

CORPO, CONHECIMENTO E PERSPECTIVA: A FENOMENOLOGIA DE MAURICE MERLEAU-PONTY E O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO¹

GUILHERME ORLANDINI HEURICH²
UFRGS

RESUMO: *Este artigo procura traçar um paralelo entre a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e o perspectivismo ameríndio, principalmente no que tange à relação entre corpo e conhecimento. A influência de Merleau-Ponty na Antropologia resultou em estudos que enfocam a centralidade do corpo em processos cotidianos de socialização, os quais são fundamentais na experiência de conhecimento do mundo. O mundo que conhecemos é o mundo experienciado pela percepção, a qual está no corpo. Nas relações intersubjetivas, a possibilidade de ampliação do conhecimento - alargamento da razão - está fundamentada na idéia de um mundo que emerge da imbricação entre a minha perspectiva e a do outro. A possibilidade de compreensão envolve a referência a um mundo compartilhado mutuamente. Nas sociedades indígenas, podemos dizer que, na esfera intra-humana, as relações intersubjetivas apontam para processos de socialização fundamentados em corpos que estão referenciados a um mundo compartilhado. Por outro lado, a teoria do perspectivismo ameríndio ressalta que, na relação com ordens extra-humanas do cosmos - animais, espíritos, divindades - os corpos apontam para mundos distintos. A noção ampliada de "condição humana", que assemelha "a gente" aos animais, espíritos e divindades, possibilita a compreensão desses múltiplos mundos. Esta compreensão somente ocorre através da capacidade de um corpo adotar os modos de ser e agir desses Outros e, dessa maneira, ascender a um Outro ponto de vista. Aqui, diferentemente da fenomenologia de Merleau-Ponty, não há uma imbricação das perspectivas, na medida em que estas precisam ser mantidas em sua diferença. Isto é, o conhecimento de ordens extra-humanas visa subjetivar outras perspectivas tendo sempre como horizonte a manutenção da perspectiva humana.*

PALAVRAS-CHAVE: *fenomenologia; perspectivismo ameríndio; corpo; conhecimento; xamanismo.*

ABSTRACT: *This article aims to establish a parallel of comparison between Merleau-Ponty's phenomenology and amerindian perspectivism, mainly on body and knowledge relations. Merleau-Ponty's influence on anthropology resulted in studies concerning body's centrality in socialization processes, which are fundamental in our knowledge experience of the world. The world we know is the world experienced through body's perception. In our intersubjective relations, the possibility of knowledge expansion - reason enlargement - emerges through the intense relation of the other's perspective with mine. Thus, the possibility of intersubjective comprehension involve the reference to a world mutually shared. In indigenous societies, we*

¹ Agradeço às contribuições da Prof.^a Ceres Gomes Victora, Prof. Sérgio Baptista da Silva e Prof. Arlei Damo, bem como às pertinentes sugestões do parecerista anônimo desta revista. Porto Alegre: Inverno de 2007.

² Graduando em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: guiheurich@gmail.com.

may say that, between humans, intersubjective relations point to socialization processes which refer to bodies that share the same world. On the other hand, amerindian perspectivism theory affirms that, in the relation with extra-human orders of the cosmos - animals, spirits, divinities - bodies point to distinct worlds. A amplified notion of "human condition" is what makes possible comprehend these multiple worlds. This comprehension only occurs through a body's capacity to adopt modes of being and acting of these Others and, thus, ascending to anOther point of view. Here, distinct from Merleau-Ponty's phenomenology, there is no fusion of perspectives, since they need to be maintained in their difference. That is, knowledge of extra-human orders aims to subjectivate different perspectives, but always having as an horizon the assurance of human perspective.

KEYWORDS: *Phenomenology; perspectivism; body; knowledge; shamanism.*

A etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular... é a maneira de pensar que se impõe quando o objeto é 'outro' e que exige nossa própria transformação (MERLEAU-PONTY, 1980b: 201).

