certo devir índio da filosofia de Deleuze-Guattari – devir-índio que passa de maneira decisiva, como veremos, justamente pelo capítulo de *Mil platôs* sobre os devires (Viveiros de Castro, 2009, p.95)

O elemento principal que é discutido na obra de Viveiros de Castro, que gera então os conceitos cardinais, Perspectivismo e Multi-naturalismo, para acessarmos o pensamento ameríndio, é o ponto de vista. E, grosso modo, não é simplesmente uma opinião sobre o mundo, ou um olhar diferente, pois “não há ponto de vista sobre as coisas – as coisas e os seres é que são pontos de vista” (Deleuze, 1969, p. 203 Apud Viveiros de Castro, 2014, p.262).

Diferença como oposição a representações e identidades definidas, cujo pensamento tente a multiplicidade e o devir (Deleuze, 2006). Viveiros de Castro já utilizara essa prerrogativa em Lévi-Strauss, como diferença que “jamais se anula completamente” (Viveiros de Castro, 2009, 49), que se aprofunda ainda mais no caso ameríndio, em uma diferença infinita interna, ainda que uma diferença finita externa (Idem, 56).

Ou seja, não é simplesmente saber como os seres veem o mundo, mas que mundo é expresso através dos seres. Existe então um mundo que está totalmente intrincado na forma em como os sujeitos o constitui (Deleuze, 1988, p.27, Apud Viveiros de Castro, 2014, p.275), sendo cada ente um corpo, pois “o ponto de vista está no corpo” (Idem, p.16 Apud Idem). O corpo é o tráfego constante de pontos de vista que gera a multiplicidade

incontável, por isso a conexão com tantos elementos para se chegar a um extrato de compreensão, como pode ser vista em outra inspeção de Viveiros de Castro, sobre suas conexões:

Perspectivismo ameríndio é um conceito antropológico, parcialmente inspirado na filosofia de Gilles Deleuze e Felix Guattari, elaborado em um diálogo com Tânia Stolze Lima – dedicada o estudo do conceito yudjá de ponto de vista –, e finalmente posto à prova por um exercício comparativo, tendo em vista um conjunto de etnografias americanistas. Mas o perspectivismo é um conceito antropológico, sobretudo porque é extraído de um conceito indígena, porque é “a antropologia indígena por excelência”. Antropologia baseada na ideia de que, antes de buscar uma reflexão sobre o outro, é preciso buscar a reflexão do outro e, então, experimentarmos-nos outros, sabendo que tais posições – eu e outro, sujeito e objeto, humano e não-humano – são instáveis, precárias e podem ser intercambiadas (Viveiros de Castro, 2007, p.14).

Serão vários processos de compreensão de mundo se encontrando em algum momento, seja em um ambiente indígena, ou no intercâmbio das culturas indígenas; seja na antropologia que visita e se encontra com esse modo de vida, ou, ainda, em todo entendimento extraído desses encontros de multiplicidades. Chegar-se-á a outro léxico, o “aparelho de captura”, a noção de como o multiverso é capturado e distribuído em diversos cosmos com especificações de entendimento; mas, com a intenção de monopólio de personitude ou agentividade (Viveiros de Castro, 2014, p.230). Outro conceito retirado da filosofia de Deleuze & Guattari.

Os desdobramentos e reviravoltas nas relações e conflitos de corpos (pontos de vista) de umas perspectivas que desmontam o olhar antropocêntrico, e nos lança na imensidão da “indispensabilidade dos outros, ou a impensabilidade de um mundo sem Outrem” (Deleuze 1969 Apud Viveiros de Castro, 2014, p.159). Por essa razão, a proposta antinarcísica de Viveiros de Castro, no sentido ocidental versus indígenas. Que homenageia propositalmente o Anti-Édipo de Deleuze & Guattari (Viveiros de Castro, 2009, p.19), revelando, assim, as teorias encapsulantes que ajudam a atravessar as tensões conceituais que “dinamizam a antropologia contemporânea” (Idem); e nesse sentido, nos ajudam a pensar “outramente”.



CAPÍTULO 2

O pensamento Indígena e as Ciências das Religiões

A busca em conhecer o pensamento dos povos originários nos norteia a encontrar seu modo de vida e tudo mais que circunda a formação desse pensamento. É por exigência da atividade da disciplina que tomamos como ferramenta de análise: o que essa busca, encontro, e conteúdo têm de importância para as Ciências das Religiões?

O que é o pensamento indígena? No que consiste sua estrutura conceitual? Em que esse pensamento pode nos auxiliar na relação com o ambiente em que estamos inseridos? É possível um tipo de terapia do pensamento a partir da observação e compreensão dessa vivência? São essas questões que serão abordadas, com suas inferências, pendulações e prisma, em todo esse percurso.

Por mais que haja uma tentativa rigorosa de privilegiar, como veremos em todo esse trabalho, autores brasileiros, pesquisadores e especialistas da própria disciplina, esses mobilizam uma grande estrutura teórica de nomes e registros que constroem as Ciências das Religiões como agregadora de outras disciplinas. Por esse motivo, também, embora pareça, em um olhar repentino, que seja sempre um contraponto em uma e outra, é, invariavelmente, umas e outras áreas, que discorreremos em toda empreitada conflitante que se segue.

Aqui, tomamos como ponto de partida a breve cartografia “Ciências das Religiões: proposta pluralista na UFPB”, feita pelos doutores da disciplina, Neide Miele e Fabrício Possebon, publicada na Numen: revista de estudos e pesquisa da religião (PPCIR / NEPREL, 2012). Embora pareçam rápidas pontuações, os principais atores da constituição da área são mobilizados e, nesse sentido, contemplam o conteúdo de importância que precisamos. Na exposição indígena, o contraponto reflexivo – e por razão de tantos imbricamentos e palavrórios que farei na tentativa de arrumar o raciocínio – será um esmero escrutínio intelectual

nos dois monumentais trabalhos do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, *o Metafísicas Canibais* (2009) e *o A Inconstância da Alma Selvagem* (2014), os quais seguirão todo esse livro. Inicialmente, porém, irão dialogar com a obra filosófica-psicanalítica de Deleuze & Guattari, *O Anti-Édipo* (2011), considerando que esses autores seguem uma linha espinozista de reflexão sobre pensamento, natureza e relações.

Acredito que, mesmo citando um grande arcabouço conceitual, às vezes, mais que centenário, de filósofos, antropólogos, historiadores da religião, e outros especialistas que se debruçaram em conseguir pensar vias possíveis de existência social, imanência e transcendência, para entendimento do pensamento ameríndio aqui introduzido, faz-se necessário o exercício da “descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2009, p.20) para suprimir um tanto da cultura de crença e religiosidade a que estamos habituados, seja para o bem ou para o mal, já que parece muito difícil nos livrar do antropocentrismo religioso de que nos falou Lévi-Strauss (2008), e dos processos de subsunção e inferiorização do Outro, que registrou Dussel (1993), deixando explícito, esses e outros autores, que nossa compreensão é sempre pela lente da crença superior que fomos formados.

A tentativa, também, é de ter o cuidado de não criar versões reducionistas do conhecimento indígena, com facilidades imprecisas de suas práticas, ao buscar um pioneirismo de quem, em seus processos de convívio, já manifestava linhas criativas e desobstruidoras de fluxos opressores, para uma existência que possamos chamar de vida. E como essa vida se processa na experiência religiosa?

A compreensão dos fenômenos religiosos ganha cada vez mais importância no mundo contemporâneo (Miele & Possebon, 2012, p. 407). A relação religiosa segue sua construção na experiência humana com o sagrado, como as coisas se relacionam com ele na história da humanidade (idem, p. 415). Essa relação, humano e sagrado, é bem mais do que um processo de crença e fé, como Mircea Eliade infere: “O sagrado não implica a crença em Deus, nos deuses ou em seres imateriais [...]. É para o ser humano a fonte da consciência de sua existência no mundo” (Ibidem, p. 413). Precisamos abordar essa perspectiva pensando junto com Viveiros de Castro sobre a cosmologia indígena, a fim de descobrirmos suas implicações.

Para avançarmos nessa elaboração de Eliade e partirmos para a crucial diferença de o que é espiritual no pensamento indígena,

“melhor seria falar, com efeito, de uma espiritualização potencial a que todos os seres estão submetidos” (Viveiros de Castro, 2014, p. 50). Além disso, na “religião” tupi-guarani, por exemplo, “homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza” (Idem, p. 137). Ou seja, estamos diante de um grande complexo de manifestações possíveis que precisa ser entendido à medida que ocorre, pois “a questão é diferenciar uma natureza a partir do sociomorfismo universal, e um corpo “particularmente” humano a partir de um espírito “público” transespecífico” (Ibidem, p. 250). Nesse sentido, se tudo é espiritual em sua natureza, tudo irá passar por uma constitutividade na existência das necessidades apontadas por Miele & Possebon:

Como indivíduos, temos três necessidades existenciais inseparáveis, grosso modo dizendo: uma de natureza biológica, outra de natureza mental ou psíquica, e a terceira de natureza espiritual. Esta concepção trina do ser humano – corpo, alma e espírito – foi mantida pelo cristianismo primitivo até Constantino e é reconhecida pela maioria das religiões ditas “primitivas” e orientais (Miele & Possebon, 2012, p. 409).

Podemos avançar, munidos da percepção inicial indígena em seu cosmo, indo de encontro à afirmativa de que “precisamos alimentar não apenas o nosso corpo, mas também nossa mente e nosso espírito” (Miele & Possebon, 2012, p. 409). Há uma percepção fractal indígena. Uma forma em que qualquer movimento de produção está associado ao o todo. Ou seja, tudo está sendo afetado e relacionado ao mesmo tempo. É essa consciência de estrutura múltipla que torna tudo tão importante para as Ciências das Religiões, pois, como veremos, não são apenas processos mediadores, é o espiral contínuo da produção e reprodução do espírito de todas as coisas.

Se todas as coisas possuem espírito, elas já fogem da dimensão religiosa em si, ou seja, a confrontação durkheimiana entre sagrado e profano (Miele & Possebon, 2012), e avançam na observação de Eliade na possibilidade de experimentação de um princípio de unicidade. Os significados fundamentais da vida, como alimentação, reprodução, sexualidade e as demais atividades de produção são perpassados pelo sagrado (Idem, p. 413). Nesse sentido, precisamos mergulhar com mais

detalhes nas relações do cosmo indígena, perceber a oposição com o cosmo ocidental e como se dá afecção da povoação de existentes.

Para compreendermos como a relação indígena difere do ocidental no que diz respeito à religião, conforme estamos tratando aqui, é necessário diferenciar o universo em que estão inseridos um e outro. Para tanto, vamos utilizar o conceito de *agenciamento* (Deleuze & Guattari, 2012) para entendermos como os ambientes afetam o corpo, a mente e o espírito. Como foi dito – e ainda será mais bem explicitado –, se há um tipo de subjetividade em todos os viventes, assim como as variações entre os ocidentais e indígenas, precisamos também chegar ao processo de formação de pensamento, a fim de compreendermos a dimensão das diferentes lentes providas do inconsciente de cada ente.

Como já foi dito na apresentação dos conceitos desenvolvidos por Viveiros de Castro, *Perspectivismo Ameríndio e Multinaturalismo* (Viveiros de Castro, 2009, p.42-45), a integração e relação com o ambiente em que habita o corpo indígena possui outras camadas de conexões que difere de modo gritante do complexo de cultura de crença ocidental. O que não torna a relação indígena mais simples, pelo contrário. Por isso, se faz necessário os movimentos parelhos, para percepção das diferenças.

Nada é simples no Perspectivismo e no Multinaturalismo. Há de se ter certa energia e paciência para se pensar fora do formato cartesiano, metódico e burocrático; a amplitude que é uma “contra-antropologia” indígena, seus fluxos orgânicos, multiplicidades sensíveis e devires animais (Viveiros de Castro, 2009). A virada ontológica inverte o maquinário. São outras máquinas que acoplam todos os viventes para as relações espirituais, físicas e materiais, de modo que “já não há nem homem nem natureza” (Deleuze & Guattari, 2011, p.12), apenas todo esse processo.

A partir dessa perspectiva indígena, veremos que sua vivência vai ultrapassar a inferência, por exemplo, de que as coisas da ordem espiritual, sagrada, do mistério, aconteceriam da dimensão diferente da realidade natural (Miele & Possebon, 2012, p.412). Como podemos ver na primeira metade da obra *A Inconstância da Alma Selvagem* (2014), existe uma relação intensa no mundo natural do ente, a ponto de reconstruir os universos espirituais nos corpos, nas atividades e na frequência de pensamento, para além dos rituais.

2.1. Formação de pensamento

Em Ciências das Religiões, temos a ilação promovida por Mircea Eliade, a qual distingue dois tipos de seres humanos: o *homo religiosus*, com sua crença na realidade absoluta do sagrado; e o homem irreligioso, que rejeita a transcendência, sendo chamado de homem “natural” (Ries, 2017, p. 63). Ambos irão produzir um modo de existir específico. Mas já insistimos que essa dualidade entre espiritualidade e natureza se esvai na vivência indígena. Porém, quaisquer umas das três perspectivas estão incisivas pela formação de pensamento.

Foi dito que os principais autores usados aqui são espinosistas, visto que a filosofia de Baruch Spinoza é um compendio de conceitos de Afetos, Natureza, Pensamento, Potência e Devires. Ou seja, conceitos que nossos autores esmiuçaram a posteriori, e que nosso pesquisador principal, Viveiros de Castro, refletiu, também, em muitos anos na Amazônia indígena; o que se tornou o sumo de uma epistemologia ameríndia.

Viveiros de Castro apresenta um parecer de “noção-mestra da antropologia” que irá depender da observação atenta das teorias pós-estruturalistas da relacionalidade, como “diferença”, “multiplicidade”, “devir”, “síntese disjuntiva”, “perspectiva”, “afeto”, “processo”, “apreensão”, “transversalidade”; oriundos de uma ontologia relacional de corpos, povoada por uma linha de pensamento desenvolvida por algumas entidades filosóficas, entre elas Spinoza e, posteriormente, Deleuze (Viveiros de Castro, 2009, p.199). É esse invólucro spinozista de conceitos “naturantes”, transpirado nas obras dos autores centrais dessa pesquisa, que será percorrido.

É em Spinoza que vemos a potência espiritual e divina como Natureza, denominada Substância. A natureza dos corpos como Extensão dessa Substância, por isso, um “modo” infinito que pertence ao propósito de existir em sua forma de expressão, uma eternidade imanente e transcendente (Spinoza, 2007), com toda multiplicidade em atributos. Desse ponto, parece-se ressoar os conceitos de Viveiros de Castro aplicados à vivência ameríndia, que permite que se deem as conexões de “coisa pensante” com a “Natureza inteira” se manifestando em infinitas coisas de infinitas maneiras (Spinoza, 2007, p.83), como desenvolve Gilles Deleuze:

O mesmo raciocínio vale para a potência de pensar: atribuímos a uma ideia distinta uma potência de conhecer, isso, porém, na medida em que consideramos essa ideia como sendo parte de um todo, modo de um atributo pensamento, modificação de uma substância pensante que, por sua vez, possui uma potência infinita de pensar (Deleuze, 2012, p.60).

É na parte II do tomo *Ética* (2007) que Spinoza vai tratar da compreensão dessa natureza das coisas dividindo-a em três gêneros do conhecimento: o primeiro é o da “experiência vaga”, cujo entendimento seria posto pelo primeiro contato com o entorno, sem aprofundamento de causas, e de assimilação rápida e passiva. O segundo é a “razão”, um “conhecimento adequado”, quando se entende a relação das coisas, suas causas e como elas funcionam. O terceiro é a “ciência intuitiva”: após ter a “razão” como aparato base, entendem-se as composições que se dão na natureza e consegue criar vias harmônicas de relações múltiplas.

Tudo indica que a compreensão que perseguiamos seria algo como a “ciência intuitiva”. Se o “xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou, antes, um ideal de conhecimento” (Viveiros de Castro, 2009, p.50), a ciência intuitiva de Spinoza seria o terceiro patamar percorrido de conhecimento. A soma das partes para se chegar ao todo (Spinoza, 2007, p.135). A compreensão vai formando composições, elementos de intuição (Deleuze, 2012, p.181) que se dão nas relações.

O que diferencia as compreensões, como veremos a seguir, são as estruturas que nos afetam em seus agenciamentos, e como reagimos a essas afecções. Observaremos que o pensamento xamânico entende todo entorno como entrelaçamento de relações infinitas. Portanto, o *socius* criado tem propensões que consideram os apontamentos espinosistas como possíveis, pois o ambiente e a relação com ele são preponderantes para o pensamento. Porém, Deleuze & Guattari vão apontar o *socius* ocidental com direcionamentos bem diferentes:

O problema do *socius* tem sido sempre este: codificar os fluxos do desejo, inscrevê-los, registrá-los, fazer com que nenhum fluxo corra sem ser tamponado, canalizado, regulado [...]. Não é de fora que o capitalismo enfrenta essa situação, pois ele vive dela, nela encontra tanto a sua condição como a sua matéria, e a impõe com toda sua violência. (Deleuze, 2010, p.51).

Todo ambiente forjado, construído de inserção de uma sociedade, é um “multidimensional dispositivo de comparação”, a cultura (Viveiros de Castro, 2009). Mas a pergunta que nosso antropólogo faz é: “O que acontece às nossas comparações quando as comparamos com as comparações indígenas?” (Idem, p. 85). Nesse sentido, podemos, a partir de uma lente ameríndia, perspectivar o pensamento hegemônico dado, para pensar novas possibilidades de estados sociais, mentais e espirituais.

2.1.1. O ambiente forjado

Na reflexão de um xamã *yanomami*, os Brancos têm uma relação apaixonada com a propriedade, forma-mercadoria, produto, posse, e tudo isso os torna aprisionados a uma vida mercantil, “povo da mercadoria” (Kopenawa & Albert, 2010), diz o xamã Davi Kopenawa, observado na vibrante introdução de Viveiros de Castro, no livro *A Queda do Céu* (2010). Uma estrutura artificial onde vivemos, comemos, dormimos, nos movemos, nos divertimos, somos entretidos e guiados o tempo todo em modo “on”, para que não percamos tempo na grande engrenagem de produtos que geram lucro. Nesse sentido, funcionamos como organismos vivos, vulneráveis a canalização e manipulação; modelados a partir do nosso desejo de existência, um processo maquínico de produção e formatação constante, como formulado conceitualmente por Deleuze & Guattari: “Há somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 11).