Em um texto recente, Aparecida Vilaça (2005) apresentou críticas interessantes quanto à utilização da fenomenologia de Merleau-Ponty ao estudo de sociedades indígenas. É dessa crítica que este artigo parte, tendo como objetivo explicitar algumas convergências e divergências entre a fenomenologia e o perspectivismo ameríndio. Inicialmente, apresento sucintamente a crítica de Vilaça para, em seguida, fazer uma discussão sobre a fenomenologia, tendo como enfoque a questão do corpo e sua relação com o conhecimento. Essa discussão nos levará diretamente ao estudo do corpo na antropologia indígena, principalmente em seu desenvolvimento teórico mais recente: o perspectivismo ameríndio. Por fim, apresento alguns pontos pacíficos – e outros nem tanto assim – entre as duas abordagens. A intenção é fazer as teorias dialogarem, sem o compromisso de chegar a um consenso.

A crítica

Em um artigo recente, Vilaça (2005) coloca pontos interessantes na relação teórica entre a antropologia do corpo e a etnologia indígena.

A Antropologia do corpo iniciou um processo de autonomização dentro do campo antropológico nos anos setenta, tendo como influência os trabalhos de Merleau-Ponty e Pierre Bourdieu. Essa influência está presente em trabalhos que procuram superar as dicotomias natureza/cultura e corpo/alma, dando atenção especial aos processos sociais de incorporação de saberes e maneiras de agir. Esses estudos sugerem que a essa socialização corpórea é fundamental na experiência do mundo, seja em sociedades tradicionais ou industriais. Nessa abordagem, há um alvo universalizante, o qual procura enfatizar que a realidade incorporada (*embodied*) é a experiência autêntica – tanto para nós quanto para os nativos, a qual é distorcida pelas dicotomias ocidentais natureza/cultura e corpo/alma.

Por outro lado, a Antropologia indígena já apresenta etnografias há vinte anos sobre corpos que são socializados e ensinados: corpos povoados pela mente. Recentemente, a influência da antropologia do corpo também ocorreu na Antropologia indígena, mas essas etnografias deixaram de lado um aspecto central nas cosmologias ameríndias no que tange ao corpo: a idéia mais ampla de humanidade³ presente nas cosmologias ameríndias.

O corpo ameríndio emerge sempre em relação aos corpos de outros seres. No perspectivismo ameríndio, há uma noção de sujeito cuja existência não está dada substancialmente, visto que ela depende sempre da perspectiva do Outro. Por exemplo, há uma relação entre minha perspectiva e a perspectiva dos animais: nossas perspectivas apontam para mundos radicalmente diferentes (Viveiros de Castro, 1996, 2002a; Lima, 1996). A fenomenologia de Merleau-Ponty, por outro lado, parece apontar para uma unificação do mundo. A possibilidade de interação com o Outro é fundamentada em um mundo comum que nos é subjacente, ou seja, a diferença entre as nossas perspectivas não são incomensuráveis porque, ao fim e ao cabo, estamos falando de um mesmo mundo (MERLEAU-PONTY, 1980a).

Dessa discussão emergem, pelo menos, duas questões: porque o perspectivismo ameríndio diferencia-se tanto da “soma total de perspectivas” de Merleau-Ponty? E, por outro lado, porque é necessário

³ Necessário lembrar da distinção entre *humankind* (espécie humana) e *humanity* (condição de humanidade), as quais são traduzíveis por humanidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Ao longo do trabalho, é em relação ao segundo sentido que estarei me referindo.

manter a noção de corpo e alma no perspectivismo ameríndio, visto que Merleau-Ponty enfatizam a dissolução dessa dicotomia? Tentaremos enxergar melhor as nuances dessa discussão através da explicitação de conceitos da fenomenologia e do perspectivismo.

Aspectos da fenomenologia de Merleau-Ponty

A fenomenologia de Merleau-Ponty (1980a, 1980b, 1999) depara-se com duas tradições de pensamento que lhe parecem insuficientes e reducionistas na compreensão do mundo: o idealismo filosófico e o empirismo científico. De um lado, a filosofia da consciência postula que o conhecimento do mundo se dá através das representações que faço sobre ele. Por isso, aqui, a principal ênfase é nas condições de possibilidade de conhecer o mundo, isto é, quais as condições necessárias para a afirmação de proposições logicamente verdadeiras sobre o mundo. De outro lado, o empirismo científico coloca que o mundo existe independentemente da significação-mundo, isto é, de nossas representações. Aqui, a realidade existe independentemente da minha subjetividade: o que me resta é sentir esse mundo já previamente dado. Como saída para esse impasse entre subjetivismo e objetivismo, Merleau-Ponty elege a percepção enquanto relação primordial com o mundo. Esse entendimento da percepção implica em dizer que a percepção não é somente compreendida como algo verdadeiro, mas como o acesso à verdade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 16). Tudo que sabemos do mundo é pela experiência do mundo e não por conhecimentos científicos. Vivemos o mundo, percebemos o mundo: há algo anterior a elaboração consciente sobre o mundo; e, ao mesmo tempo, há algo anterior a pura sensação do mundo. Assim, não adianta teorizar sobre o mundo que a ciência fala, pois é preciso ir em sua direção, retornar a esse mundo (MERLEAU-PONTY, 1999).

Nesse sentido, o corpo cumpre um papel fundamental, pois nos apresenta como algo ambíguo. Não podemos pensar o corpo através da dicotomia empirismo/subjetivismo: o corpo não é totalmente material nem puramente consciência. Não é totalmente objetivo porque é parte de mim, nem totalmente consciência porque está no mundo.

Há uma relação de meu corpo consigo mesmo que o transforma no *vinculum* do eu com as coisas. Quando minha mão direita toca a esquerda, sinto-a como uma 'coisa-física', mas no mesmo instante, se eu quiser, um acontecimento extraordinário se produz: eis que minha mão esquerda também se põe a sentir a mão direita. [...] Há uma reviravolta na relação, a mão tocada torna-se tocante, obrigando-me a dizer que o tato está espalhado pelo corpo, que o corpo é 'coisa sentiente', 'sujeito-objeto' (MERLEAU-PONTY, 1980a, p. 247).

Através da percepção fundada no corpo, todas as coisas do mundo passam a ser prolongamento da minha pele, limite da minha percepção. A experiência do mundo que ocorre no corpo é fundamental no processo de conhecimento, pois meu corpo é onde se localizam meus poderes perceptivos. A relação com Outrem também procede da mesma forma. Na relação com Outrem ocorre o mesmo que na relação entre braços. Percebo uma outra sensibilidade, depois um homem, depois um pensamento. Percebo que ele percebe, sinto *que* ele sente – não *o que* ele sente, evidentemente (MERLEAU-PONTY, 1980a).

Nas relações intersubjetivas, meu corpo interage no sentido de adequar-se a essa situação de interação. Essa adequação, contudo, não é um constante começar do zero, pois isso implicaria na existência de uma natureza objetiva em relação à qual eu me adapto – isso seria o objetivismo. Por outro lado, essa adequação tampouco é totalmente determinada por minha consciência. A adequação, ou melhor, a experiência do mundo implica em uma historicidade dada pela cultura, assim como um manejo corporal coordenado pela ação. A ação é sempre mais do que simples interação com o meio ou adaptação: é uma dupla transformação que age sobre a natureza e sobre o agente (MERLEAU-PONTY, 1980b, p. 204).

Em estreito diálogo com a antropologia de Claude Levi-Strauss, Merleau-Ponty aposta na noção de estrutura enquanto um caminho para a superação das dicotomias cartesianas. A estrutura está presente fora de nós nos sistemas sociais e dentro de nós na função simbólica. A função simbólica consiste em dizer que o número e a variedade de significações que possuímos são sempre superiores à quantidade de

objetos e coisas que podem ser chamados de significados (MERLEAU-PONTY, 1980b, p. 205).

Porém, convém ressaltar que nenhuma perspectiva dá conta de tudo. Isto é, as diferentes culturas atribuem distintos significados na organização do real e, portanto, possibilitam diversas experiências aos sujeitos. Nesse sentido, ao colocar a alteridade em jogo, a Antropologia possibilita à filosofia um "alargamento da razão". O encontro com o Outro é fundamental porque permite alargar a razão, isto é, permite aumentar nossa compreensão das capacidades que as culturas têm de impor significados aos significantes do mundo. A tarefa do conhecimento é alargar a razão e dar conta daquilo que em nós e nos Outros está aquém e além da razão (MERLEAU-PONTY, 1980b, p. 203).