Esses “acoplamentos e conexões” de uso do nosso sistema, apontado por esses autores, são a religião, a família, a escola e as demais instituições estabelecidas, que servem ao famigerado processo de produção capitalista, com seu propósito. Pelo prisma de que tudo é “produção de produções”, chegamos aos processos de produção de “ações e paixões; produção de registros; de distribuições e marcações; produção de consumo; volúpias, angústias e dores” (Idem, p.14). Todos vão se aglutinando, ajudando ao outro, como um grande polvo de tentáculos hábeis, com apenas um objetivo: servir ao sistema mercadológico em que nos localizamos. Por fim, até as instituições que poderiam regular, conter e fiscalizar todo esse mecanismo se tornam reféns, ou apenas mais um elemento maquínico, pois “O Mercado serve ao Estado, o Estado serve ao Mercado” (Viveiros de Castro, 2009, p. 100).

Essa parafernália de controle não é percebida ou, se percebida, é logo assimilada, por conta de um processo profundo de estabelecimento, no qual nos vemos inseridos, algo que já aderimos como dado e posto, que acaba se tornando um “pressuposto natural ou divino” desde sempre, em que todas as forças convergem para não mais um convencimento, mas uma inscrição indiscutível e imperativa:

Mas o essencial é o estabelecimento de uma superfície encantada de inscrição, ou de registro, que atribui a si a própria todas as forças produtivas e os órgãos de produção, e que opera como quase-causa, comunicando-lhes o movimento aparente (o fetiche). (Deleuze & Guattari, 2010, p.24)

Nesse ponto, os sistemas de produção, subjetividade e crença já estão tomados para controle absoluto, de forma que o indivíduo já passa a desejar o teleguiamento para seus movimentos na sociedade, e seus confortos de confiança, que mediam sua entrega. Deleuze & Guattari refletem a condição religiosa de servidão em Spinoza: “Por que os homens combatem por sua servidão como se tratasse da sua salvação?” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 46). Spinoza aponta que o homem será livre se consegue obedecer a si mesmo e manter uma relação de ânimo íntegro com Deus, na dimensão da “ordem de toda natureza” (Spinoza, 2009, p.22- 23). É o poder político, monárquico, na ocasião, que engana os homens, usando a religião e colocando sua servidão a uma salvação vinda de Deus (Spinoza, 2004, p.127), despotencializando uma relação de liberdade, uma atmosfera arrebatadora de controle, que não se escapa imune sem um profundo desvio conceitual.

Embora as dissensões fisiológicas, sociais e econômicas estejam pressupostas no encontro espiritual do ser humano, precisam ser captadas em sua totalidade, pois esses condicionamentos não esgotam nem explicam a vida espiritual (Ries, 2017, p. 67). Mas os agenciamentos históricos e socioculturais precisam ser verificados.

2.1.2. Agencias arbitrarias

Somos essas máquinas de desejos constantes, prontos para serem canalizados pelos processos de produção que satisfaçam essa existência. Ou seja, assimilados por uma “agência”, que é o elemento que produz

movimentos múltiplos, de estratificação, captura, aplicações, atribuições; que pode ser uma multiplicidade, ou fazer parte de uma, com linhas de velocidades que influenciam um sujeito (Deleuze & Guattari, 2011, p.18). O desejo, não como falta, é algo positivo e produtivo. A grande questão é o *socius* a que estamos inseridos. Como ele nos “inscreve”, nos agrupa, nos neurotiza e cria uma grande máquina de produção social (Viveiros de Castro, 2018), impermeabilizando nossa capacidade de discernimento.

Toda estrutura do *socius* é alimentada pela formação de subjetividade. O desejo ganha status de combustível para efetuação de todas as ações comandadas na organização social. A cadeia produtiva vai girar em torno do modo como se come, ama, estuda, relaciona, sonha, mora, pratica a fé, etc. E é nesse processo que vai gerar inserções, tais como: a segregação econômica; a culpabilização pelo insucesso; a infantilização nas satisfações, e toda axiomatização subjetiva. Dessa forma, o desejo perde sua potência positiva, para, veladamente, ser a amalgama dos acoplamentos, nesse caso, o capital:

Simplemente, as formas engendradas de produção social implicam também uma parada improdutiva engendada, um elemento de autoprodução acoplado ao processo, um corpo pleno determinado como *socius*, que pode ser o corpo da terra, ou corpo despótico, ou então, o capital (Deleuze & Guattari, 2011, p.22).

Perceber esse mecanismo não é tarefa para o primeiro gênero do conhecimento, o qual, nesse ponto, já se encontra neurotizado, acostumado aos acoplamentos práticos do funcionamento da vida social. Qualquer estado que altere o automatismo será distúrbio, pois causa disfunção ao estabelecido. O Anti-Édipo (2011) chama a atenção para a importância de entendimento: “Falta-lhe somente conceber o processo como realidade material econômica, como processo de produção da identidade Natureza = Indústria, Natureza = História” (Deleuze & Guattari, 2011, p.41). Ou seja, não mais essas estruturas como dadas, mas compreender a natureza dos aspectos culturais, econômicos e bélicos ligados à realidade simbólica. No caso, a religião pode estar no centro dessa análise (Miele & Possebon, 2012, p. 410), como engrenagem na produção social de crença.

2.1.3. Agencias naturais

O ambiente de multinaturezas em que habitam e consideram os indígenas é o universo povoado por “diferentes tipos de agência e agentes subjetivos, humanos, não-humanos, animais, mortos, plantas, fenômenos” (Viveiros de Castro, 2009, p. 43). O “vir a ser”, “devir” e o “inesperado” são elementos estabelecidos. Por essa mesma razão, a displicência não cabe nesse ambiente. É um lugar de prática de extrema atenção, cuidado e observação. Os movimentos não são autômatos. E, já vimos, tudo é relacional. Se relacionar com as coisas que envolvem a vida é a condicionante.

A alma, elemento imaterial e sagrado também na cultura ocidental, é inata e experienciada em todos os viventes no pensamento ameríndio. Nesse sentido, há uma coletividade existente, que torna essas relações interligadas num processo anterior a qualquer contato. Ou seja, um “sócio-espiritual dado desde sempre” (Idem, p. 38). Se todos os seres são dotados dessa dimensão abstrata, porém de grande preponderância, o que difere é como essa alma é expressa por sua materialidade, ou seja, o corpo.

Não é a animalidade que nos une que nos assemelha aos animais, ao contrário do que possa ser submetido ao nosso pensamento, um darwinismo de senso comum. Mas a “condição natural entre os viventes é a humanidade” (Ibidem, 2009, p. 60), que é observada em sua manifestação de afetos, considerando sempre a condição de cada um, na possibilidade dos entrelaçamentos de caminhos. Isso é a condição original do vivente.

Personificar. E isso não tem a ver com o que conhecemos de “identidade”, ou coisa dessa natureza. Personificar no xamanismo ameríndio é conhecer o ponto de vista do Outro, mesmo. Se estamos falando de multiplicidades de naturezas, e que todos estão dotados de alma e humanidade, há um emaranhado de intenções que se entrelaçam e convivem. Logo encontramos uma epistemologia xamânica, que acredita na capacidade dessas intenções, e como o Outro se manifesta como pessoa:

O conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de “abdução de agência” sistemático e deliberado... Pois a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente. (Viveiros de Castro, 2009, p. 51).

Não estamos falando de representação, mas de vida cotidiana, com a atitude “física” e “funcional” necessária. O objetivo aqui não é compreender para controlar (Dussel, 1993), mas saber como tudo funciona para uma relação mais orgânica. É o mundo do possível. No ambiente de conflitos, saber lidar com cada pensando é uma arte diplomática. E a humanidade das ações é levada a sério, como coloca bem nosso antropólogo:

A humanidade permanece imanente, reabsorvendo a grande maioria dos focos de transcendência que se acendem sem cessar na vasta floresta densa, diversa e abundante que é o *socius* amazônico (Viveiros de Castro, 2018, p. 179).

A grande proposta dessa introdução ao pensamento xamânico ameríndio é o exercício da atualização mental, que pode se manifestar numa extensão de sentidos e ocupação de afetos mais relacionais, com intenções redimensionadas, com “vias de fuga” que atrevessem os automatismos.

Uma pista introspectiva pode ser o exercício de refletir sobre o perspectivismo e as multinaturezas. Perceber a intenção das coisas; observar as relações múltiplas; e, como foi dito, não atualizar, mas conceber atualização. Ou seja, considerar outras considerações.

2.2. Espiritualidade indígena

A espiritualidade, em tempos de multicultura e diversas bricolagens nas possibilidades da compreensão humana, se apresenta cada vez mais como uma expressão de labirintos infinitos de personalizações com a utilização de várias práticas religiosas (Calvani, 2014). Tanto que, nesse início de parágrafo, o pensamento sobre o tema já se imagina num horizonte de linhas apenas a ser avistadas, já temendo que o intento não ofereça conclusões robustas ao conceito.

Para aludir o diálogo na seara das Ciências das Religiões, faço uso do artigo “Espiritualidades não-religiosas: desafios conceituais”, de autoria do doutor nessa disciplina, Carlos Eduardo Brandão Calvani, que mobiliza pelo menos três dúzias de autores para tratar do conceito de espiritualidade, espiritualidade não religiosa e seus meandros pelos mecanismos sociais.

A ideia é utilizar suas reflexões e alguns autores contidos no artigo para pensar onde está localizado o entendimento sobre espiritualidade em nossa sociedade; suas lentes, perspectivas, seus condicionamentos, e como esse entendimento se contrapõe à existência cosmológica indígena e vice-versa. Para a compreensão da cosmologia indígena, como espinha dorsal do entendimento de conceito, além do trabalho do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, visitaremos a exposição dos pensadores indígenas Davi Kopenawa e Ailton Krenak.

Diante disso, a confrontação de mundos é obviamente necessária. Nesse sentido, alcança as dimensões estruturais que formam cada mundo, o ocidental e o indígena, no mínimo, para ter ideia de onde as vivências estão imersas e, no máximo, para descobrir a amplitude em aberto do segundo caso, a ontologia indígena.

2.2.1. Conceito dominante

Para pensarmos se há uma espiritualidade indígena, precisamos primeiro analisar duas questões: o conceito de espiritualidade ocidental e como é a relação dos povos originários com seu cosmo. A partir desses entendimentos, é possível que tenhamos uma compreensão que nos ajude a identificar melhor como as categorias estão localizadas dentro da premissa religiosa e da diferença ontológica. Assim, localizamos no xamanismo ameríndio as relações que geram o pensamento catalisador de suas operações no *socius*.

Calvani começa a pensar “espiritualidades não religiosas”, aquelas com certo distanciamento de sistemas religiosos conhecidos e objetivados: cristianismo, budismo, hinduísmo, etc., que podem possuir elementos comuns desses sistemas, como cultos, orações, liturgias, rituais, como modelo (Calvani, 2014, p.659), mas ainda como conceito recente, que vai ultrapassar essas categorias religiosas.

A tentativa de chegar a um conceito desemboca em formulações teóricas e linguísticas que não dão conta de expressar a realidade. O máximo cria um modo resumido dos “fenômenos que apresentam características semelhantes” (Calvani, 2014, p.660). E exatamente por conta dessas semelhanças que “espiritualidade” é dominada inicialmente pela teologia, que servia até mesmo como lente para leituras da filosofia grega e dos pré-socráticos (Calvani, 2014, p.662). Ou seja, a teologia influenciando qualquer pensamento fundamental para compreensão

social. E tudo que tiver aspecto de prática “espiritual” será enxergado com essa lente, construindo assim o entendimento ocidental:

Assim, o termo “espiritualidade”, aos poucos, ganhou densidade na teologia cristã para referir-se vagamente a ações motivadas por uma experiência atribuída ao Espírito Santo, seja através da liturgia ou de práticas de oração, ascese, êxtases individuais ou coletivos, em pequenos grupos. Tais experiências, uma vez relatadas, narradas, escritas ou musicalizadas e atribuídas à inspiração do Espírito Santo, ajudaram a construir o conceito de “espiritualidade”. (Calvani, 2014, p.664).

Veremos outros prismas em que o conceito é manipulado e mobilizado. Mas, antes, vamos entrar na compreensão de inserção indígena do cosmo. Vale lembrar que se faz necessário aqui o exercício da “descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2009, p. 20), a fim de alcançar o melhor ponto de vista do Outro, no caso, o indígena.

2.2.2. A invasão teológica

Já pontuamos, então, que “espiritualidade” como conceito está intrinsecamente ligada à teologia cristã. Por isso mesmo, toda possibilidade de compreensão do que pode vir a ser está entranhada pelo entendimento religioso. Nesse sentido, Calvani utiliza o norteamento de Émile Durkheim em sua análise sobre religião como sentimentos, ideias, moral e dispositivos de condução coletiva que produzem a personalidade social (Calvani, 2014, p.665). A religião então funcionaria como amálgama social que permearia a unidade conservadora constitutiva, e, com isso, a lente da forma como perceber todas as existências.

Essa ideia é reforçada quando Paul Tillich é mobilizado a partir de sua frase clássica: “a religião é o fundamento da cultura; a cultura é a forma da religião”. Ou seja, todo modo de expressão da vida humana: arte, filosofia, psicanálise, política, educação, economia, direito; estaria comprometido com um *agenciamento* (Deleuze & Guattari, 2012) exterior, ou sua heteronomia. Não importa se os *entes* dessa sociedade *religiosa* admitam ou não; estejam conscientes da religiosidade ou não (Calvani, 2014, p.669).

A estrutura de formação do ente e como ela enxerga o indivíduo irão interferir em como este se relaciona com os elementos contidos na estrutura. Essa estrutura, já entendida aqui como agência, é crucial para diferenciação dessa percepção espiritual ocidental e da relação ontológica indígena com o ambiente.

2.2.3. A naturalidade

A alma, elemento imaterial e sagrado também na cultura ocidental, é inata e experienciada em todos os viventes no pensamento ameríndio. Nesse sentido, há uma coletividade existente, que torna essas relações interligadas num processo anterior a qualquer contato. Ou seja, um “sócio-espiritual dado desde sempre” (Idem, 2009, p.38). Se todos os seres são dotados dessa dimensão abstrata, porém de grande preponderância, o que difere é como essa alma é expressa por sua materialidade, ou seja, o corpo. Nesse cenário, Calvani relatava a inutilidade religiosa ocidental do conceito:

O conceito “espiritualidade” é dificilmente aplicado às culturas indígenas. Pessoas que tiveram contato pastoral, antropológico, etnográfico ou assistencial com culturas indígenas relatam momentos em que esse conceito foi absolutamente *Baniwa* inútil. Afinal, que sentido há em perguntar a um pajé ou curandeiro indígena sobre sua “espiritualidade”? (Calvani, 2014, p.667-668).

Calvani prossegue em relatar a experiência do antropólogo Ledson K. Almeida, que atesta a análise de relação multinatural do início dessa sessão. Em diferentes situações entre os *Wari* de Rondônia, os do Amazonas e os *Kaingang*, só descobriram que eram espirituais depois que missionários cristãos haviam disseminado esse conceito (Calvani, 2014, p.668). Como temos tratado aqui sobre o que foi conceituado de Perspectivismo Ameríndio e Multinaturalismo, como vivência relacional, imagine o impacto do aditivo espiritualidade no *socius* indígena.

2.2.4. Outro corpo

Os conceitos que estamos tratando aqui para explicitar a diferença ontológica indígena foram concebidos na densa floresta e em seu

ambiente múltiplo de diferenças. Isso produziu outro corpo em seus entes, com a diferença ontológica já citada, que age e reage diante do mundo com a pertinência dessa diferença. Essa oposição de agenciamentos em contraponto possui a congruência necessária para conseguirmos enxergar a formação da perspectiva indígena.

Mobilizo aqui os dois pensadores atuais dos povos originários, para aludir essa relação de corpos: Davi Kopenawa e Ailton Krenak. Seus relatos, conceitos e narrativas como compreensão de mundo nos fazem perceber como o *socius* indígena é todo atravessado por contatos de natureza que podem ser considerados *espirituais* para a compreensão ocidental. Kopenawa frisa que o corpo indígena é diferente, não há relação harmônica com as tecnologias medicinais ocidentais, por exemplo, e que seus antigos sempre foram protegidos pela floresta (Kopenawa & Albert, 2010, p.310). Para aprofundarmos ainda mais no que os influencia, é preciso ver o que é esse ambiente que os protege, o que produz em seu inconsciente, e de que modo vai possibilitar uma espiritualidade:

Como eu disse, o pensamento dos xamãs se estende por toda parte, debaixo da terra e das águas, para além do céu e nas regiões mais distantes da floresta e além dela. Eles conhecem as inumeráveis palavras desses lugares e as de todos os seres do primeiro tempo. É por isso que amam a floresta e querem tanto defendê-la. (Kopenawa & Albert, 2010, p.468)

Ainda sobre essa relação com o ambiente, Ailton Krenak diz que o povo ocidental acha que é algum tipo de folclore quando eles, os indígenas *Krenak*, dizem que o rio é sagrado, que a montanha está mostrando, falando, que vai chover, ou que o dia vai ser próspero, um dia bom (Krenak, 2019, p.49). A importância dessa integração é sentida de vida para eles:

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações como a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferentes graduações são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas todos. (Krenak, 2019, p. 49-50).

O entendimento da humanidade que atravessa o *socius* indígena, em que todas as coisas que o compõem se conectam não de forma subjugada, mas de composição de cada existente em si e entre si, entra em oposição radical ao “aprisionamento da cosmovisão cristã” que falou Calvani. A divisão corpo *versus* espírito, que é diluído na apreensão indígena, na conceituação ocidental é reforçada:

Essa atitude reforça um dualismo presente em vários textos sobre o assunto. A espiritualidade passou a ser pensada como categoria oposta à matéria, ao corpo ou ao mundo, um misto de emoções e atitudes associadas a crenças e a ideais de afastamento das preocupações materiais ou da esfera do “profano”. (Calvani, 2014, p.668).