Por ora, é importante reter que essa noção de sujeito apresenta a centralidade do corpo no conhecimento e na experiência do mundo. Esse ser-no-mundo interage a partir de uma compreensão relativa do mundo, a qual é fundada na cultura que o sujeito está inserido. Por fim, é importante frisar que o processo de conhecimento presente nessa noção de sujeito – o alargamento da razão – implica na idéia de um mundo fenomenológico que emerge da imbricação da minha perspectiva com a do Outro. A possibilidade de compreensão envolve a referência a um mundo compartilhado mutuamente.

Ao adentrarmos os mundos do perspectivismo ameríndio, veremos que a relação entre os corpos não ocorre sempre em referência a um mesmo mundo.

Perspectivismo ameríndio

O perspectivismo ameríndio é um conceito cunhado por Eduardo Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (1996). Sucintamente, esse conceito ressalta a noção presente em diversas etnografias ameríndias: a humanidade não está restrita somente àqueles seres que nós compreendemos como humanos, pois alguns animais, plantas e minerais são dotados de humanidade. Os porcos do mato têm as mesmas preocupações que nós temos: cuidar dos filhos, sair para caçar, cuidar da roça, beber cerveja, etc. Esses porcos enxergam a si mesmos

como gente – como humanos – da mesma maneira que nós nos enxergamos. Porém, enquanto nós os vemos como presas a serem caçadas, eles nos vêem como espíritos que podem capturar suas almas.

Humanidade deve ser entendida como uma capacidade reflexiva e, nesse sentido, a humanidade não é uma essência que pertence a uma espécie. Humanidade é um modo de ser e agir – capacidade de atuar como humano – que está aberta a diversas espécies. Isso significa dizer que tanto o meu ponto de vista quanto o ponto de vista da onça *operam* da mesma forma, pois ambos agenciam modos humanos de ser e agir. A diferença entre esses pontos de vista – perspectivas – está justamente no mundo ao qual eles se remetem. Ou seja, ainda que operem da mesma maneira, cada ponto de vista remete a um mundo completamente distinto (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 377). Há aqui uma inversão na relação entre natureza e cultura, na qual o pensamento ameríndio mantém o pólo da cultura parado e faz a natureza variar: o perspectivismo não é um relativismo cultural, mas sim um multinaturalismo.

Dizer que animais (e outros) possuem capacidades reflexivas significa instituir uma semelhança entre humanos e não-humanos. Porém, se seres extra-humanos são sujeitos, o que os distingue de nós? Se eles vêem a si mesmo como 'gente', porque não nos vêem como 'gente'? É necessário restituir a diferença de algum modo. Reconhecer a cultura para mundos de subjetividades extra-humanas implica em afirmar que os mundos referidos por essas subjetividades são outros. O que está em jogo não é múltiplas “opiniões” sobre uma mesma coisa, mas da possibilidade de ser afetado por mundos distintos através de um processo de colocar-se sob outro ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 379–380).

A noção de sujeito no perspectivismo ameríndio

Bem, chegamos aqui em um ponto no qual a proposta do perspectivismo ameríndio inverte o dualismo natureza/cultura apontando para um multinaturalismo. A cultura ou o sujeito são a forma do universal, enquanto a natureza ou o objeto são a forma do particular.

Essa discussão nos leva a tentar sintetizar uma certa noção de sujeito presente no perspectivismo ameríndio. As primeiras indicações podem vir de uma noção emprestada de um outro contexto teórico e etnográfico: é a noção de 'divíduo', proposta por Marilyn Strathern (1988). A singularidade do sujeito ameríndio não implica em um indivíduo, mas em uma singularidade permanentemente dividida em Eu e Outro: um divíduo polarizado entre corpo e alma.

Essa noção implica em afirmar que o Outro está contido no próprio sujeito, em uma noção que costumamos chamar de alma. A alma, nas cosmologias ameríndias, não remete ao que entendemos por consciência ou mente individual, pois remete sempre a algum Outro: provém de uma divindade; é reencarnação de um morto. A alma é sempre dada pela alteridade e não está relacionada a um princípio vital – há seres vivos sem alma (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 443). Enfim, ela estabelece a relação permanente com o Outro, sendo a materialização da capacidade reflexiva: alma é a “capacidade de mudar afecção e adotar outros hábitos, e assim permitindo que a pessoa seja percebida como um similar por outro tipo de entidades” (VILAÇA, 2005, p. 452).

O corpo, por outro lado, é também parte constitutiva desse divíduo. Diferentemente da alma, no entanto, o corpo não é dado pela alteridade. O corpo não estabelece essa linha de continuidade entre as espécies humanas e não-humanas – pois essa faculdade é da alma – sendo o grande diferenciador das espécies. Não o corpo biológico tal como o concebemos, mas o corpo entendido enquanto série de afecções, isto é, modos corporais de ser e agir que diferenciam as onças dos humanos, estes dos espíritos, etc. Porém, este corpo não vem pronto e precisa ser construído. Precisa ser construído pelo processo de parentesco que visa humanizá-lo ao máximo, integrá-lo ao corpo de parentes. O nascimento não garante a humanidade da criança (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 445; VILAÇA, 2005, p. 454).

O sujeito ameríndio está, dessa forma, permanentemente dividido entre corpo e alma, humano e não-humano, eu e Outro. Essa "instabilidade crônica" (VILAÇA, 2005) resulta em dois processos distintos que têm, como horizonte nunca atingível, dar ao corpo estabilidade humana. Por um lado, isso implica em mostrar a esse corpo

como agir e comportar-se de forma humana (parentesco). Por outro lado, alguns sujeitos precisam experimentar as múltiplas perspectivas alheias a fim de relatar aos seus parentes como são alguns dos mundos para os quais não devemos apontar. Ainda assim, alguma estabilidade é possível de ser atingida através da socialização com os parentes, mas também na maximização de experiências subjetivantes da alteridade. Isto é, estabilizar o corpo (e o sujeito) implica em garantir o mundo sobre o qual sua perspectiva aponta. (VILAÇA, 2005, p. 457).

Experimentar múltiplas perspectivas é uma experiência centrada, fundamentalmente, no xamanismo. O xamanismo é central no perspectivismo ameríndio, pois implica um ideal de conhecimento que não tem como horizonte cognitivo os objetos, mas sim um outro sujeito ou agente, visto que as coisas do mundo não são propriamente coisas, mas sujeitos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). Visto que minha perspectiva aponta para um mundo completamente distinto da dos porcos do mato, por exemplo, minha única maneira de conhecer esse mundo-Outro é assumindo o ponto de vista do porco do mato. Virtualmente, o xamanismo aponta para um potencial subjetivação de todos os seres: o xamã mais poderoso é aquele que consegue subjetivar o mundo inteiro (VILAÇA, 2005, p. 456).

O processo de subjetivação não ocorre mediante uma viagem da alma para "dentro" de outros corpos. Ainda que a alma seja a via unificadora das espécies – e propiciadora da subjetivação – o processo envolve a capacidade de ativar esse corpo do porco do mato: a relação entre alma e corpo ocorre de forma que a alma precisava ativar esse corpo através dos modos de ser e agir – caçar, correr, banhar-se, por exemplo – correspondentes ao porco do mato. O processo de conhecimento envolve sempre uma relação ativa com o corpo. Subjetivar não é "adentrar espiritualmente", mas personificar, pois "é um tipo de mundo em que o verdadeiro conhecimento é condicionado, não pela retirada do sujeito, mas por sua apropriação de uma posição dentre as muitas ali existentes" (LIMA, 2002, p. 17).

Personificar, mas sempre retornar. Assumir a perspectiva do porco do mato é um processo de conhecimento que procura, enquanto horizonte, garantir a perspectiva humana. Não estando referidas aos mesmos mundos, não há possibilidade de uma "fusão de horizontes" à

la hermenêutica, pois esta implicaria em a referir-se somente a *um* mundo, mas qual? O meu ou o do porco?