2.2.5. O sistema de controle

Calvani faz a crítica ao capitalismo como sistema de controle e ao modo como instituições religiosas se adaptam a essa narrativa, oferecendo bens possíveis para a massa final que mantém o consumo, ou estruturando a engrenagem humana com técnicas como “espiritualidade organizacional” para produzir melhor, promovendo *Workshops* a fim de aumentar e fortalecer a autoestima de executivos, para que a ordem natural seja a produção (Calvani, 2014, p.672). O termo espiritualidade é claramente instrumentalizado em prol dos interesses do capital (Calvani, 2014, p.673). Nesse sentido, a análise *durkheimiana* de uma espiritualidade de existência social ganha seus contornos estáveis e adaptáveis.

Toda estrutura do *socius* é alimentada pela formação de subjetividade. A “espiritualidade” aqui ganha *status* de combustível para efetuação de todas as ações comandadas na organização social.

2.2.6. Espiritualidade naturalizada

Essa cooptação da *espiritualidade* pelo sistema de controle, através das instituições religiosas, se deve ao fato de que essas instituições não podem ser *espirituais*. Isso é atributo das pessoas. As instituições agirão com controle sobre a produção dos fluxos de desejos (manifestos através de textos, poesias, canções, figurações, etc.) com o objetivo de domesticar a experiência individual do sagrado, canalizando para o

modelo religioso fornecido (Calvani, 2014, p.672). O que não pode ser controlado é malvisto, logo, subsumido.

Essa relação conflitante dos entes com as instituições religiosas gera o interesse por uma “espiritualidade não religiosa”, como reflexo das crises de cada época (Calvani, 2014, p.671). Isso não quer dizer que as instituições acabem, pois sua necessidade social é muito grande, graças ao entranhamento que desenvolveu no *socius* e sua capacidade de reacoplamento. Porém, as bricolagens das diversas manifestações religiosas servirão de composição para a construção desta “espiritualidade independente”, na tentativa de fuga de uma mediação controlada.

Robert Solomon (1942-2007) é visitado no artigo de Calvani, por conta de seu conceito de “espiritualidade naturalizada”. Talvez seja o conceito que se aproximaria mais da vivência indígena sem a interferência da colonização. Uma relação considerando os elementos imateriais, de forma constitutiva dos processos diários de vivência. Algo que ainda poderemos verificar um pouco mais à frente. Porém, no caso de Solomon, embora pense numa possível via que atravesse a estrutura social com a potência espiritual livre, sabemos que sua proposta já está abarcada em um engendramento religioso perene. Todavia, ela não deixa de ser audaciosa:

Um sentido não-religioso, não-institucional, não-teológico, não baseado em escrituras, não-exclusivo da espiritualidade, um sentido que não seja farisaico, que não se baseie em crença, que não seja dogmático, que não seja anti-ciência, que não seja místico, que não seja acrítico, carola ou perverso” (Solomon, 2003, p.18 apud Calvani, 2014, p.670)

A existência humana nessa tentativa de potencializar essa necessidade da transcendência vai se emaranhar no decreto *kantiano* dos “progressos da civilização”, com os aparatos de educação, formação para servir a sociedade, com alto teor antropocêntrico, visto que é entendido o homem como “seu próprio fim último” (Kant, 2005). Ou seja, um cosmo que gira em torno da satisfação e bem-estar daquele que se compreende o usuário oficial. Logo, seu potencial é axiomatizado sempre para esse fim.

O corpo indígena não obedece a esse estatuto. Seu cosmo habitado pelos diferentes seres infere a necessidade de compreensão;

não a compreensão de domínio (Dussel, 1993), mas aquele que fornece o entendimento necessário para harmonia com a virtualidade, pois “o Outro não é um espelho para o homem, mas um destino” (Viveiros de Castro, 1986, p.26). Uma ontologia que intercambia transcendências desde sempre.

2.2.7. Relação com a natureza espiritual

Acredito que o conceito de Solomon, “espiritualidade naturalizada”, estivesse já introjetado de alguma forma na tentativa de Mircea Eliade em busca da “superação das limitações humanas” para alcançar a plenitude (Calvani, 2014, p.667). Embora Calvani, aqui, o utilize para pensar como ele faz uso do termo *espiritual*, é possível notar na narrativa sobre a prática da yoga um exercício de transcendência:

Naquele tempo eu praticava um “exercício espiritual” que me protegia interiormente tornando-me invulnerável: eu me deitava na cama, fechava meus olhos e me imaginava num daqueles mundos que me fascinavam – [...] Eu deitava imóvel, concentrado, por meia hora, até sentir que estava completamente presente em um destes mundos extraterrestres ou mundos perdidos. Então começava a viver lá, andando num lugar que para mim, parecia totalmente real, encontrando seres extraordinários que estavam, acima de tudo, instigados por problemas realmente interessantes (em outras palavras, eles tinham os mesmos interesses que eu) e eu os escutei discutir somente questões importantes e urgentes [...] Quando eu acordava após este “exercício espiritual” eu estava perfeitamente indiferente ao que aconteceu ou poderia acontecer comigo (Eliade, 1990, p.97 apud Calvani, 2014, p.667).

Eliade, em seu “exercício espiritual”, parece estar imerso no universo teórico que ele mesmo montou para dar conta dos circulantes da manifestação do sagrado: objeto natural, realidade invisível e mediador (Ries, 2017, p.73), isso com as características do “universo espiritual” do seu *homo religiosus* (Idem, p.63), num modo de existir específico. Ou seja, os acoplamentos que realizou através da yoga, para dar singularidade a sua transcendência particular.

Esse processo de Eliade é muito semelhante a um exercício indígena que é a relação com o sonho. Assim como Eliade visitava “mundo extraterrestre” através de seu exercício, no universo indígena, o Outro, não material, é visitado também através de rituais de acesso. Vamos analisar essa relação via Ailton Krenak e Davi Kopenawa.

A perspectiva indígena usada aqui acredita que é necessária a conexão com esses mundos e suas origens. Nesse sentido, Krenak afirma o exercício disciplinado de buscar no sonho orientações para as escolhas do dia-dia (Krenak, 2019, p.51), prática aqui por ele afirmada e percebida por diferentes povos ameríndios.

Krenak diz que algumas pessoas acham que sonhar é abdicar da realidade e renunciar o sentido prático da vida. Entretanto, ele afirma que, entre os seus, há os que não encontrariam sentido se não fosse informado pelos sonhos, onde buscam cantos, curas, inspiração ou resoluções para questões práticas:

Essa instituição do sonho não como uma experiência onírica, mas como uma disciplina relacionada à formação, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas. (Krenak, 2019, p.51)

O sonho, então, para um pensamento indígena, mesmo que esteja em um aporte de “filosofia do devir”, é uma instituição espiritual. Ou seja, o inesperado esperado, e também exercitado, buscado, após o aprendizado com sua relação. Pois, como devir, como inesperado, ele se inicia inserido no ambiente indígena e compreendido como constitutivo de sua transcendência.

2.2.8. Uma instituição espiritual

Kopenawa relatava que, quando era bem pequeno, seu pensamento “ainda estava no esquecimento”, ou seja, ainda não tinha entendimento. Ele costumava ter sonhos à noite com espíritos da floresta, chamados pelos yanomami, seu povo, de *xapiri*. Como não entendia, no início se assustava com aquilo e acordava chorando. Sua mãe o acalentava, por perceber o que estava ocorrendo e dizia para não ter medo (Kopenawa & Albert, 2010, p.89).

Com o tempo, essa relação com o sonho foi se intensificando. Os *xapiri* o levava em sonho para sobrevoar a mata. Sonhava com voos e toda imensidão da floresta (Kopenawa & Albert, 2010, p.94). O padrasto de Kopenawa era um xamã, e quando o menino ainda se assustava com os espíritos que via no seu sonho, ele orientava: “Saia desse sonho, volte desse estado de fantasma [transe]! Não tenha medo! São os ancestrais animais *yarori* que você está vendo” (Idem. p.94).

Aqui vemos o início da relação com o inconsciente espiritual. Os adultos indígenas sabem que é possível que seus ancestrais, espíritos da floresta, ou seja, toda transcendência que povoa seu universo sagrado, multinatural, podem se manifestar de maneira especial a algumas crianças que ainda não compreendem. Por essa razão, eles explicam essa relação desde cedo: “Não tema! Você vai crescer, quando for adulto, será um grande xamã, deveras capaz de fazer dançar os espíritos”. Ao escutar essas palavras, eu me acalmava e voltava a dormir. (Ibidem, p.94)

É a necessidade do contato que leva o indígena a desenvolver algo anterior ao “exercício espiritual” de Mircea Eliade. Quando o sonho se torna essa instituição espiritual valiosa de que fala Krenak, os indígenas passam a promover práticas que produzam essa relação por conta de todo sentido de vida que nela está abarcada. No caso dos *yanomami*, essa relação onírica, quando vai ganhando um processo de entendimento, seus corpos começam a receber enfeites, adornos, para que estejam agradáveis aos *xapiri* (Kopenawa & Albert, 2010, p.96), e esses espíritos possam visitá-los nos sonhos, pois sabem que a visita é preparação para grandes coisas, como, por exemplo, se tornar um grande caçador; um processo que ganha entendimento à medida que acontece o aprofundamento relacional:

Durantes a infância, vira-se fantasma de vez em quando, nada mais. Só se pode conhecer os *xapiri* de verdade depois de ter bebido *Yokohama* [bebida de indução ao transe] por muito tempo. A partir daí, eles não saem mais de seu sonho. É assim que alguém se torna de fato um homem espírito! Então, durante o tempo do sonho, os xamãs veem apenas a dança de apresentação dos *xapiri*. (Kopenawa & Albert, 2010, p.100)

Aqui, toda crítica ao capital que já foi feita como agência de consumo, lucro e exploração é alertada por Kopenawa: “Eles não sabem sonhar” (idem, p.327). É inconcebível para esse xamã que o sonho do

homem branco esteja povoado apenas de destruição da floresta e dos rios, em busca de lucro com o minério e toda dominação do sistema de lucro.

Como já foi dito da ontologia indígena como extensão da floresta, ou vice-versa, os rituais de conexão, como o transe, a dança e o sonho, por exemplo, é o lugar onde eles conseguem encontrar os espíritos que habitam nela (Ibidem, p.328). Em Eliade, tanto quanto nos indígenas, essa movimentação em direção ao espiritual, por mais que, talvez, configure uma ação de “espiritualidade não religiosa”, apresenta a “heterogeneidade de formas um tanto desconcertantes: ritos, mitos, formas divinas, objetos, símbolos, homens, animais, plantas, lugares” (Ries, 2017, p.73).

2.2.9. Espírito imanente

Na exposição e conclusão de Calvani, encontramos então uma ideia de *espiritualidade* impregnada pela religiosidade ocidental. Ou seja, a teologia cristã que dá aos ocidentais a ideia inicial de espírito, e isso irá permear todo entendimento sobre essa instituição. Nesse sentido, espiritualidade não passaria de uma prática religiosa. Por mais que viesse intencionada a uma expressão livre, a moral social, a organização deste *socius*, já instalou num lugar bem profundo a religião. Ultrapassar isso significaria perfurar um entendimento social dominante, colonizado em todos os aspectos, para pensar uma via de existência totalmente outra. Ou seja, outra visão cosmológica.

Como registrou Eliade, historicamente, os fatos espirituais “pressupõem o ser humano em sua dimensão fisiológica, social e econômica, mas tais condicionamentos não esgotam nem explicam a vida espiritual” (Ries, 2017, p. 67). Ou seja, a *potência* de existir se esparrama pelas vias sociais, é até capturada por elas, mas não as são. É anterior a sua manifestação. Nesse sentido, seu desenvolvimento não se encontraria nos artifícios sociais, mas na “diferença potencial interna” com um cosmo espiritual, na “função cosmológica da unidade transespecífica do espírito” (Viveiros de Castro, 2014, p.268).

Calvani assinala esse desenvolvimento de potencial interno com cosmo espiritual, uma dimensão alcançável aos místicos, ou seja, sem mediadores institucionais (clero, livros, estruturas litúrgicas, dogmas, etc.), mas numa relação mais imediata com o sagrado (Calvani, 2014, p.663). A existência ontológica-perspectiva indígena se move numa dimensão mais integrada a “um universo onde o Devir é anterior ao

Ser, e a ele insubmisso” (Viveiros de Castro, 2009, p.144), instigando e inferindo uma dinâmica relacional.

O corpo indígena é instado a uma dimensão de “espírito imanente” desde sempre. Nesse sentido, seu inconsciente é levado a ter uma relação com o ambiente em que está integrado (Kopenawa & Albert, 2010, p.310), para melhor percepção e desenvolvimento da manifestação dos seus “afetos”. Ou seja, o entendimento que o físico e o espiritual estão imbricados. Para os ocidentais, não parece tão nítido, como já percebemos.

A integração profunda ao ambiente indígena, com todos os existentes humanos e não humanos; físicos ou espirituais; um tipo de supernatureza, que ultrapassaria em muito a relação ocidental, poderia receber o nome de espiritualidade. E talvez seja o momento em que Eliade denomina “*mysterium tremendum*: o fato de o sagrado aceitar limitar-se” (Ries, 2017, p.75). Mas, para a ontologia indígena, o sobrenatural é “supernatural”, necessário e desfrontereiro.



CAPÍTULO 3

O Xamanismo Ameríndio

O que chamamos de pensamento indígena concebe um cosmo onde os existentes o compõem, habitam e/ou convivem com uma virtualidade que chamamos de espírito. O que importa nesse momento é tentar, através dos enfoques antropológicos, históricos, que podem compor uma lente para as ciências das religiões, ultrapassarmos os sistemas de crença construídos em realidades mistas, como, por exemplo, a *new age* (Ferreira, 2003), e chegarmos a uma tecnologia espiritual fundida a uma existência. Esse capítulo será dedicado ao entendimento dessa estrutura em suas diferentes partes.

No tempo primordial, no tempo fabuloso, surgiram as coisas relacionadas com o cosmo povoado de “entes sobrenaturais” que dão origem a todas as coisas entrelaçadas, “uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. Sempre, portanto, uma narrativa de criação” (Eliade, 1972, p.09). A formulação eliadeana sobre a compreensão do que é sagrado, importante, para povos originários, esmiuçada em suas análises sobre mitos de criação, tenta dar conta do entendimento “natural” desses povos a respeito do mundo onde vivem.

É por conta desse assentimento a respeito “das intervenções dos entes sobrenaturais que o homem é o que é hoje: um ser mortal, sexuado e cultural” (Eliade, 1972, p.09). Uma irrupção sagrada por sua importância de fundamentar o Mundo. Assim, como o homem moderno considera a constituição da História, para o ente, nos processos das sociedades originárias, a narrativa mítica tem o maior peso, e “nem um nem outro se consideram ‘dados’, ‘feitos’ de uma vez por todas” (Eliade, 1972, p.13); no caso do segundo, uma perenidade necessária.

A base principal na cultura de povos originários é conhecer a origem das coisas, os segredos dessas origens, como elas tornaram a existência, pois isso permite que se saiba onde encontrá-las e como fazer com que elas reapareçam (Eliade, 1972, p.14). Se as narrativas da

criação das coisas mostram a relação do espírito que as criou, é possível “assegurar a multiplicação de tal animal ou tal planta” (Eliade, 1972, p.15), ou seja, reestabelecer a relação com esse espírito de criação.

Quanto mais profundo o conhecimento da natureza das coisas, melhor a relação com elas. Eliade faz o registro a respeito do povo ameríndio Cuna, que leva isso a cabo, quando se tratava de várias ações diárias necessárias, como a origem dos animais para uma boa caça; do ferro, para saber manipulá-lo; do fogo, para sua utilização; desde as mais triviais, até não ser ferido letalmente por esses elementos (Eliade, 1972, p.15). Ou seja, as “coisas” não são meros objetos, são estados de conhecimento para relação.

Há povos ameríndios na densa floresta amazônica que postulam que os espíritos estão entranhados em toda movimentação feita nesse ambiente. Isso logicamente não os exclui, pelo contrário, o ente indígena, como parte constitutiva desse cosmo, está em trânsito constante com o fluxo aberto dessa “espiritualização potencial a que todos os seres estão submetidos” (Viveiros de Castro, 2014, p.50) e que se distribui em atuações distintas.

A categorização espiritual vai seguir a experiência específica de cada povo, suas nomenclaturas e atividades. Sabe-se que há seres “duplos transcendentais de espécies animais e classes de objetos acessíveis à experiência ordinária” (Idem), ou seja, de relação imediata. Além disso, há os de “manifestação antropomórfica de fenômenos naturais como o trovão, raio e espíritos com uma forma singular” (Ibidem); esses terão nomes próprios, com correspondências estabelecidas.

Na espiritualidade potencial manifesta que “a grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura” (Viveiros de Castro, 2014, p. 245), a grande bifurcação de mão dupla entre seres: animais, humanos e espíritos num denso habitat propício. Um cenário de sínteses aberrantes, normais e gerais, em que sua integração não está limitada à absorção imediata, mas distribuída em um conjunto de hipóteses elementares com valor instrumental inegável, que possibilita a análise teórica que falou Lévi-Strauss (2008); assim, fornecendo a tradução socialmente autorizada de fenômenos cuja natureza profunda tornar-se-ia novamente impenetrável (Idem, p. 200), na tentativa de uma linguagem comunicável.

O intrincado de elementos vívidos só é possível de ser sentido, inferido e transmitido através dos xamãs, ou seja, esses personagens

que povoam as mitologias, narrativas de criação e origens das coisas (Viveiros de Castro, 2014, p. 254). O agregado de mundos cósmicos necessita de uma arte diplomática de atravessamentos no intercâmbio de perspectivas (Idem, p. 246), e não há outra forma de proceder tal política, a não ser através do xamanismo.

Um choque existencial pode ser esse intercâmbio de perspectivas, se tentarmos entender pela “tradição perpetuamente oscilante entre o monismo naturalista e o dualismo ontológico natureza/cultura” (Ibidem, p. 250), que vai insistir na noção limitante de Natureza; pois, se adicionamos mais um elemento espiritual, a Cultura, como avatar comportamental, ao contexto de compreensão, ultrapassará a vaga noção, chegando a, no mínimo, considerar a sobrenatureza como referencial mais aproximado. Por sobrenatureza, consideremos aqui as camadas de estrutura que ultrapassam a materialidade dos entes.

A natureza dos existentes, então, possui um espírito; em dimensões escalonadas em conformidade de atuação. A esses entes fractais estarão atribuídos pontos de vista, o que o coloca na posição de sujeito (Viveiros de Castro, 2014, p. 254). A insistência em um sistema relacional se deve a essa dupla observação dos seres. Olhares, dentro de perspectivas próprias, que interagem em um universo de personificação, considerações que ultrapassam na noção simples do que é Natureza.

Estamos falando de entidades com relacionalidade: os sujeitos são ou têm espíritos, tendo como propriedade as representações (Viveiros de Castro, 2014, p. 259); cultura é natureza do sujeito, e a humanidade é a forma geral desse sujeito (Idem, p.255); no conjunto de modos do ser que constitui um *habitus*, será denominado o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas (Ibidem, p. 255) espirituais. Viveiros de Castro explicita a diferença ocidental nesse imbricamento:

Dito de outro modo, nossa cosmologia imagina uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica entre os humanos e os animais, a primeira fazendo do homem objeto das ciências da natureza, a segunda, das ciências da cultura. O espírito é nosso grande diferenciador: é o que sobrepõe os humanos aos animais e à matéria em geral, o que singulariza cada humano individual diante de seus semelhantes, o que distingue as culturas ou períodos históricos enquanto consciências coletivas ou espíritos de época. O corpo, ao contrário, é o

grande integrador, o veículo da “participação moderna”: ele nos conecta ao resto dos viventes, unidos todos por um substrato universal (o ADN, a química do carbono etc.) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os “corpos” materiais. (Viveiros de Castro, 2014, p. 260).

O cosmo ameríndio será perpassado pelo princípio espiritual de ligação dos entes. Mesmo que seja diferenciado em sua forma, como “força vital” ou “duplo”, como observou Lévi-Strauss (2008) na variação do tipo de ser ou objeto. A continuidade não será feita pelo corpo, o modo de manifestação das afecções, mas pelo espírito que é a substância reflexiva de continuidade metafísica (Viveiros de Castro, 2014, p. 250) na realização do sensível.

A estrutura em movimento permanece como narrativa mítica de recriação constante. Há uma extensão incontável ameríndia que valida as interpretações e trocas que se produzem constantemente (Lévi-Strauss, 2008, p. 219). Os feixes das relações dos mitos, as unidades constitutivas, as combinações desses feixes, a produção de um sistema atemporal (Idem, p. 227) que nos leva a prática teórica indígena, da “instituição instauradora da mitologia do continente, a saber, aquela que postula a preexistência absoluta de um meio literalmente pré-histórico” (Viveiros de Castro, 2009, p. 55), que é expressa pelos existentes em sua interpretabilidade coaccessada do “passado que nunca foi presente e que, portanto, nunca passou” (Idem), mas que insiste em povoar o presente.

O pano de fundo virtual de espíritos, corpos, mitos, relações múltiplas, perspectivismo, revela a “consciência por manifestações afetivas, cuja natureza profunda e intelectual” precisa estar em frequência horizontal constante pelo xamanismo como “profetismo de baixa intensidade” (Ibidem). O intrincamento excedente de significações necessitará sempre de muitos elementos associativos, em que somente “a história da função simbólica permitirá dar conta dessa condição espiritual do homem” (Lévi-Strauss, 2008, p. 199), nesse caso, na perene recriação do cosmos.

Até aqui, encontramos singularidades difusas que atuam como elementos agenciadores de formação de pensamento como discorreremos anteriormente. Ou seja, um misto de corpos que produzem afetos, que, por sua vez, produzem impressões, que geram relações para uma inconsciente que concebe a multiplicidade, que torna um modo de vida de pensamento instituído por espírito, cultura, manifestações e

recriações circulantes. Tudo isso em uma composição de gradientes que veremos em seguida.

3.1. O xamã

“A mitologia ameríndia, enfim, é uma multiplicidade aberta” (Viveiros de Castro, 2009, p. 243). Nesse sentido, o xamanismo ameríndio se torna um elemento fractal e rizomático, ou seja, com a estrutura múltipla própria da relação de feixes; e com a distribuição e o acoplamento necessários de um devir. Por essa razão, embora a inferência de Mircea Eliade seja obrigatória, ela é pouco abrangente, se entendida apenas na afirmação de que o xamanismo é uma técnica de êxtase (Eliade, 1998, p. 16).

O cosmo ameríndio é o espaço múltiplo com habitações de viventes de diversas dimensões da natureza. O xamã, o diplomata, aquele que transita, interage e interpreta esse mundo, é, então, o ser que ultrapassa averiguações inconscientes, conscientes e projeções perspectivas. Por esse meandro, a análise eliadeana adentra na colocação de que o xamã é para além do mago, feiticeiro, curandeiro, pajé ou extático (Eliade, 1998, p. 15); ultrapassando as várias técnicas de cura, domínios de elementos da natureza, técnicas inesgotáveis de êxtase, e, em sua especialidade, o transe que permite ascensões celestiais e sombrias de sua alma (Idem, p. 17). A noção será sempre extremamente complexa e imprecisa. Talvez um xamã pudesse estar diluído nessa compreensão de Viveiros de Castro:

Aqui caberia apenas acrescentar que se essa ordem intensiva não conhece distinção de pessoas nem de sexo, tampouco conhece qualquer distinção de espécies, particularmente uma distinção global entre humanos e não-humanos: no mito, todos os actantes ocupam um campo interacional único, ao mesmo tempo ontologicamente heterogêneo e sociologicamente contínuo (ali onde toda coisa é “humana”, o humano é toda uma outra “coisa”). (Viveiros de Castro, 2009, p. 145)

O campo interacional e contínuo de natureza ontológica e social é uma consideração necessária para existência do xamã. O xamanismo considera a existência de regiões extraterrenas onde a simultaneidade daquilo que concerne à vida acontece; uma geografia mística que o xamã

conhece seus itinerários (Eliade, 1998, p. 208). As técnicas xamânicas, então, consistem por excelência no tráfego dessa região cósmica. (Idem, p. 287), seja para condução objetiva das almas, conhecimento cosmológico ou produção do simbolismo capaz de comunicar essas zonas.

Viveiros de Castro reposiciona de certa forma a análise de Eliade. O xamanismo ameríndio, como atividade específica, é a habilidade de certos indivíduos em cruzar barreiras corporais, adotar subjetividades e perspectivas de diferentes existentes (Viveiros de Castro, 2009, p. 49), e dessa forma promover as relações necessárias entre os diferentes.

O trânsito constante em diferentes esferas do cosmo se faz necessário para amenizar o conflito de comunicação, buscando a harmonia interespecífica da condição do ambiente (Viveiros de Castro, 2009, p. 171). A constância é necessária para se estabelecer o elemento primordial da condição xamânica, que é conhecer para agir. Diferente do pensamento moderno ocidental, em que conhecer é eliminar cada vez mais as subjetivações, desumanizar ao máximo até tornar-se objeto, o xamanismo ameríndio implica o conhecer baseado em personificação, tomar o ponto de vista daquilo que se conhece (Idem, p. 49), a fim de perceber os modos e afetos por detrás dos acontecimentos.

Viveiros de Castro vai pensar em um tipo de categorização da atuação do xamã: horizontal, vertical e transversal (Viveiros de Castro, 2009, p. 175-180). O xamanismo horizontal diz respeito à relação exterior com os *socius*, tratando da condição própria da imanência. O vertical compreende ao mestre de cantos, segredos espirituais, cerimônias como nascimento, iniciação, nominação e funerais (Idem). O transversal evoca a relação de pontos de vista perspectivos dos seres em sua multiplicidade, isto é, imanência e transcendência em “desequilíbrio perpétuo”, porém, na tentativa harmônica perene e necessária.

A imanência cosmológica é a prática perspectiva no xamanismo amazônico, em que perpetua efetivamente um éthos ameríndio. Na diferença de potencial transformativo dos seres, o ponto de vista de *modus* de existir de cada ente depende da tradução do xamã, até a inserção equivalente nas relações; ou seja, a operação de um profetismo de baixa intensidade do xamanismo (Idem, p. 181) em seu contínuo fusional.

3.1.1. A transformação

A transformação xamânica é um processo gradual, profundo, com equalizações em todas as tangências do ente. Muitos elementos entram nessa composição: a doença é concebida como alteração ou alienação da alma (Eliade, 1998, p. 224), quando ela promove a fuga do corpo (Idem, p. 244); no sonho se atinge a vida sagrada por excelência e se restabelecem relações diretas (Eliade, 1998, p. 123) com entes sobrenaturais, almas dos antepassados, outros espíritos, dimensão onde se possibilita a recuperação do tempo mítico e as revelações da cosmogonia (Idem); o êxtase é a morte ritual, em que a condição material humana é superada (Ibidem, p. 115); nessas manifestações, o transe se torna o fundo virtual condutor da construção imaterial.

Embora todas as demandas do processo de produção de um xamã pareçam estar diretamente ligadas a uma dimensão espiritual, é no corpo que vai se materializar toda imaterialidade. Tanto o xamanismo arcaico visto por Mircea Eliade, como o xamanismo ameríndio perspectivista de Viveiros de Castro, explicitarão a total necessidade da corporeidade.

O corpo sofrerá inferências marcantes sejam externas ou internas com o propósito de reconstrução dos órgãos como processos de manifestação mitológica (Eliade, 1998, p. 50). Quando um xamã inicia o outro é considerado um “fazedor” de corpos. Este movimento é uma reprodução cíclica. Ciclo mítico de criação, assim como da fase da maturidade na capacidade de produzir vida (Viveiros de Castro, 2014, p. 47), sempre pensado no sentido de restauração.

A metamorfose corporal é um elemento que transbordará a prática do xamã, para se tornar uma prática xamânica no *socius* ameríndio. “A fabricação subordina a natureza aos desígnios da cultura” (Idem). Nesse sentido, a circulação constante, natureza/cultura demarcada, reconhecida, replicada no molar, é uma continuação do entendimento xamânico da geografia mítica nos significados coletivos.

3.1.2. A recriação

A transformação é sempre a atividade de recriação da cosmogonia. O mito de origem, a história fundante, a recapitulação, rememoração e reatualização das narrativas de criação de cada povo (Eliade, 1972, p. 21), distribuídos em várias manifestações da cultura. A atribuição a um demiurgo na criação do ambiente, juntamente com elementos de

composição do Universo, se desenvolve em concomitância com a criação da humanidade.

A exposição da narrativa de reconstrução feita por Eliade é também localizada em várias expressões ameríndias como, por exemplo, do povo *Bororo*⁶, ou dos *Krahô*⁷, ou, ainda, no registro meticuloso dos *Yanomami* (Kopenawa & Albert, 2010). Logicamente, cada um com suas peculiaridades e diferenciações, pois, na vasta existência indígena das Américas, a experiência dos povos se encontrará nos feixes mitológicos (Lévi-Strauss, 2008) e nas práticas da cultura, com traços bem localizados.

A reconstrução da vida é tomada a cabo desde o mito fundante. Assim como o demiurgo, na narrativa, o fez para que existisse o primeiro ente, isso será revivido em ritual com longa duração até a conclusão de sua feitura. Na descrição detalhista de Viveiros de Castro (2014) acerca do povo *Yawalapíti* do Alto Xingu, o demiurgo soprou fumaça de tabaco sobre toras de madeira em uma recamara de reclusão, criando primeiro a mulher, gerando os gêmeos Sol e a Lua (Idem, p.48). Essa rememoração será aplicada ao longo da vida do povo para que o processo não seja apenas uma narrativa, ou memorial, mas um registro permanente nos costumes, no corpo, no próprio sentido de existir.

Ao que tudo indica, o complexo de construção da pessoa, na concepção xingwana, expresso na corporalidade, ultrapassa a dimensão do físico, efetuando o equilíbrio psicossocial, público e espiritual. No caso dos *Yawalapíti*, revivendo a narrativa da recamara de reclusão citada. A poderosa carga de significados está expressa nos três termos do sistema: “a fabricação do corpo, a exibição do corpo e a metamorfose”, os domínios cosmológicos de constante comunicação tridimensional: natureza, cultura e sobrenatureza; como analisa Viveiros de Castro, dando a ideia de abrangência desse composto:

Se os *Yawalapíti* dizem que a reclusão é “para mudar o corpo”, essa afirmativa não pode ser tomada como metáfora; ela deve ser tomada estritamente ao pé da letra. Desde que se entenda que o corpo, para os *Yawalapíti*, é algo diverso do que assim chamamos. Se a fabricação do corpo define o domínio da casa, da periferia da aldeia, do privado e do secreto, a exibição do corpo, seu uso como tela onde se depositam as marcas de estatuto (sexo, idade, papel cerimonial), caracteriza o pátio da aldeia, a vida pública, o confronto com as outras aldeias da região e o contexto cerimonial (Viveiros de Castro, 2014, p. 49).

Essa cultura xamânica do processo de transformação da distinção e identificação no corpo (Viveiros de Castro, 2009, p. 49) é, portanto, uma transversalidade na diferença potencial do “desequilíbrio perpétuo” (Idem, p. 180), criando mecanismo de comunicação, diálogo e entendimento.

3.1.3. O ritual

O ponto de confronto perspectivado encontra correlações e a possibilidade de equivalência na atividade xamânica. Estabelecer em sua “busca de homologias” (Carneiro da Cunha, 2017, Apud Viveiros de Castro, 2009, p. 172) uma frequência entre mundos respectivos é o fator intencional. Nesse sentido, o “ritual dos eventos místicos essenciais ocorridos desde a Criação” (Eliade, 1998, p. 21), em suas expressões como a dança, o canto, a bebida, fumaça, funciona como elemento de conexão com a reatualização.

Nesse encontro de divergências e perspectivas que constituem o cosmo é que se potencializam o poder do xamã e seus limites (Viveiros de Castro, 2009, p. 173), substanciado, encarnado, relatado e relacionado. O ritual, então, se torna essa potência de manifestação de toda construção produzida através da interpretação das lâminas cosmológicas.

Um canto é repetido pelo peso do seu conteúdo, do que ele diz; quem o repassou; quem o trouxe de sua esfera de significado; essa importância potencial do que representa é o que impulsiona a dança (Eliade, 1972, p. 17); “não basta conhecer o mito de origem, é preciso recitá-lo; em certo sentido, é uma proclamação e uma demonstração desse próprio conhecimento” (Idem); porém, o ritual, igualmente, o momento certo de ser dito, proclamado, recitado. Essa atmosfera, ou seja, o espírito das coisas, ou o sentido fundamental delas, precisa impregnar o ambiente onde os entes estão de maneira vívida.

A cosmologia ameríndia entendida, traduzida, pronunciada e experienciada, vista no trabalho de Viveiros de Castro, encontrará ressonância no denso registro analisado por Mircea Eliade. Em ambos os casos: existir é um ritual de constante relação de significados. O plantio não é apenas pôr sementes na terra, regar e esperar crescer. Faz-se necessário conhecer toda a tradição mítica daquele grão, sua lenda, como veio a ser um alimento tão vigoroso e saudável, para que, ao ser plantado, novamente ele se torne como na origem (Eliade, 1972, p. 18); por isso, há quem conheça esse mito e possa recitar cânticos para

que todo percurso aconteça; assim, há uma relação de relembrar ao grão o comportamento esperado (Idem, p. 16), reiterando sua recriação exemplar. Essa ritualização da origem está em toda vida, como esse exemplo de Eliade do povo Osage, norte-americano:

Quando nasce uma criança *Osage*, convoca-se a presença de “um homem que falou com os deuses”. Ao chegar à casa da parturiente, ele recita diante do recém-nascido a história da criação do Universo e dos animais terrestres. Somente depois disso é que o bebê é amamentado. Mais tarde, quando o bebê quer tomar água, chama-se novamente o mesmo homem ou um outro. Mais uma vez ele recita a Criação, completando-a com a história da origem da Água. Quando a criancinha atinge a idade de ingerir alimentos sólidos, volta o homem “que falou com os deuses” e recita novamente a Criação, mencionando também desta vez a origem dos cereais e de outros alimentos (Eliade, 1972, p. 28).

Todo conjunto de elementos que compõem o xamanismo está intrinsecamente ligado ao processo ritual. Como vimos, eles têm seu aperfeiçoamento, sua manifestação, seu ensinamento e sua vivência através dos rituais. Segundo Eliade, é mais que uma replicação de narrativas ancestrais dos anciões aos pais e, assim, aos filhos; trata-se de obter a “função essencial do Tempo da origem que é considerado um tempo “forte” justamente porque foi, de certo modo, o “receptáculo” de uma nova criação” (Eliade, 1972, p. 29); tempo significativo, então, é o tempo ritualizado.

Como observado, o ritual é o elemento que proporciona a circulação da compreensão indígena como corpo integrante de um todo. É através do ritual que os processos de sentido, palavra, vão atuar como pensamento manifesto em toda sociedade indígena, influenciando, assim, suas relações com todos os existentes e consigo mesmo.

3.1.4. A cura

A vivência dos povos de cultura xamânica é a tentativa perene de manifestar toda virtualidade potencial de sua existência. Na prática de atravessar o desequilíbrio perpetuo, talvez, algo que demonstre grande ambiguidade em sua exponencia, seja a doença. Ela incitará um

complexo, necessário e precioso movimento de relação entre múltiplos envolvidos: a cura.

A doença desempenhará um importante papel de muitas vias de condução. Nesse sentido, assim como qualquer outro elemento de importância, será necessário aprender a narrativa de sua origem (Eliade, 1972, p. 22) e suas diferentes características: a doença como perturbação da mente em um sonho (Idem, p. 23); que também pode ser uma grande viagem onírica, especialmente intensa (Viveiros de Castro, 2014, p. 52); como mediadora de espíritos (Idem p.51); utilizada como substrato de aprendizado (Eliade, 1972, p. 23); a doença como vingança de alguma predação consumida (Viveiros de Castro, 2009, p. 175); ela aparece também como ativadora de um grande esquema de mecanismo social, estabelecendo a integração da aldeia e o sistema político territorial (Idem, 2014, p. 52). Sua existência se torna fundamental para a própria existência xamânica.