Materializando com vistas a concluir

Devidamente apresentadas, a fenomenologia e o perspectivismo podem ser mais bem comparadas. Ambas afirmam a centralidade do corpo enquanto objeto investigativo, mas há muitas diferenças entre as abordagens. O corpo, em Merleau-Ponty, supera as dicotomias ocidentais e fundamenta a percepção que o sujeito tem do mundo, ou melhor, o corpo é todo ele mundo. Na medida em que todos os meus poderes perceptivos estão no corpo, o mundo está em relação com meu corpo. A experiência nos remete as relações sociais que mantemos: olhar o Outro e saber que ele também percebe é o que me assegura que temos algo em comum: a mesma forma de percepção, pois ambos têm corpo. Contudo, parece-me que o horizonte cognitivo da fenomenologia aponta para um mesmo mundo, principalmente quando pensamos a noção de alargamento da razão. Conforme aponta Chauí:

Essa experiência [do pensamento], longe de conduzir à luta mortal das consciências, é advento dos mundos privados como instrumentos para a criação de um mundo comum, cada mundo privado sendo via de acesso ao de outrem e dimensão de uma vida generalizada. Os corpos são testemunhas de um mesmo mundo (CHAUÍ, 2002, p. 144).

As perspectivas individuais são duplamente compostas por aquilo que elas dão conta, assim como por aquilo que elas remetem (mas não dão conta). Daí emerge a noção de *mundo* em Merleau-Ponty: o mundo é algo organizado e fechado sobre os seus símbolos próprios, porém contém em si as referências a todos outros símbolos que não são ele. Cada "parte" desse mundo é incomunicável com as outras, porém, ao mesmo tempo, cada "parte" é "parte total" porque se abre para todas as outras. A perspectiva ocupa-se do visível e do invisível simultaneamente. Novamente, as perspectivas se interpenetram: "Cada parte arrancada do todo vem com suas raízes, coincide lentamente com

ele, transgride as fronteiras das outras" (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 202 *apud* CHAÚÍ, 2002, p. 121).

A idéia de que operamos parcialmente sobre um mesmo mundo sugere que há, em algum lugar, a possibilidade de se alcançar essa perspectiva do todo. Virtualmente, a fenomenologia aponta para um eclipsamento das perspectivas individuais em favor da perspectiva do todo. Na questão do alargamento da razão, encontramos um ideal de conhecimento que tem, enquanto horizonte, o ampliamiento de UMA perspectiva, justamente a razão.

Transladando a linguagem do visível/invisível para o contexto teórico do perspectivismo ameríndio, diríamos que a perspectiva somente da conta do visível, pois o que para ela lhe é invisível concerne somente à outra perspectiva colocada em relação. Os corpos, no perspectivismo, nunca são "testemunhas de um mesmo mundo" como para Merleau-Ponty? Sim e não, na verdade. Quando estamos falando da ordem intra-humana, os corpos não só podem como *devem* remeter a um mesmo mundo e, assim, compreendemos os inúmeros processos de construção corporal que visam a garantir essa perspectiva humana entre os parentes⁴. Por outro lado, quando estamos falando da relação entre perspectivas-Outras, o corpo *não pode nem deve* remeter ao mesmo mundo: remeter ao mesmo mundo implica em compartilhar da mesma perspectiva.

Dizer que as perspectivas devem ser mantidas enquanto diferentes e remetendo a mundos distintos significa dizer que tudo no cosmos ameríndio é relação e que relação, aqui, implica em diferença: diferença de corpos e de mundos. Isso significa dizer que tudo no cosmos está relacionado ao corpo e a uma posição de sujeito. No perspectivismo, os corpos não apontam para um mesmo mundo. A relação entre perspectivas enquanto fundamento do conhecimento no xamanismo ameríndio implica justamente isso: uma relação. O conhecimento é relacional no sentido de que há uma necessidade do Outro ser mantido enquanto Outro, ainda que o conhecimento desse mundo-Outro seja fundamental. O conhecimento não implica em absorção do objeto conhecido. Não há um centro no cosmos, um ponto

⁴ E aqui compreende-se porque a leitura de Merleau-Ponty (e Bourdieu) gerou tantos estudos tratando dos processos cotidianos de construção de corpos na Antropologia indígena: como, por exemplo, o estudo de McCallum (1998).

de convergência das perspectivas, pois há tantos centros quanto a quantidade de corpos capazes de um ponto de vista, isto é, não há posição de sujeito que consiga visualizar todas as outras (LIMA, 2002, p. 17).