A doença como itinerário do ritual de cura amalgama, pelo menos, três atores principais, a saber: a crença do xamã em suas próprias técnicas; a crença do próprio enfermo ou da vítima dessas operações; e a confiança coletiva, que forma uma atmosfera (Lévi-Strauss, 2008, p. 182) propícia para efetuação da cura. É preciso frisar que todos os elementos reunidos no contexto ritualístico não são mera encenação, mas, de fato, o ponto culminante do processo de recordar, reviver, efetivamente, em “toda sua vivacidade, originalidade e violência” (Idem, p. 196) a peleja contra os intrincamentos da enfermidade. Novamente, como todo ciclo xamânico, conhecer a origem da doença e poder recitar seu mito é fundamental para o processo ritual de cura (Eliade, 1972, p. 22) e sua eficácia.

A doença pode ser a despersonalização do ente. Um grande descolamento da sua personitude funcional do corpo (Lévi-Strauss, 2008, p. 202); a perda do seu duplo, ou do espírito das partes que constituem o todo como força vital (Idem, p.203); uma extração violenta da densidade, conhecida como “roubo da alma”. Tudo registrado pelos três autores mobilizados aqui: Mircea Eliade (1998, p. 50) Viveiros de Castro (2014, p. 52) e Lévi-Strauss (2008, p. 202- 203). Isso que implica, nos mesmos registros, a atividade do xamã na busca pela alma nos lugares sombrios e a posse de espíritos contrários que tenham efetuado o roubo, por encontro, desequilíbrio, sonho, tensão física ou qualquer outra disfuncionalidade que altere o estado do enfermo.

A cura não é a simples atividade de se livrar da doença. É um grande processo de estabilização do corpo diante do atenuante desequilíbrio cosmológico; uma renovação dos órgãos, atualização espiritual e recolocação da alma (Eliade, 1998, p. 50); um mecanismo de identificação do espírito causador (Viveiros de Castro, 2014, p. 51) e uma ação diplomática de finalização do estado alterado das várias dimensões (Idem, p. 52), até alcançar um fim de apaziguamento.

Consolidar uma taxativa plena sobre processo, efeito e resultado da cura não é a intenção nesse momento. Mircea Eliade trata preventivamente de alertar sobre sua abordagem como historiador das religiões ao tratar dessas e de outras atuações xamânicas; mas, deixa em aberto a possibilidade de contornos através da psicologia, sociologia e da etnologia (Eliade, 1998, p. 08) para alcançarmos os mais diversos aspectos do tema. Embora, por causa da escolha do xamanismo ameríndio como melhor possibilidade de atualização da compreensão, o pós-estruturalismo deleuziano lançado mão por Viveiros de Castro (2009, p. 32) seja tomado em demasia, por conta de todas as possibilidades abertas, é no estruturalismo lévi-straussiano (Idem, p. 233) que as estruturas de entendimento se estabelecerão (Ibidem, p. 247) de forma que alcance uma compreensão razoável.

A cura é, como objetivo principal, a harmonização de estado do ente, em que todos os conectivos espirituais e a cooperação entre os órgãos precisam funcionar como um grande organismo (Lévi-Strauss, 2008, p. 204), atingindo o cadenciamento da “eficácia simbólica” (Idem, p. 205):

A cura consistiria, portanto, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis, pelo espírito, dores que o corpo se recusa a tolerar. O fato de a mitologia do xama não corresponder a uma realidade objetiva não tem importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê. Espíritos protetores e espíritos maléficos, monstros sobrenaturais e animais mágicos fazem parte de um sistema coerente que funda a concepção indígena do universo. A paciente os aceita ou, mais precisamente, jamais duvidou deles. O que ela não aceita são as dores incoerentes e arbitrárias que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que o xamã, recorrendo ao mito, irá inserir num sistema em que tudo se encaixa (Lévi-Strauss, 2008, p. 213)

O ritual da cura cria uma condição para que o enfermo possa atualizar o inconsciente através de um processo psicológico, manipulado através de toda construção mítica (Idem, p. 206- 207); o cântico e as palavras proferidas tornam o paciente consciente do estado, seja alterado ou aquele para o qual se pretende que o corpo retorne (Ibidem, p. 211). Assim, todos os protagonistas retornam para a ordem cosmológica desejada pelo processo.

3.1.5. Sistema complexo

A certeza que se estabelece quando o xamanismo, como conjunto de pensamento dos povos originários, é observado, é de que se trata de um complexo sistema. Mas não um sistema de crenças, como um olhar ocidentalizado poderia inferir sobre o modo de vida alheio ao seu, pois pensar nas atribuições de significado de existência de diferentes povos como crença é ignorar os aspectos “universais cognitivos da espécie humana” na transmissão socialmente determinada de certo modo de conhecimento (Viveiros de Castro, 2009, p. 227) que nos leva a acreditar no sistema em que estamos inseridos. Nesse sentido, nossas próprias ciências humanas já conseguem nos ajudar a não transformar a cultura alheia em “teologia dogmática”, “conjunto de proposições”, “um estado mental” (Idem, p. 228), mas, no caso do pensamento xamânico, o que tem sido dito repetidas vezes: uma relação de relações.

Os registros históricos do início do século XVI dão conta que os invasores da pré América não encontraram uma religião ameríndia propriamente dita, pois não sabiam o que era crer ou adorar. Por isso, não entendiam o evangelho de adorar um só Deus (Nóbrega 1556-57: II 320 Apud Viveiros de Castro, 2014, p. 143); “não podiam ter religião e fé, que exigem a disposição em morrer por alguma coisa. Modo de crer, modo de ser” (Idem, p. 143 Apud Idem, p. 144). E ainda uma relação com outras perspectivas intrigantes “dispostos a tudo engolir, quando se os tinha por ganhos, eis que recalcitravam, voltando ao ‘vômito’ dos antigos costumes” (Anchieta 1555: II 194 Apud Ibidem, p. 129). Outro registro importante é do reformado calvinista Jean de Léry (1578): “a validação da cosmologia nativa pelo recurso à palavra dos pajés e profetas não significava o componente de “crença”, no sentido politicoteológico do termo” (Viveiros de Castro, 2014, p. 144), exatamente por faltar à sujeição a entrega do juízo de vontade pela crença.

Se o compêndio xamânico com seus mitos, rituais, cânticos, narrativas, pinturas, significantes e significados não é uma religião, de que estamos tratando? Provavelmente um grande labirinto será percorrido para se chegar à conclusão de que “o fundo universal da realidade é o espírito”; por isso, a possibilidade infinita do “plano de imanência” que tanto apregoeou Gilles Deleuze (Viveiros de Castro, 2007, p. 33); porém, no caso de toda observação do modo de vida ameríndia, uma imanência de plano atualizado; uma imanência profunda, que retira o espírito do lugar transcendente e o absorve em convivência plena.

A vida ameríndia está transbordada de seus mitos de existência. Logo, não é a “experiência religiosa” que faz viver esses mitos, mas a presença constante destes em toda atmosfera molar. Ou seja, como já verificado, o espírito das coisas impregnando tudo, não como comemoração sagrada, mas como reiteração presente do sentido mítico (Eliade, 1972, p. 18), e, no caso, na ordinária vida quotidiana.

O xamanismo ultrapassa, então, a esfera ritualística, para se estender a um modo de vida intraespecífico, construindo uma epistemologia estético-política que produz sujeitos (Viveiros de Castro, 2007, p. 43), modifica corpos, ordena a manifestação de diferentes afetos e promove um fascinante fio condutor entre o desequilíbrio perpétuo e a harmonia possível. É justamente pela potência dessa construção que o xamanismo não é reduzido a uma atividade mediadora de ritual, mas a um entendimento das relações necessárias entres todos os envolvidos no ambiente de multinaturezas.

3.2. Fundo espiritual

As Américas indígenas compartilham um fundo conectivo comum, que influencia nas relações sociais dos viventes: a compreensão de lugar de manifestação de afeto e os duplos caminhos de olhares sobre o mesmo e o múltiplo. Isso dentro da abordagem chamada de perspectivismo ameríndio, proposta por Viveiros de Castro (2009). Essa intuição pré-conceitual da realidade, a pressuposição de uma atenuante virtual que conecta a existência, também se convencionou a ser chamada de “espírito” (Viveiros de Castro, 2007, p.33), que, nesses termos, é a imaterialidade da imanência.

A constatação desse fundo espiritual ganha ares divergentes, para dizer o mínimo, seja pelo antropocentrismo eurocentrado (Kant, 2005),

pela suposta superioridade animista do dito humano (Lévi-Strauss, 1955), ou pelo completo domínio religioso cristão no controle das relações de espíritos e homens (Calvani, 2014). Seja como for, a antropologia, como ciência ocidental, incursiona a necessidade de pôr essa cultura/espírito em alguma categoria ou localização diferente dessa humanidade e/ou natureza que o ocidente concebe, sendo “obrigada a reinventar outra natureza” (Viveiros de Castro, 2007, p.89). Nesse sentido, as relações “normais” com qualquer outro ente de estrutura diversa que habite nas Américas, seja lá qual for a esfera nos constantes caminhos de mão dupla, na diversidade de povos e nações que habitaram e habitam essas terras, recebe um estranhamento quando é focado com esse olhar “científico”, tendo que ser elevado ou desenhada como “supercultura que contém a supernatureza que contém a cultura e a natureza; e assim por diante, *ad infinitum*” (Idem). Ou isso, ou as ciências humanas ainda não conseguem se relacionar com a falta de aspecto de espectro.

A aliança consensual a priori ou os arranjos a posteriori com os entes “não humanos” incluem o existente indígena ao difuso patamar relacional possível. Mesmo que “o caminho não seja o mesmo nos dois sentidos” (Viveiros de Castro, 2009. p. 208), e se tratando de povos da Amazônia, por exemplo, é essa compreensão com o encontro dos corpos que define “as condições intensivas do sistema” (Idem), e, nesse sentido, o corpo indígena totalmente inserido no ambiente fractal.

Embora a aliança, os arranjos, os encontros e as relações com diferentes existentes sejam uma constante em diversos povos indígenas, é a diferença de corpos que tornará a cultura xamânica tão necessária. Visto que o xamã é o que personifica a conexão entre corpos, consequentemente entre mundos, proporcionando a passagem não-destrutiva do “fluxo semiótico entre humanos e não humanos” (Viveiros de Castro, 2007, p. 19), eliminando o vácuo das partes comunicantes.

É nesse tipo de operação manifestada como cultura molar indígena que “há, desde o início da colonização, uma ávida procura de uma “religião indígena” que se volta para o xamanismo (ou mais exatamente na pajelança) quando não encontra templos, ídolos ou sacerdotes mais semelhantes aos próprios” (Pompa, 2003; Apud Sáez, 2018), ou seja, a necessidade persistente de enquadrar a protagonização xamânica ao entendimento religioso ocidental, mesmo sendo o pensamento xamânico um assimilador de “espíritos”, ou seja, o tráfego da “cultura” é contingente. Dessa forma, o xamanismo segue capturando

outras incursões, mesmo as colonizadoras, missionárias, ocidentais (Idem, p.16). O xamanismo não está alheio a nada, e, dessa forma, não permanece extático.

Mas, os patamares de habitação dos entes são difusos e convergentes. Desse modo, muitos outros existentes possuirão aptidão xamânica. Ou seja, não só humanos, mas animais, não humanos, espíritos, plantas, elementos (Sáez, 2018, p.19), em suma, a diversidade de corpos dos mais variados podem possuir propensão xamânica, e, dessa forma, trafegar na canalização dos fluxos constantes, de contatos diversos. “Todos os nós da rede do xamã são xamãs” (Idem). Essa concepção de cultura faz o xamanismo escapar do reducionismo religioso.

Entendendo que os viventes possuem o espírito como fundo de ligação, e que os mais variados entes possuem aptidão xamânica, seria induzível a conclusão de que “aprender” a manipulação de animais e plantas faria um xamã, como o processo religioso ocidental forma sacerdotes, por exemplo. Mas, não se designa “como xamã a qualquer sujeito que utilize uma dessas substâncias, nem sequer aquele capaz de prepará-las” (Sáez, 2018, p.19), e, ainda, “a capacidade xamânica é mais dada que construída” (Idem); (Kopenawa & Albert, 2010); tornando o xamã a personificação de uma potência (Ibidem) tendo como ponto de partida uma abstração.

O caminho arriscado de entendimento da cultura/espírito como fundo natural/comum dos existentes, por tanto contato/comunicação possível (constante), é desbravado no empreendimento lévi-straussiano das “Mitológicas”. No “estudo das representações míticas da passagem da natureza à cultura”, nos aduzirá Viveiros de Castro (2007, p.34) a “um labirinto de caminhos tortuosos e equívocos, vias transversas, becos estreitos, impasses obscuros” (Idem). Nesse sentido, a tarefa mais perniciosa parece ser a necessidade da compreensão mística dos movimentos espirituais, por mera falta de recursos intelectivos da cognição que não alcança o modo de vida indígena.

Considerar, ou constatar, espírito/cultura como modo de vida molar de todo *sócius* ameríndio nos obriga a cartografar o elemento operante desse recurso virtual, o xamanismo. Nesse percurso, vasculhamos cartografias profundas sobre o tema, como as de Lévi-Strauss (1955; 1975; 2017), Óscar Calavia Sáez (2018) e as de Viveiros de Castro (2007; 2009; 2014); e, ainda, por vias das Ciências das Religiões, Mircea Eliade (1972; 1998).

As variantes das possibilidades xamânicas são abertas rizomaticamente em todos os lados, como Sáez verifica em seu texto mobilizado aqui. Em Eliade vamos encontrar as camadas de atividades do corpo xamânico: êxtase, viagem corporal; e o texto, a palavra, a sobrevivência das diferentes lâminas virtuais através dos mitos (Eliade, 1972). Mas, Viveiros de Castro vai evocar o “plano de imanência” de Deleuze para situar seu conceito, sua intuição pré-conceitual e pressuposição do “fundo universal da realidade” como sendo o espírito (Viveiros de Castro, 2007, p.33). E mesmo que verifiquemos como referência o vasto esmero dos autores supracitados, em descrever as atividades do xamanismo como sendo necessariamente espirituais, mobilizar a filosofia para uma ilustração de estado mais que lugar talvez nos ajude a perceber sua instável permanência:

Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola. O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos, que percorrem cada vez somente seus próprios componentes (Deleuze & Guattari, 2011, p.51)

O espírito como presença a priori, como fundo e como corpo, estabelece essa zona de instauração conceitual (Idem, p. 52), onde se instala o substrato da interpretação xamânica. E se o plano de imanência é “o fundo impensado do pensamento, que sustenta e condiciona o pensamento que se faz” (Ibidem, p.53); é nas zonas xamânicas – interespecífica, inter-humana ou intersocietária – que a espiritualidade vai se supersupor intensivamente em suas “adjacências horizontal ou de englobamento vertical”, possibilitando a comunicação transversal (Viveiros de Castro, 2009, p.171), ou a “perpétua disputa” de posição do emissor de afetos e agentividade.

O empreendimento de Viveiros de Castro, em sua obra, se embrenha em catalogar movimentos identificados como humanos pelas vias duplas perspectivistas, escavando as “representações míticas” que insistem numa cultura que represente a natureza. Porém, os registros mínimos das operações xamânicas, como o “cromatismo crepuscular céu-terra” (Viveiros de Castro, 2007, p.35), que concebe a capacidade de atingir universos invisíveis, seja da ordem dos céus dos xapiri, que mostram

as situações das florestas, de Davi Kopenawa Yanomami (Kopenawa & Albert, 2010, p.327), ressonando os registros de trânsitos transcendentais feitos por Mircea Eliade (1998); ou as camadas de espíritos de todas as coisas existentes que encontram o ponto harmônico de existência entre si (Eliade, 1972) (Lévi-Strauss, 2017), (Viveiros de Castro, 2009), (Sáez, 2018), dão conta de uma condicionante espiritual por excelência.

Mas qual é a “distinção entre natureza e cultura” embaralhada pela tecnologia de psicoativos como o tabaco? (Viveiros de Castro, 2007, p. 35); uma vez que já se sabe que várias plantas possuem a aptidão à atuação xamânica, por conseguinte, a relação de corpos seria uma preposição mais fecunda. Mas é diante das relações exacerbadamente espirituais que o “fundo universalmente humano de todos os seres”, que insiste Viveiros de Castro, ganha ares mais incongruentes. Talvez, por algumas manifestações de afetos spinozistas (Viveiros de Castro, 2009, p.56), possam ser consideradas mais humanas do que animal. Nesse sentido, certas atitudes clementes fazem um tigre ser denominado pai de uma indígena (Descolar, 2016), ou, ainda, um rio ganhar status de avô de indígenas (Krenak, 2019); porém, tudo parece estar contido na preconceção ocidental de o que é uma atitude animal ou humana:

O modelo do espírito é o espírito humano, mas o modelo do corpo são os corpos animais; e, se a cultura é a forma genérica do eu e a natureza a do ele, a objetivação do sujeito para si mesmo exige a singularização dos corpos – o que naturaliza a cultura, isto é, a “incorpora” –, enquanto a subjetivação do objeto implica a comunicação dos espíritos – o que culturaliza a natureza, isto é, a sobrenaturaliza. A problemática ameríndia da distinção natureza/cultura, nesses termos, antes de ser dissolvida em nome de uma comum socialidade anímica humano-animal, deve ser relida à luz do perspectivismo somático. (Viveiros de Castro, 2014, p.265)

Parece que o transcurso ocorre na capacidade de assimilação de espíritos. O xamã pode, assim como trafegar entre animais e outros entes, por exemplo, absorver elementos de espíritos ocidentais, como o cristianismo, e até mesmo se transformar em seu agente (Sáez, 2018, p.17). Diante de todo o preposto, essas possibilidades xamânicas podem produzir atmosferas variadas, como trocas de habitação; uma geografia

virtual; e uma aglutinação de espíritos (Idem), uma vez que o xamanismo assimila grandes feixes de intenções, os sobrenaturalizando.

É possível que a grande pergunta perspectivista de Metafísicas Canibais: “a quem cabe a posição de humano aqui?” (Viveiros de Castro, 2009, p.171) esteja no seu ponto de partida sobre o sistema teórico de Roy Wagner (2017) que decorre em “humanidade imanente” e “continuum sócio-espiritual dado desde sempre” (Viveiros de Castro, 2009, p.38). Nesse sentido, parece que não há o elemento para perpetuar uma “humanidade”, mas a imanência de uma espiritualidade que flui em diferentes entes e afeta outros corpos e espíritos de diferentes maneiras. Logo, a pergunta que talvez tenhamos que fazer é: que espírito está ocupando o lugar aí? E não estamos falando de perspectiva:

Eu sou um humano, devo ver as coisas como um humano as vê, não como as vê uma onça. Os xamãs têm o poder de ver como as diferentes espécies veem, mas é necessário que voltem dessa viagem. Se veem as coisas como as onças as veem e ficam presos nessa visão, isso quer dizer que se tornaram onças e que não poderão voltar para contar a história: em resumo, trata-se de um xamã inútil e perigoso, um xamã “de mão única”. Um xamã pode ver o mundo como uma onça, como um pecari e também, é claro, como um humano. (Viveiros de Castro, 2007, p.100)

Tudo indica que, no “perspectivismo ameríndio”, há um lugar de humano reconhecido. Há, porém, outras diferenças entre estar, ser e se tornar espírito. E não estamos falando de “posseção espiritual”, ideia percebida na cultura ocidental como controle do espírito que está dentro de um corpo (Idem). Se no perspectivismo ameríndio a possibilidade é ocupar o ponto de vista; os outros movimentos xamânicos realizados por indígenas, animais, plantas, espectros, seriam a habitação de um cosmo virtual necessário, que promoveria comunicações em determinados momentos, ultrapassando ascendência ou horizontalidades, ou misturando-as com uma ação “transversal” (Viveiros de Castro, 2006, 2007, 2009), “não definida por sua direção, mas pelos limites que infringe, e cuja máxima realização estaria numa ‘comunicação entre incomunicáveis’” (Sáez, 2018, p. 17) contínua, intensa, conflitante, necessária e virtual.

3.2.1. Virtualidades

Virtual tem sido um termo articulado por Viveiros de Castro para aludir diversos momentos não materiais existentes na cosmologia ameríndia. A variação do emprego de “virtual” nas diversas ocorrências de sua exposição deixa transparecer a tentativa de transformação de sua disciplina, a antropologia, para conferir objetivamente o entendimento da teia transcendente que conecta o cosmo ameríndio; talvez aí esteja a intenção de mobilizar a filosofia da diferença, na construção de argumento pós-estruturalista, que, ainda assim, deixa infinitas outras possibilidades, as quais só se encontraram num esforço imaginativo que, embora escalone suas incidências, necessita de uma aparelhagem mais diversa. Mesmo a Ciências das Religiões, aglutinadora de disciplinas, pode nos proporcionar aqui apenas algumas possibilidades.

Desde a filosofia medieval já se tem um conceito problemático do virtual. O virtual aparece com uma potência em uma existência imaterial, que vai sendo transformado e deixa de existir enquanto força quando se manifesta em “atualização” (Craia, 2009, p. 113). Isso deixa dúvidas sobre a dimensão potencial dessa existência, e quando ela se limita nessa atualização; ou, ainda, se realmente sua virtualidade consegue uma completude no “atual”. Alguns séculos depois, ou na filosofia da diferença, que é a que interessa aqui, surge “o novo estatuto afirmativo do virtual”:

Aprofundando nesta direção, podemos lembrar que Deleuze determina em *Diferença e Repetição*, o virtual de acordo com seguintes características: primeiramente, o virtual possui uma realidade plena, não implica uma dramática carência ontológica, nem uma inaceitável inconsistência lógica, por que motivo, não o ser deve opor ao real, mas somente ao atual. Assim, o virtual não deve esperar ser atualizado para poder ser real, ao contrário, o processo de atualização se estabelece entre dimensões *absolutamente reais e imbricadas*. Por outro lado, o virtual, sendo absolutamente real, porém não atual, se articula necessariamente em torno ao seu próprio processo de “atualização”, mas este processo é, por sua vez, em cada caso “diferente e singular”, portanto o atual nada perde de sua singularidade, ao tempo que o virtual não se torna um universal abstrato. (Craia, 2009, p.118)

A filosofia articulada aqui propõe uma virtualidade que não se esgota na atualização, e que não precisa ser atualizada para ser real. A existência de espíritos no cosmo ameríndio dá conta de que nem tudo que é virtual, portanto, real, existente, potente e significativo, está subordinado a uma atualização; e por isso continua alimentando o “turbulento fluxo mítico [que] continua a rugir surdamente por debaixo das tranquilas discontinuidades aparentes entre os tipos e espécies” (Viveiros de Castro, 2009, p.59). Nesse sentido, uma virtualidade perene, circulante e possivelmente com atualização escalonada.

Por escalonamento virtual, podemos entender um tipo de distribuição transversal das atribuições próprias da imaterialidade ou espírito. A alma é vista como dimensão virtual dos existentes e “premissa capital de uma poderosa estrutura intelectual indígena” (Viveiros de Castro, 2009, p.41). Pois é essa perspectiva que permite a existência de uma “personitude virtual” instável, móvel, às vezes efêmera, porém possível nos existentes, não em classificação, mas em potencialidade ontológica (Idem, p.46). Embora a insistência da antropologia de Viveiros de Castro em frisar a importância de um tipo de “humanidade” em todos os seres, não fica claro que o fundo virtual/espiritual a que ele se refere busque essa humanidade como elemento chave para uma interação necessária. Nesse contexto, é possível que a identificada “estrutura intelectual indígena” seja os indígenas identificando, em si, o espírito contido no cosmo em que habitam:

A linha geral traçada pelo discurso mítico descreve, assim, a laminação instantânea dos fluxos pré-cosmológicos de indiscernibilidade ao ingressarem no processo cosmológico: doravante, as dimensões humanas e felinas dos jaguares (e dos humanos) funcionarão alternadamente como fundo e forma potenciais uma para a outra. A transparência originária ou *complicatio* infinita se bifurca ou se explica, a partir de então, na invisibilidade (as almas humanas e os espíritos animais) e na opacidade (o corpo humano e as “roupas” somáticas animais) que marcam a constituição de todos os seres mundanos. Essa invisibilidade e opacidade são, entretanto, relativas e reversíveis, uma vez que o fundo de virtualidade é indestrutível ou inesgotável (os grandes rituais indígenas de recriação do mundo são justamente os dispositivos de contraefetuação desse fundo indestrutível) (Viveiros de Castro, 2009, p.57)

Ou seja, há vias de conexão, comunicação e interação que não são atingidas pelo “modo” (*modus*) humano como conhecemos. É o exercício xamânico que irá promover a geografia, o tráfego, às vezes, a opacidade e o somatismo necessários para atingir a frequência requerida para interação necessária. Por conseguinte, há um limite no humano categorizado. Trazer a esfera espiritual para essa humanidade seria limitá-la. Logo, foi necessário o “humano” buscar, entender, conectar, manifestar, em outras palavras, “atualizar” essa virtualidade/espiritualidade que é infinitamente anterior a ele:

A definição é de fato profunda: aprofundemo-la, então, ainda que em uma direção um pouco diferente da que Lévi-Strauss tinha em mente em sua resposta. O discurso mítico consiste em um registro do movimento de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência – um “caosmos” onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Esse pré-cosmos muito longe de exibir uma “identidade” primordial entre humanos e não humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) *interna* a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual (Viveiros de Castro, 2006 p.323; 2009, p.56)

É no pré-cosmologia dos mitos que estará fundamentada a preponderância de uma espiritualidade, mais que a humanidade. Aquele diálogo clássico de Lévi-Strauss respondendo a Eribon a respeito da compreensão ameríndia, no qual o mito é sobre “um tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Lévi-Strauss & Eribon, 1988, p.193, Apud Viveiros de Castro, 2006, p.324). Ou seja, o espírito era a expressão máxima dominante, e “certas relações qualitativas preexistiam às especificidades ainda deixadas em estado virtual” (Lévi-Strauss, 1971, p.526, Apud Idem, 2014, p.315). Como já sabemos, a revisão do animismo, ou perspectivismo ameríndio, irá compreender os entes com a “alma [que] assegura a conexão com a diferença infinita e interna do pré-cosmos virtual” (Ibidem, p.307). Isso não é afirmar que os entes, por serem dotados de alma, estariam *plugados* a um fundo virtual que controla todo o cosmo; mas, pensar num elemento circulante que transpassa o macro

e o micro, o molar e o molecular, a saber: o espírito. Espírito, aqui, como campo, atmosfera, linhas, ou singularidades fluídas, ou seja, gradientes escalonados que atuam em concomitância ou em processos de afecções.

As construções xamânicas vão convergir para um sistema que tem sua concepção primordial no foco virtual; mas não é um sistema de crenças (Viveiros de Castro, 2014, p.143), é um sistema político-social que permite as relações constantes. É no registro mitológico que o pensamento ameríndio encontra a “origem virtual de todas as perspectivas”; sem se limitar à questão cultural ou de mentalidade relativista (Viveiros de Castro, 2014, p.270); fortalecendo, assim, o entendimento de que a “mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico” (Lévi-Strauss, 1955, p.255); ou seja, a diferença de sentido não é de pensamento, mas de mundo; no caso da cosmologia ameríndia, uma alta tecnologia, capaz de conseguir estar inserida no movimento absoluto da “multiplicidade infinita”:

Em suma, o mito propõe um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos, e o intervalo é interior ao ser. Cada ser mítico, sendo pura virtualidade, “já era antes” o que “iria ser depois”, e por isso não é, pois não permanece sendo, nada de atualmente determinado (Viveiros de Castro, 2006, p.324)

Embora “Metafísicas Canibais” (2009) irá proporcionar um trajeto que permita a verificação de uma primordialidade para o movimento relacional que determina as representações, categorias predatórias, escalonamento de espécies, efeitos cognitivos, processos xamânicos, eficácia simbólica, ou seja, o “conhecimento tradicional” em grande disputa hoje; seja pela necessidade, afirmação, apropriação, ou, ainda, posicionamento político; a afirmação maior, e o que importa, por conseguinte, são “os *conceitos* indígenas, os *mundos* que estes conceitos constituem (mundos que assim os exprimem), o fundo virtual de onde eles procedem” (Viveiros de Castro, 2009, p.219). Entender uma teoria virtual ameríndia que ultrapasse figuras da alteridade, alcance dimensões intensivas (Viveiros de Castro, 2014, p.13), nos permitirá perceber melhor seus processos de atualização.

3.2.2. Atualizações

Já entendemos que o cosmo é composto por um fundo virtual; e que é a diferença de cosmo que influencia no entendimento do ente, que, por sua vez, expressa o virtual (Craia, 2009, p.117). Talvez possa haver uma impressão de que o virtual seja incompleto quando expresso no atual; porém, seja qual for a variação de agenciamento, o virtual não se perde em abstrações, pois ele não é um instante primitivo que poderá evoluir em algum momento no atual, mas “o virtual coexiste e acompanha o atual no seu desdobrar-se, e não é eliminado no advento da atualidade” (Craia, 2009, p.177). É nesse desdobramento que há uma economia “conceitual do “corpo” e da “alma” nas cosmologias ameríndias” (Viveiros de Castro, 2014, p.10), um translado circulante *perene*.

No *socius* ameríndio, seja na intersubjetividade xingwana, amazônica, ou na articulação feita do pensamento yanomami, é o ritual que vai se mostrar como grande figurador da virtualidade, na “linha que desce o processo de atualização e corporificação dos existentes, e naquela que sobe o movimento contraefetivo de sua virtualização ou espiritualização” (Viveiros de Castro, 2014, p.28). Por essas linhas percorreram os elementos históricos e de “alteridade absoluta”, que expressam no coletivo as transformações transitórias, as instaurações míticas no cotidiano, que vai se mostrar necessariamente intermitente.

A essa altura, já estamos cômicos de que há espíritos nas florestas, nos rios, nos montes, ou seja, o *socius* múltiplo, o habitar comum, abriga todas as formas material e imaterial de corpos. E o xamanismo como cultura é responsável por essa natureza de assentimento patente, visto que as incidências das virtualidades serão necessárias para o convívio dos inseridos. Os contatos, a comunicação, os ruídos, também serão frequentes nesse circunstante. Nesse sentido, a atividade xamânica de contato com o espírito que será a “síntese disjuntiva que conecta-separa o atual e o virtual, o discreto e o contínuo, o comestível e o canibal, a presa e o predador” (Viveiros de Castro, 2006, p. 326) se dará em suas imersões em sonhos, transe, alucinações ou canais de contatos disruptivos, para que haja o tráfego de lugares perspectivos. Parece que as partes desse convívio são levadas por uma voluntária necessidade: os espíritos, por se expressarem em um corpo, os indígenas, por manifestarem a virtualidade se transformando corporalmente ou saírem desse corpo, alcançando um corpo espiritual:

Em suma, uma transc corporalidade constitutiva, antes que uma negação da corporalidade: um espírito é algo que só é escasso de corpo na medida em que possui corpos demais, capazes como é de assumir diferentes formas somáticas. O intervalo entre dois corpos quaisquer, mais que um não-corpo ou corpo nenhum (Viveiros de Castro, 2006, p. 326)

Alguns espíritos do cosmo ameríndio registrados aqui possuem nome e funções: os *xapiri* e os *xapiripê* dos *yanomami* (Kopenawa & Albert, 2010); o *muu* dos *Cuna* (Lévi-Strauss, 1975); e os *apapalutápa* dos *yawalapíti* (Viveiros de Castro, 2014), por exemplo. Mas, é em “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”, que Viveiros de Castro (2006) empreende a tentativa de chegar a um arrazoado sobre a indeterminação do que é um espírito. Nessa empreitada, espíritos como os referidos ganham posição de “relações, experiências, movimentos e eventos”; o fundo virtual/espiritual, como um “campo anímico basal”, onde os “vivos, os mortos, os brancos, os animais e demais “seres da floresta”, os personagens míticos antropomorfos e terionímicos e/ou vice-versa”, não existirão como entidades, mas como “diferentes vibrações ou modulações intensivas e contínuas” (Viveiros de Castro, 2006, p.326-327).

Nesse sentido, as próprias personitudes e perspectivas desses entes parecem escapar de suas existências. Além disso, a antropologia insiste no “modo humano” como designador de forma e referência perceptiva. Isso parece desconsiderar a tentativa ameríndia de “ilustrar” os espíritos de maneira disforme e destoante do modelo humano; como os já citados *xapiripê* dos *Yanomami* e/ou os *Abasi* dos *Pirahã* (Kopenawa & Albert, 2003, p.68; Gonçalves, 2001, p.177; Apud Idem, p.326); pois, como já percebemos, a falta de lentes ocidentais nos faz usar o “humano” como modelo. Também nos falta a tecnologia indígena para entendimento ou vias auxiliares como a instituição dos sonhos e de seus alucinógenos, por exemplo, para enxergar esses entes.

É provável que a consciência do perspectivismo ameríndio e do multinaturalismo exija uma práxis relacional efetiva, própria do esmero da integralidade indígena no *socius* da floresta, pois, considerar a heterogeneidade de espíritos como “multiplicidade virtual intensiva” (Viveiros de Castro, 2006, p.321) é considerar o inesgotável processo de experimentações. A contraefetuação ritual em “uma pressão constante de retorno ao virtual a cada movimento de atualização” (Idem, p.312). Assim

sendo, o “virtual não delimita um espaço ao modo do fundamento, isto é o lugar do infundado, fixo e, então, ou totalmente determinado, ou, pelo contrário, totalmente indeterminável” (Craia, 2009, p.221), característica de sua constituição problemática e perene disputa, roubo, alianças violentas de transitividade.

Podemos então partir para tratar da assimétrica aliança disseminada no sistema de O Anti Édipo (2011) e Mil Platôs (2012), evocada por Viveiros de Castro, que “reside na distinção entre o intensivo (ou o virtual) e o extensivo (ou o atual)” (Viveiros de Castro, 2009, p.133), e exercitar a avaliação de sua relevância. Um duplo movimento, “numa herança na aliança monstruosa, núpcias contranatureza” (Idem, p.133) diria o autor de “Metafísicas Canibais”, ao se referir à articulação necessária de Lévi-Strauss e Deleuze [e Guattari], nomes próprios de intensidades infinitas na tentativa de uma antropologia de mão dupla em eterna digladição. A infinidade de espíritos existentes, seja na narrativa de Davi Kopenawa ou no extrato etnográfico de Viveiros de Castro, dá conta de que “nem todas as virtualidades foram atualizadas” (Viveiros de Castro, 2006, p.324), e o fluxo mítico e as descontinuidades de espécies seguem povoando o intensivo, disjuntivo e virtual pensamento ameríndio.



CAPÍTULO 4

Inteligência Espiritual

Esse capítulo se propõe como desfecho das considerações observadas até aqui. Tendo no início apresentado os principais conceitos de Eduardo Viveiros de Castro – perspectivismo ameríndio e multinaturalismo e sua escolha pela filosofia da diferença e do devir –, os quais foram utilizados como veículo para uma crítica às estruturas da sociedade ocidental, tendo como contraponto a vivência indígena, no capítulo “O pensamento indígena e as ciências das religiões”, é no tópico “Espiritualidade indígena” que pode ser verificado um deslocamento de uma natureza espiritual indígena da “espiritualidade” religiosa ocidental; o que confere uma possibilidade de outra relação no que diz respeito ao entendimento de espírito e da própria “espiritualidade” para além da religiosa e ocidental.

Ao final desse capítulo ainda vamos observar o resumo dos principais pontos e postulações na proposta de uma possível “práxis”. Antes, vamos analisar os confrontos existentes nos *socius* e na natureza dos entes, quer seja indígena ou ocidental, no que diz respeito a relações, pensamentos e afecções dos corpos de todas as naturezas, e como o entendimento desse extrato pode prover elementos para construção de uma inteligência espiritual.