Parece-me que a viagem xamânica possibilita a experiência de múltiplas subjetividades, isto é, permite ascender à outros pontos de vista através do ativamento de corpos dentro do contexto controlado do ritual. Entretanto, se “o xamã mais poderoso é aquele que consegue subjetivar o universo inteiro” (VILAÇA, 2005, p. 458), não estaríamos afirmando a possibilidade de, ao longo do processo de conhecimento, algum xamã falar sobre o todo? Poderíamos pensar que, através da experiência de múltiplas subjetividades, o xamã conhece os distintos mundos existentes e, assim, amplia progressivamente o conhecimento sobre o mundo. Estaríamos diante de um alargamento da razão ameríndia. Se a subjetivação da multiplicidade de perspectivas implicasse nessa compreensão totalizante, como seria possível que “a única coisa ausente do cosmos é a perspectiva do todo” (LIMA, 2002, p. 17)? Assumir todos os pontos de vista é assumir o ponto de vista do todo? É um questionamento pertinente, ainda que não creio ser esse o caso.

Se bem entendo Taylor (1996), assumir um ponto de vista é ter uma sensação de extrema certeza: conhecimento sobre a maneira como o ponto de vista do Outro – do inimigo – nos enxerga. A finalidade, digamos assim, da subjetivação é obter pistas sobre como Outros nos percebem. Ainda assim, os limites da experiência de subjetivação são justamente a relação estabelecida: a aliança momentânea permite visualizar o corpo que os parentes assumem em outro mundo, ou seja, (n)os vemos agindo enquanto outra coisa. E nada além disso. Penso que subjetivar não é metamorfosear-se⁵. O xamã mais poderoso obteria pistas desde múltiplos pontos de vista, porém, tais pistas são direcionadas para a percepção do grupo de parentes, ou seja, para a percepção do mundo que o xamã proveio. Não há o universo inteiro, ainda que, talvez, o xamã poderoso seja aquele que experienciou um universo inteiro – o de seus parentes – desde múltiplas perspectivas.

⁵ “O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir e não supostamente os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna” (DELEUZE & GUATARI, 1997, p. 18).

Ainda assim, não há totalização porque é impossível escapar da relação de conhecimento estabelecida entre perspectivas e, sendo assim, o conhecimento proporcionado pela subjetivação não é compreensão total de um mundo alheio. Experimentar um outro ponto de vista não é ver um mundo inteiro com outros olhos. A relação entre perspectivas não permite transcendê-la, pois as perspectivas lhe são imanentes.

Referências bibliográficas:

CHAUÍ, Marilena. Experiência do pensamento. In. **Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 23-115.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. São Paulo: Papyrus, 1990.

_____. Do um sem o múltiplo. In: _____. **Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p.185-192.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1730: Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In _____. (Orgs.). **Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. v. 4. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 11-113.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia Tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, 2 (2), p. 21-47, 1996.

_____. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 40, p. 43-52, 1999.

_____. O que é um corpo. **Religião e Sociedade**, n. 22, p. 9-19, 2002.

MCCALUM, Cecília. O corpo que sabe: da epistemologia kaxinawá para uma antropologia das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, P. C. & RABELO, M. C. (Orgs.). **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Relume Dumará, 1998. p. 215-245.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____. O filósofo e sua sombra. In. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980a, p. 239-260.

_____. De Mauss a Claude Levi-Strauss. In. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980b, p. 193-206.

_____. Prefácio. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PAVIANI, Jayme. A descrição fenomenológica em M. Merleau-Ponty. **Veritas**, Porto Alegre, v. 39, n. 159, p. 569-579, 1994.

STRATHERN, Marilyn. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988.

TAYLOR, Anne-Christine. The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 2 (1), p. 201-215, 1996.

VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, n. 11, p. 445-464, 2005.

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

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In. _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a. p. 345-400.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In. _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b. p. 401-456.

_____. O conceito de sociedade em antropologia. In. _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c. p. 295-316.