Considerar a efetuação de uma inteligência espiritual é conceber que, assim como no cosmo indígena, há possibilidade de todo outro cosmo ser atravessado por um fundo espiritual desde sempre, de dimensões corporais e espirituais infinitas, ocultadas pelos agentes (Viveiros de Castro, 2006, p.323). É sempre importante manter o tão necessário exercício da “descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2009, p.20). Pois, bem se sabe que, antes de um país nessas terras, já havia um cosmo; e “se algo é parte de algo, é o “Brasil” que é parte do contexto das culturas indígenas, e não o contrário” (Viveiros de Castro, 2007, p.75). Mesmo considerando que o processo

xamânico existente nessa terra, segue capturando outras incursões, como as colonizadoras, missionárias, ocidentais (Sáez, 2018, p.16). Dessa forma, a condensação de vários “espíritos” seria contínua.

O objetivo não é avistar semelhanças e diferenças para que as comparações nos deem métodos aplicáveis ao nosso pensamento, pois “semelhanças e diferenças não existem em si; elas são função das questões que o analista se coloca. Mas, elas são também função das relações reais que as sociedades mantêm entre si” (Viveiros de Castro, 2007, p.77). Nesse sentido, é vislumbrar um modo de pensar em que possamos encontrar processos no pensamento gerado com o “espírito” desta terra e, dessa forma, “alargar o mundo dos possíveis humanos, mostrando que a tradição cultural europeia não detém, nem de fato nem de direito, o monopólio do pensamento” (Viveiros de Castro, 2007, p.79). Sabendo disso, atender a possibilidade de conseguir “pensar junto”, no horizonte etnológico proposto:

Pois o que toda experiência de outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura; muito mais que uma variação imaginária – a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação – é a própria forma, melhor dizendo, estrutura de nova imaginação conceitual (Viveiros de Castro, 2009, p. 21).

Se há algo que a cultura indígena pode nos ensinar, é o exercício da observação. Considerando que cada existente possui sua própria intencionalidade e potência (Viveiros de Castro, 2009, p.42), e que muitos desses existentes (humanos, não-humanos, espíritos, plantas, etc.) possuem também a aptidão xamânica (Sáez, 2018, p.19), ou seja, a capacidade de tocar, influenciar, interagir, capturar subjetividades; somente com uma conduta de observação atenta nas relações é possível saber com o que se interage variavelmente. Nesse sentido, o automatismo que poderia encobrir uma ação desconhecida perde para a ação consciente, pois “a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (Viveiros de Castro, 2009, p.51). Nesse contexto, o xamanismo ameríndio nos ensina: compreensão dos eventos; agências abduzoras; ação pessoal e social; e estados variáveis dos entes. Tudo no conhecimento que permita

a revelação do “máximo de intencionalidade, por via de um processo de “abdução de agência” sistemático e deliberado” (idem). Essa seria a premissa das relações com cada elemento que é necessário e/ou afeta o ente.

4.1. A vida é roubo

O encontro entre viventes gera outra estrutura. E vários argumentos da literatura científica ou filosófica já foram usados para demonstrar essa concepção. Entre os autores mobilizados aqui, podemos elencar as transformações decorrentes das afecções de Spinoza (2007) ou as novas possibilidades promovidas nos rizomas de Deleuze & Guattari (2012). Além disso, a tentativa de Lévi-Strauss (1975) em explicar os entendimentos entre habitações espirituais de órgãos, corpos e pessoas. Na cosmologia indígena, “o outro como destino” é o assentimento de que a vida só é possível com a instabilidade das mudanças; sendo afetado, modificado, reformulado pelos encontros:

E neste sentido, não há ação social que não seja uma “troca de dons”, pois toda ação só é social enquanto, e apenas enquanto, é ação sobre uma ação, reação a uma reação. *Reciprocidade*, aqui, quer dizer apenas *recursividade*. Nenhuma insinuação de sociabilidade; menos ainda de altruísmo. A vida é roubo (Viveiros de Castro, 2009, p.194).

É importante frisar aqui, como enfatiza a citação acima, que harmonia experienciada no cosmo indígena é dada pela violência dos acontecimentos. Ninguém sai impune nas trocas, contatos e infringências. Há de ser afetado. Não há como sair ileso. E a sublimidade do entendimento indígena está nisso:

Mas, como no caso da aliança, há troca e troca. Há uma troca que não pode ser dita “échangiste” no sentido capitalista-mercantil do termo, já que pertence à categoria do roubo e do dom: a troca característica das “economias do dom”, precisamente – a aliança estabelecida pela troca de dons, movimento perpétuo alternado de dupla captura, onde os parceiros comutam (contra-alienam) perspectivas invisíveis mediante a circulação de coisas visíveis: é o “roubo” que realiza a

síntese disjuntiva imediata dos “três momentos” do dar, receber, retribuir. Pois os dons podem ser recíprocos, mas isso não faz de sua troca um movimento menos violento; todo o propósito do ato de doação é forçar o parceiro a agir, extrair um gesto do outro, provocar uma resposta: roubar, em suma, sua alma (a aliança como roubo recíproco de alma) (Viveiros de Castro, 2009, p.193).

Nesse sentido, a formulação de Viveiros de Castro é explícita: não se trata de “eu lhe dou isso, você me dá aquilo”; não é um sistema comercial. Nesse entendimento, há outras entregas e capturas no momento dos “encontros”. As “perspectivas invisíveis” vão agir independentes da ciência plena dos corpos envolvidos. E é nisso que constitui a “violência” dos afetos: a capacidade dos corpos de serem afetados nos movimentos de “dar, receber, retribuir”; pois, mesmo existindo reciprocidade, a tensão, a captura ou o roubo não podem ser medidos. Isso se deve ao fluxo incontido do desejo de existir, que não respeita “contrato social”, ignora troca, “ele só sabe de roubo e dom” (Idem), um processo que pode ser ilimitado.

Precisamos avançar em pensar a respeito dessas relações e no sentido de apenas ir em frente na proposta do pensamento. A percepção xamânica entende que a organização social não se encontra “apenas nas relações com seres humanos, mas abrange o mundo dos espíritos em geral, aí incluindo animais, plantas e mortos” (Sáez, 2018, p.23). Ou seja, considerando que os integrantes do habitat indígena, todos eles, possuem algum tipo de espírito, alma ou personitude. Isto é, a vivência consciente da relação constante com a “multiplicidade do divíduo”, assentindo que cada corpo é o lugar desse encontro de espíritos (personitudes ou intenções) que podem ser incrementados com o saber xamânico (Idem); um “pensamento xamânico” teria o papel preponderante na transformação do corpo, se tornando um constitutivo desse processo.

4.1.1. O pensamento e encontros

Conceber uma inteligência espiritual como parte de um plano de imanência depende do entendimento efeito do que temos tratado aqui até agora: encontros, afecções, diferenças, trocas, intencionalidades, potências e relações. Nesse sentido, talvez tenhamos que retornar

ao invólucro ou ao sistema encapsulado na etnologia de Viveiros de Castro; articulações que o autor chama de “noção-mestra da antropologia” que mobilizarão elementos pós-estruturalistas como “diferença”, “multiplicidade”, “devir”, “síntese disjuntiva”, “perspectiva”, “afeto”, “processo”, “apreensão”, “transversalidade”; oriundos de uma ontologia relacional de corpos, povoada por uma linha de pensamento desenvolvida por algumas entidades filosóficas, sendo as principais, aqui, Spinoza e Deleuze [e Guattari]. (Viveiros de Castro, 2009, p.199), extremamente importantes para a formação de pensamento aqui proposta. E para não perder de vista a possibilidade de uma “terapia da mente”, vale afirmar que não há diferença alguma entre a mente indígena e seus processos cognitivos, em relação à mente ocidental; o que vai diferir são os conceitos e o mundo concebidos por estes (Idem, pp.218,219) no exercício do pensamento.

O perspectivismo ameríndio, em que os existentes que habitam o cosmo possuem sua personitude, e se manifestam em sua multinatureza, encontra sínteses nos conceitos spinozistas de “coisa pensante”, “Natureza inteira”, que se manifestam de infinitas maneiras (Spinoza, 2007, p.83). O ente se relacionaria com a natureza do mundo, chegaria ao primeiro nível de conhecimento, “experiência vaga”; após a compreensão dessas relações, alcançaria a “razão”; porém, é um terceiro elemento, a “ciência intuitiva” (Idem, p.135), que permite ao ente desenvolver infinitas possibilidades além das agenciadas no *socius*. Gilles Deleuze irá continuar esse raciocínio, distinguindo a potência de pensar da potência de conhecer. Nesse sentido, há um “todo” em que as ideias modificam a substância pensante (Deleuze, 2012, p.60), constituindo uma potência infinda do pensar. É nesse sistema que o xamanismo ameríndio, apontado por Viveiros de Castro, encontra reverberação, se mostrando como “um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou, antes, um ideal de conhecimento” (Viveiros de Castro, 2009, p.50). Talvez seja provável que esse “todo” das somas das partes de Spinoza (Spinoza, 2007, p.135) abarque os diferentes cosmos e as diferenças sigam em linhas infinitas.

Embora o xamanismo seja a habilidade de certos entes em atravessar “deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades” (Viveiros de Castro, 2009, p.49), as relações são com os corpos, são com os entes, e não com o “ponto de vista”. Esses entes, então, possuem formação inconsciente derivada de diferentes encontros de corpos e agenciamentos. Por essa razão, o

“exercício exigente de precaução” (Idem, 50), necessitando cada vez mais da diplomacia xamânica, fazendo a “experiência sobre nossa própria cultura; muito mais que uma variação imaginária” (Ibidem, 21). O *socius* ocidental é codificado nos fluxos do desejo, inscrevendo, registrando-o, canalizando-o, e regulando no sistema de controle vigente (Deleuze & Guattari, 2011, p.51). Nesse sentido, o ente ocidental continua sendo o corpo com essas impressões, muito mais do que um ponto de vista ou uma opinião.

4.1.2. Construir um plano de imanência

Uma inteligência espiritual permitiria perceber e considerar abstrações, subjetividades, pontos de vista, agentes influenciadores, “espíritos” e afecções nos encontros de corpos; cômico de toda exterioridade que interage consigo, pois “o Outro não é um espelho para o homem, mas um destino” (Viveiros de Castro, 1986, p.26). O ente que não deseja ocupar um espaço difuso em si, poderia, então, pensar junto com a proposta ameríndia da qual estamos falando aqui, na construção de um plano de imanência.

O plano de imanência funciona como uma zona em que os conceitos vão se instaurar, mas “a zona não excede o próprio espaço de ocupação ou movimentação dos conceitos que nela se instalam” (Deleuze & Guattari, 2011, p.53). Aqui, temos refletido sobre a utilização das concepções indígenas como atualização do nosso próprio pensamento. Mesmo que essas concepções já foram extraídas e transformadas em conceitos complexos ou agenciamentos singulares (Viveiros de Castro, 2009, p.225). Essas concepções são para percorrer uma diferença infinita “interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual” (Idem, 56). Nesse sentido, as diferenças finitas, externas, são construídas por abstrações sociais, como as ocidentais; porém, a condição interna ocidental, isto é, a alma, não é uma abstração (Ibidem, 23), por mais que seja guiada por um “projeto de exteriorização”.

O plano é infinito, pois não se encerra na diferença externa ou representação social do corpo. Porém, por ser infinito, “confere fluidez” ao “movimento finito em velocidade infinita” (Deleuze & Guattari, 2011, p.51). Nesse sentido, tratamos tanto de “infinidades”, pois, se consideramos que o pensamento tem (ou seja) a mesma preposição de “espírito”, ou seja,

circular, habitar, influir, disseminar, modificar; o plano de imanência será orientado pelo pensamento, sendo o fundo impensado que sustenta esse pensamento (Idem, 53), também, manifesto em sua exteriorização.

Um “plano de imanência xamânico”, ou seja, a capacidade de interagir no corpo considerando a personitude alheia nas relações, pode proporcionar melhor comunicação dos encontros, reação do devir e uma possível estabilidade no impacto. Viveiros de Castro compara a função do xamã amazônico com a função do guerreiro. Ambos são “comutadores ou condutores de perspectivas; o segundo opera na zona inter-humana ou intersocietária e o primeiro na zona interespecífica” (Viveiros de Castro, 2007, p. 17). Essas zonas objetivas, humanas, sociais, espirituais se sobrepõem em um movimento transversal, ou seja, a assimilação da horizontalidade e verticalidade. Em outras palavras, “vencer” a quem se “confronta”, em qualquer esfera de contato, significa também se “entregar” ao conteúdo da subjetividade do outro.

É importante levar em conta a consideração do xamanismo transversal; isto é, quando imanência e transcendência, vertical e horizontal, matéria e espírito (alma, personitude), produzem a “comunicação entre os incomunicáveis”. A perspectiva que vai dominar a relação está sempre em disputa. Ou mesmo o efeito sobre o outro dado como intenção. Nesse sentido, os efeitos do encontro são considerados. Por exemplo, uma doença pode ser causada pela vingança de um alimento em um mau encontro (Idem, p.19). Ou seja, observar, ter consciência das possibilidades do corpo e espírito pode ser fundamental para a vivência.

Um plano de imanência que o ente se considere um corpo em encontro com outros corpos (agências, ideias, espíritos, pensamentos, pessoas...), ou seja, a exterioridade. Em Lévi-Strauss, Viveiros de Castro busca elementos robustos para compreensão da “lógica das qualidades sensíveis” na questão da corporalidade, na América Latina, sobre as qualidades do mundo apreendidas pelo corpo em gostos, cheiros, cores, texturas, propriedades sensoriais e sensíveis (Viveiros de Castro, 2007, p.29). Embora conceitualmente algumas questões colocadas aqui possam soar complexas, o “exercício da precaução”, que promove um estado “natural” da observação dos encontros diários com as exterioridades, permite que o ente perceba como sua corporalidade, e, conseqüentemente, seu pensamento é afetado e construído pelas vias dessa “questão da corporalidade”.

No âmbito do pensamento ameríndio, na etnologia da densa Floresta Amazônica, com cosmologias complexas, não podemos ignorar o cosmo também complexo ocidental, onde também habitam os oriundos desses povos e os imbricamentos de outros. Nesse sentido, um exercício para produção de uma inteligência espiritual é buscar estar cômico da própria experiência enquanto corpo, visto que é “possível a um pensamento articular proposições complexas sobre a realidade a partir de categorias da experiência concreta” (Idem, p.29), ainda na análise de Viveiros de Castro sobre o conjunto de obras de Lévi-Strauss, as “Mitológicas”.

Seguindo o diagnóstico de lévi-straussiano levantado por Viveiros de Castro, “o pensamento selvagem foi ‘decalcado’ da forma maximamente racionalizada do pensamento domesticado” (Viveiros de Castro, 2009, p.239). Aqui precisamos levantar duas questões: como o pensamento ocidental foi domesticado? E como esse pensamento domesticado tende a perceber o pensamento indígena? Por domesticado, poderíamos amplamente pensar as agências racionais de consumo, produção e moral, que tentam imprimir um indivíduo social que possa servir aos meios de controles, e, nesse sentido, exercer uma violência severa na construção e dominação de corpos à revelia destes. Como, então, essa sociedade domesticada, com indivíduos saídos do seu seio de produção, enxergaria um pensamento de outras lógicas? Aqui, outra lógica versada por Lévi-Strauss como “pensamento selvagem”.

O pensamento selvagem vai nos apontar que o objetivo não é construir o corpo que seja mais rentável a fim de contemplar o *socius* utilitarista, ou a engrenagem produtiva; “seria preciso, ao contrário, construir o conceito de um pensamento propriamente selvagem, isto é, que não se pareça em nada com sua versão domesticada” (Viveiros de Castro, 2009, p.239). Nesses termos, o corpo privilegiaria a “produção desejante”, aquela que valoriza a potência de existir, acima da “produção necessitada”, aquela “dominada pelas noções de falta e necessidade” (Deleuze & Guattari, 2010 apud Viveiros de Castro, 2009, p.261), tendo sempre o cuidado sobre o que o corpo apreende.

Uma inteligência espiritual que insista em compreender o corpo e suas apreensões. Um sistema de produção e consumo entende que precisa modificar a subjetividade para pôr os corpos em função das necessidades criadas ou artificiais (idem). O pensamento ameríndio compreende que a “forma humana” é um corpo; nesse sentido, ser humano é um corpo

dentro da parte física, o outro corpo sendo a alma desse corpo físico (Viveiros de Castro, 2014, p.265). Essa valorização ameríndia do corpo vai incidir uma formação antes no corpo e consequentemente no espírito, ou seja, a grande observação com a exterioridade, pois “não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades” (Idem). Nessa perspectiva, indica que há uma grande necessidade de reorientar o corpo diante de suas afecções, as reconhecendo e realinhando as propriedades corporais para que ocorra uma construção espiritual, ainda que em concepção complexa:

Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo. Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma. (Viveiros de Castro, 2009, p.65).

Talvez aqui consigamos fazer um exercício de mensuração das colocações que têm sido feitas até agora. Considerar, como foi dito, que as relações se dão com os entes, e não com o ponto de vista; porém conceber que “o ponto de vista está no corpo”. O corpo, porém, pode estar habitado por “não-humanos”, ou seja, espíritos, ideias, pensamentos, efeitos; nesse sentido, carrega consigo outras representações. Viveiros de Castro chama atenção para o fato de estar sempre em relação com a “diferença”. Nesse caso, precisamos lembrar que a tentativa aqui é de fazer um movimento parelho entre o pensamento indígena e o pensamento ocidental, lugares de diferenças infinitas.

Sobre essa infinitude da diferença, repetir a lição da antropologia aqui proposta é lembrar que “concepções imaginárias (mas todas o são) produzem efeitos reais (e todos o são)” (Viveiros de Castro, 2014, p. 219). Se for considerado refletir a respeito dessa colocação, serão abertas dimensões cognitivas e sociais de precedentes infinitos. É provável que uma das grandes possibilidades do pensamento ameríndio seja a de nos desafiar a desconfiar dos sistemas como dados e acabados, que entregam respostas finalizadas à manifestação de desejo dos existentes. Pensar que os entes estão localizados em sistemas imaginários com

seus padrões de funcionamentos domesticados (Idem, 2009, p. 239), que podem produzir efeitos contra sua própria natureza.

O grande problema levantado por Viveiros de Castro é a “emergência da síntese da cultura como transcendência da natureza” (Viveiros de Castro, 2009, p.239), ou seja, a “sociedade” como elemento de transcendência dos existentes catalogados em sua forma de existir. Desconsiderando, ou desejando reverter o processo, de que “toda ordem humana traz, dentro de si, um permanente impulso de contraordem” (Idem, p.240). Nesse sentido, a proposta é continuar procurando “conceitos capazes de iluminar as diferenças entre as sociedades” (Ibidem, 2014, p.219). E é da “diferença” que se trata. A diferença não só entre as sociedades, sejam ocidentais ou indígenas; mas as diferenças de pontos de vista, corpos, cosmos, espíritos, pensamentos e “concepções imaginárias”.

O exercício de “precaução” ameríndio nos chama a atenção para o estado de percepção constante da “diferença”, pois isto promove que os entes estejam cômicos das fronteiras que “unem-separam linguagem, mundo, pessoas e coisas, nós e eles, humanos e não-humanos” (Viveiros de Castro, 2009, p.28); e essas fronteiras irão continuar. Porém, faz-se necessário uma relação que as “imprecise”; que elas sigam com suas sucessivas linhas divisórias paralelas, mas, sejam contorcidas “em uma curva infinitamente complexa” (Idem). São as existências, convivências e permanências dessas linhas da diferença que possivelmente concebem uma “condição social de um ponto de vista verdadeiramente universal, ou melhor, “multiversal”, isto é, um ponto de vista capaz de gerar e desenvolver a diferença” (Ibidem, 2014, 2019). Cultivar essa construção para alcançar uma “imanência real entre existência e experiência na constituição de um multiverso relacional” (Danowski & Viveiros de Castro, 2015, p. 103), considerando e reafirmando a consubstancialidade entre humanidade e mundo.

4.2. A práxis do pensamento

O grande desafio é conseguir um movimento voluntário em direção ao extrato do completo xamânico, pois já foi entendido que “não se trata, enfim, de propor uma interpretação do pensamento ameríndio, mas de realizar uma experimentação com ele, e, portanto, com o nosso” (Viveiros de Castro, 2009, p.218). Essas experimentações

precisam acontecer com a questão indelével: “o que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério?” (Idem, p.227). Desejar realmente encontrar essa resposta faz com o que o exercício ocidental deixe de ser “explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar esse pensamento, e passa a ser o de utilizá-lo, tirar suas consequências, verificar os efeitos que podem produzir no nosso [pensamento]” (Ibidem). Encontrar outras formas de pensar já seria um adicionante proeminente. Mas, para isso, é necessário levar a sério:

Levar a sério é, para começar, não neutralizar. É, por exemplo, pôr entre parênteses a questão de saber se é como tal pensamento ilustra universais cognitivos da espécie humana, explica-se por certos modos de transmissão socialmente determinada do conhecimento, exprime uma visão de mundo culturalmente particular, válida funcionalmente a distribuição do poder político, e outras tantas formas de neutralização do pensamento alheio. Suspender tal questão ou, pelo menos, evitar encerrar a antropologia nela; decidir, por exemplo, pensar o outro pensamento apenas (digamos assim) como uma atualização de virtualidades insuspeitas do pensar (Viveiros de Castro, 2009, p.227)

Um pensamento xamânico que não reduza o entendimento a “sistemas de indivíduos e grupos corporados em limites objetivos” (Sáez, 2018, p.23), mas ultrapasse os formatos sociopolíticos de organizações molares e perceba regimes subjetivos (Idem) que auxiliem a operar com outras possibilidades. Um regime de pensamento assim expressa de forma mais eficaz as diferenças de modo de vida global, isso fora dos dualismos e divisões sociais, morais e de juízo de valorações que conhecemos; por vias de “uma diferença no modo de pensar/agir que, de um extremo a outro da experiência humana, apresenta incontáveis configurações, mas não se interrompe” (Ibidem, p.21). Por meio desse invólucro, precisamos diminuir a leitura comparativa (Viveiros de Castro, 2007, p.64) que fazemos das preposições alheias, e, de fato, “realizar uma experimentação” (Idem, 2009, p.218) em alguns pontos principais no pensamento ameríndio exposto por Viveiros de Castro para concluirmos uma possível práxis.

4.2.1. O espírito

O pensamento ameríndio manifesta sua percepção de que o todo, o cosmo, consequentemente os vários *socius* imbricados são habitados por espíritos. Por “espíritos” é possível compreender muitas camadas de dimensões ocultadas por diversos agentes (Viveiros de Castro, 2006, p.323). Ou seja, “espíritos” não só como entes, mas como toda abstração ou virtualidade que não é atualizada por mais que habite o turbulento fluxo mítico. Dito de outro modo, todo e qualquer existente – material, biológico, humano, social – exprime um “espírito”, uma virtualidade que precisa ser observada em toda sociedade complexa, seja indígena ou ocidental.

Por essa mesma razão, dada “a universalidade da natureza, o estatuto do mundo humano e social é profundamente instável” (Viveiros de Castro, 2014, p.250). Nesse contexto, o pensamento indígena pode ensinar a atenção em “qual é o espírito da coisa?”, pois “espírito” pode receber o nome moderno de “cultura” (Idem). Tudo indica “administrar a mistura entre cultura e natureza” (Ibidem), nesse sentido, a tarefa nada fácil de não tomar as relações, sejam quais forem, de maneira molar, ou geral, mas, de maneira molecular, ou seja, a particularidade de cada corpo com que o ente se relaciona.

4.2.2. O perspectivismo

O perspectivismo ameríndio considera que “todos os existentes são centros potenciais de intencionalidades, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências” (Viveiros de Castro, 2009, p.42). Ora, se já se percebe os existentes envoltos, influenciados ou imersos no que é denominado como “espírito”, em todas as suas camadas de representação ou manifestação, é de se considerar os existentes em seu próprio olhar e personitude. Nesse sentido, a atuação ocidental que tente essa experimentação se esforçaria para dissolver o antropocentrismo ou o narcisismo social (Idem, p.20), em nome de uma relação de atenção “orgânica” para com todos os outros existentes, onde esse ente ocidental está inserido ou trafega.

O percurso é uma relação de atenção maior com “o mundo [que] é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos, e que veem a realidade diferentemente dos seres humanos” (Viveiros de

Castro, 2007, p.32). Cômicos de que o corpo é um integrador e o “veículo da “participação moderna”: ele nos conecta ao resto dos vivos, unidos todos por um substrato universal” (Viveiros de Castro, 2014, p. 260). Uma integração com aquilo que se conhece como “natureza”, comum entre todos os existentes de todos os cosmos conectados.

4.2.3. Afecções

Na natureza das coisas, a distinção das substâncias ocorre na diferença das afecções (Spinoza, 2007, p.17). Cada encontro é uma possibilidade, pois os “*afetos* que atravessam cada espécie de corpo, as *afecções* ou encontros de que ele é capaz (para evocarmos a distinção espinozista), suas potências e disposições” (Viveiros de Castro, 2009, p.66) provocam a instabilidade dos possíveis. E a atenção é necessariamente importante, pois “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” (Viveiros de Castro, 2014, p.259).

A concepção ameríndia no universo de infinitos corpos concebe que o “outro é um destino”, pois sabe que não há como não ser atravessado por todos os possíveis contatos com diferentes corpos, espíritos, perspectivas e pensamentos. Evocar a elucidação espinozista sobre o corpo ser “afetado de uma maneira que envolva a natureza do corpo exterior” (Spinoza, 2007, p.179) só nos adverte a respeito das diferentes exterioridades que podem afetar os corpos e produzir as afecções.

4.2.4. O corpo

Toda essa multiplicidade de espíritos, perspectivas, afecções e corpos são micropopulações de agências habitadas nos entes (Viveiros de Castro, 2006, p.322), como norteia no pensamento ameríndio. O corpo, então, é o elemento factual de composições não dissociadas; isto é, as afecções com todo e qualquer sistema de existentes construirão o corpo culturalmente/espiritualmente que se expressará de maneira distinta naturalmente/materialmente (Viveiros de Castro, 2014, p.265); a existência, assim, não teria um “modo” dado, definitivo, mas sempre observado e construído.

A cultura ocidental, fundamentalmente de crença na matriz cristã, acredita na diferença dos espíritos, ou de toda porção virtual que habite os entes. Por isso mesmo, aposta na sua conversão ou mudança de pensamento (Idem). O pensamento ameríndio nos mostra que o corpo expressa a assimilação de “espírito”. Dessa forma, todo encontro, afeto, agenciamento, que produz mente, atinge o corpo, pois no complexo modo de viver indígena “seu ‘pensamento’ está diferentemente associado ao seu corpo” (Ibidem, p.266). Isso instrui muito sobre a completude do corpo como veículo de toda construção do modo de viver. Um exercício perene de produção contínua.

4.2.5. Diferenças

O pensamento xamânico ameríndio irá atuar como “comutador” ou “condutor” de perspectivas, promovendo a comunicação de zonas horizontais e verticais (Viveiros de Castro, 2007, p.17) em uma relação transversal. É a comunicação entre “incomunicáveis”. Essa disputa perpétua sobre as posições de afetação do outro, ou mesmo ocupação de lugar, se dá a todos os momentos dos encontros. Porém, “tudo que para outros seria um perigoso diálogo de surdos, para o xamã é um exercício de equivocação controlada” (Viveiros de Castro, 2004 apud Sáez, 2018, p.21). Nesse sentido, um xamanismo como cultura de pensamento apercebe que sempre haverá a diferença na multiplicidade, e o equívoco precisa ser mediado pela observação dos efeitos das agências em disputa.

O pensamento ameríndio entende que sempre haverá diferença na multiplicidade, pois o corpo em encontro com outros corpos produz diversas alianças que constituem os entes das formas mais diversas (Viveiros de Castro, 2009, p.193), mesmo que atravessados por singularidades comuns. Dito de outro modo, o xamanismo ameríndio, como cultura de existência, “mergulha na multiplicidade do “divíduo”: cada corpo humano é lugar de encontro de um número de espíritos” (Sáez, 2018, p.23). Nesse sentido, a filosofia dos afetos, corpo/natureza, de Spinoza (2007), utilizada por Viveiros de Castro, encontra confluência para uma reflexão ocidental, em um movimento parelho com o xamanismo enquanto pensamento; pois este “tem papel importante nos processos de constituição e transformação do corpo e da pessoa, e na definição dos padrões apropriados para a vida social” (Sáez, 2018, p.23). Isto é, o corpo, à medida que vai se construindo, observa os efeitos e afecções que, sob

a disposição dos encontros de inúmeros outros corpos (espíritos, ideias, perspectivas), vão sendo transformados, consciente de suas diferenças e singularidades, e as de outrem na mesma medida. Por essa continuidade, produz atuações relacionais adequadas para a existência fluída do ente.

5. Bibliografia

- CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. **Espiritualidades não religiosas: desafios conceituais**. Horizonte. Belo Horizonte. V.12, no. 35, p.658-687, jul./set. 2014.
- CASSIANI, S. de B.; CALIRI, M.H.L.; PELÁ, N.T.R. **A teoria fundamentada nos dados como abordagem da pesquisa interpretativa**. Rev. latino-am. enfermagem, V.4, n.3, p. 75-88, dezembro. 1996.
- GRAIA, Eladio. **O virtual: destino da ontologia de Gilles Deleuze**. Revista Filos. Aurora, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 107-123, jan./jun. 2009.
- CRESWELL, John W. **A investigação e projeto de pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens**. Tradução: Sandra Mallmann da Rosa; revisão técnica: Dirceu da Silva. 3 ed. Porto Alegre. Penso. 2014.
- DANOWSKI, Déborah. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro (Florianópolis). Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental. 2015.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** Tradução Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Coleção Trans. São Paulo. Editora 34. 2011.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo. Editora 34. 2011.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lucia de Oliveira, Célia Pinto Costa. São Paulo. Editora 34. 2012. DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Editora Paz e Terra. São Paulo. 2018.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza e o problema da expressão**. São Paulo. Editora 34. 2012. DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. Tradução Cecília Ciscato. São Paulo. Editora 34. 2016.

DUSSEL, Enrique. **1492 O encobrimento do outro – A origem do mito da modernidade: Conferência de Frankfurt / Enrique Dussel.** Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ. Vozes, 1993.

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase.** Tradução Beatriz Perrone Moisés e Ivone C. Benedetti. São Paulo. Martins Fontes. 1998.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade.** São Paulo. Editora Perspectiva S. A. 1972.

ENGLER, Steven. **Teoria da religião Norte-americana: alguns debates recentes.** Rever – Revista de Estudos da Religião. n.4. p. 27-42. 2004.

FERREIRA, Pedro Peixoto. **Os xamãs e as máquinas: sobre algumas técnicas contemporâneas do êxtase.** Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/187852469/O-Xamanismo-e-as-TecnicasArcaicas-Do-Extase-Eliade-Revisitado> - Acesso em 01 de junho de 2020.

GIACIOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Psicofisiologia e terapia dos afetos.** Sofia, Vitória (ES), v.8, n.2, p.202-218, jul/dez. 2019.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** Trad. C. A. Martins. São Paulo. Iluminuras. 2005.

KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami.** Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo. Cia das Letras. 2010.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** 1ª ed. São Paulo. Companhia das Letras. 2019.

LÉVIS-STRAUSS, Claude. **A eficácia simbólica** – Rio de Janeiro. Editor Tempo Brasileiro. 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos.** Tradução: Rosa Freire d’Aguilar. São Paulo. Companhia das Letras. 1955/1996.

LÉVIS-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois** – Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo. COSAC NAIFY. 2008.

LEITE, Francisco. **Grounded theory: incorporando temas associados às minorias em pesquisas de mediação.** Contemporânea | comunicação e cultura. V.16, n.03 – set-dez – p. 828-845. 2018.

MIELE, Neide. POSSEBON, Fabrício. **Ciências das Religiões: proposta pluralista na UFPB.** Numen: revista de estudos e pesquisas da religião. V.15, n.2. pp.403-431. Juiz de Fora, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Genealogia da Moral**. São Paulo. Editora Moraes LTDA. 1991.

RIES, Julien. **O sagrado na história religiosa da humanidade**. Tradução: Klaus Bruschke. Petrópolis, RJ. Vozes. 2017.

SÁEZ, Óscar Calavia. **Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016. BIB**, São Paulo, n. 87, 3/2018 (publicada em dezembro de 2018), pp. 15-40.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução: Homero Santiago. São Paulo. Editora Martins Fontes. 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa. 2004.

SPINOZA, Benedictus de. **ÉTICA** – Tradução de Tomaz Tadeu – Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2007.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução: Homero Santiago. São Paulo. Editora Martins Fontes. 2009.

TONIOL, Rodrigo. **Espiritualidade que faz bem. Pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. Sociedad y Religión**. Nº43, Vol. XXV, pp. 110-143. 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, APOCS. 1986.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos**. Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros. Apresentação Renato Sztutman**. Rio de Janeiro. Ed. Beco Azougue. 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: Elemento para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo. Ubu Editora, Ni edições, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo. Editora Cosac Naify, 2014.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo. Ubu Editora. Coleção: Argonautas. 2017.



NOTAS DE FIM

1 Xamanismo neste trabalho não é o mesmo de religiões de Nova Era identificado como neoxamanismo (CALVANI, 2014). Seria a forma internacional de se referir à pajelança (SÁEZ, 2018), na obra de Viveiro de Castro, como cosmopolítica do complexo das Américas (1986;2006;2009).

2 <https://spinoza.jur.puc-rio.br/claudio-ulpiano-pensamento-e-liberdade-em-spinoza/> visto em 18/09/2020.

3 Viveiros de Castro aponta a metafísica ocidental como colonialista (VIVEIRO DE CASTRO, 2009, p.27) e segue contra as dicotomias modernas, apontando uma “metafísica experimental”, como da experiência possível (Idem. p.33); uma “metafísica de predação”, traduzida da disputa espiritual (desenvolvida no último capítulo desse livro) em desobediência à matriz ocidental do dualismo Natureza e Cultura (Ibidem, p.42).

4 Diferença como oposição a representações e identidades definidas, cujo pensamento tente a multiplicidade e o devir (DELEUZE, 2006). Viveiros de Castro já utilizara essa prerrogativa em Lévi-Strauss, como diferença que “jamais se anula completamente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, 49), que se aprofunda ainda mais no caso ameríndio, em uma diferença infinita interna, ainda que uma diferença finita externa (Idem, 56).

5 Lévi-Strauss: Saudades do Brasil - Documentário Completo. Canal Senado. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PK7Hh0hZzeE> Acesso em: 03 junho 2020.

6 A Visão do Xamã. Documentário a respeito dos xamãs do povo indígena Krahô, no Tocantins. Canal Tatiana Paranaguá. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zvnaH-Ml9Ko> Acesso em 03 junho 2020.



SOBRE O AUTOR

Wandreus Wilson Correia

É afroindígena, pesquisador do pensamento indígena das Américas e xamanismo filosófico, e possui publicações acadêmicas sobre esses temas. Doutorando em Ciências das Religiões pela UFPB na linha “Literatura e Sagrado”. Mestre em Ciências das Religiões também pela UFPB na linha “Espiritualidade e Saúde”. Jornalista com formação em Comunicação Social pela UniCarioca, atuou em diversas agências de comunicação popular. Escritor publicado, recebeu o Prêmio Hermano José de Literatura da Paraíba. Atua como corpo ativo de reflexão descolonizadora, tendo a palavra como condutora do espírito de transformação permanente do pensamento que pode gerar efeitos reais.





Título O XAMANISMO AMERÍNDIO
Uma Perspectiva do Pensamento Indígena

Autor Wandreus Wilson Correia

Projeto de diagramação e Capa Jerfson Oliveira

Formato/ Tamanho e-book (PDF - 16x25,6 cm)/ 11.5 MB

Tipografia Minion Pro, Myriad Pro e Acumin Variable Concept

Número de páginas 90



Editora

UFPB

