

Multiplicidade de mundos e abertura ao Outro Uma lição ameríndia

Júlia Otero dos Santos,¹ Belém

Resumo: Este texto aposta nas noções de abertura ao mundo e abertura ao Outro, que emergem da mitologia ameríndia na análise de Lévi-Strauss empreendida nas *Mitológicas*, e na ideia de multiplicidade de mundos como imagens que dão a ver um mundo e uma subjetividade impregnados pela alteridade e pela coexistência entre humanos e outros-que-humanos. Trata-se de uma postura ética e filosófica, absolutamente divergente da ocidental, esta baseada na identidade e numa separação radical entre natureza e sociedade. Palavras-chave: povos indígenas, mito, mundo, alteridade, perspectivismo

No final dos anos 1990, Marshall Sahlins, importante antropólogo estadunidense, faz uma defesa implacável da cultura como objeto principal da antropologia e meio para a compreensão da “organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos” (Sahlins, 1997a, p. 41). A crítica mordaz do autor, conhecido por sua ironia refinada, buscava enfrentar um mal-estar recente – ou, nas palavras de Stephen Greenblatt recuperadas por Sahlins, um “pessimismo sentimental”, título de seu artigo – e, ao mesmo tempo, fundante da disciplina: a ideia de que os povos e culturas estudados pelos antropólogos(as) estavam em vias de desaparecer em suas singularidades. Essa impressão, que é coetânea ao nascimento da disciplina,² ganhava

- 1 Doutora em antropologia social pelo PPGAS/UnB e professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e da Faculdade de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Desde 2010, desenvolve pesquisa junto aos Karo-Arara, falantes da língua Ramarama do tronco Tupi e habitantes da TI Igarapé Lourdes (Ji-Paraná, Rondônia). Atua na área de Antropologia, com ênfase em Teoria Antropológica e Etnologia Indígena, pesquisando principalmente temas relacionados a ritual, gênero, xamanismo, cosmopolítica, territorialidade e antropoceno. É líder do Ameríndias – Grupo de Pesquisa em Etnologia Indígena e dos Povos e Comunidades Tradicionais (UFPA) e integrante do Laboratório Antropologias da T/terra (UnB).
- 2 Como formula Sahlins, “a antropologia é talvez a única disciplina fundada no princípio da coruja de Minerva: ela começou como uma disciplina profissional justamente quando seu objeto de estudo já ia desaparecendo” (Sahlins, 1997a, p. 42).

novo impulso diante da catástrofe da globalização e do avanço do capitalismo, responsáveis pela “vida de outros povos do planeta desmoronando em visões globais da hegemonia ocidental” (Sahlins, 1997a, p. 51) e do acúmulo do debate em torno da origem colonial do empreendimento antropológico e de seu principal artifício analítico, a noção de cultura.

Sem cair em um otimismo alienante, Sahlins insurgia-se contra essa percepção, de um lado, afirmando a radicalidade dos mundos não ocidentais e, de outro, recusando uma leitura, emergente à época, da noção de cultura como dispositivo (colonial) de demarcação de diferenças hierarquizadas. O pecado “original” da antropologia, no dizer de Sahlins, ou a condição fundamental de sua possibilidade – o poder colonial e a “relação de poder entre culturas dominante (europeia) e dominada (não europeia)” (Asad, 2018, p. 322) –, já vinha sendo debatido pelo menos desde a década de 1970 e de *Anthropology and the colonial encounter*, livro de Talal Asad de 1973, quando Sahlins toma para si a defesa da cultura e da antropologia. Esse é um tema incontornável no presente, com efeitos políticos, estéticos e intelectuais, especialmente no Brasil pós-cotas, quando sujeitos que historicamente ocuparam a posição de objeto de estudo passam a ocupar os bancos das universidades. Como esses mundos podem deformar, no melhor sentido da palavra, o saber antropológico – fundado numa distinção clara, uso o adjetivo conscientemente, entre o sujeito do conhecimento (branco, homem, heterossexual e europeu) e o objeto de estudo (o *the rest* do *West*) – é o que parte dos praticantes da antropologia no Brasil vêm se perguntando, em embates intelectuais e políticos.

Poderia seguir com essa questão, mas é com base no primeiro ponto que pretendo pensar a relação entre mundos. Em um momento em que a globalização era vista como uma força homogeneizadora comprometida em aniquilar qualquer diferença, etnografias realizadas em diferentes regiões da periferia global e trazidas por Sahlins no texto citado descreviam sociedades que não se encaixavam facilmente, ou pelo menos não exclusivamente, no lugar de “vítima[s] do sistema mundial capitalista” (Sahlins, 1997a, p. 50). O autor nos convida, então, a dedicar atenção “aos hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer como a se tornar como nós” (Sahlins, 1997a, p. 52). Essa recusa, mais ou menos deliberada, decorre de uma constatação do autor, que, a meu ver, é o argumento mais interessante desse texto repleto de contribuições: o fato de

que esses povos “vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema-mundo” (Sahlins, 1997a, p. 52).

A escolha pela expressão “sistema-mundo”, incomum na antropologia, não é irrefletida. Ela remete à teoria de Immanuel Wallerstein sobre a dinâmica do mundo capitalista moderno, caracterizado por uma hierarquia entre nações, pela disputa de poder e recursos e pela intensificação da globalização. Sahlins está, portanto, considerando o sistema-mundo das sociedades não modernas mais amplo do que o sistema-mundo capitalista, ou, quem sabe, o quintal maior do que o mundo, como no célebre verso de Manoel de Barros.

O binômio quintal-mundo produz um efeito de maravilhamento, próprio da poesia, e que, vindo do poeta da poesia feita com os pés fincados no chão, misturado com a terra, o canto dos pássaros e a dureza das rochas, pode bem nos fazer ir além de uma oposição simplista (e eurocêntrica) entre local e global. Gostaria de tomar esse par quintal-mundo não como oposição, mas como um caminho para um engajamento com a ética e a filosofia ameríndias conforme imaginadas por Lévi-Strauss em seus estudos da mitologia ameríndia e retomadas por Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima em vários de seus escritos. Interessa-nos aqui uma “abertura ao mundo”, identificada por Renato Sztutman (2009) nos mitos que compõem *As origens dos modos à mesa*, e a ideia de “abertura ao outro”, fonte ética e filosófica do dualismo ameríndio, segundo a conhecida formulação de Lévi-Strauss em *História de linco* (1993, p. 14).³

Abertura ao mundo

Em sua entrevista para Didier Eribon, que lhe pergunta “O que é um mito?”, Lévi-Strauss responde: “Se perguntarmos isso para um índio americano ele dirá: um mito é uma história do tempo em que os animais falavam”. E acrescenta: “Essa definição, hipotética, mas

3 O primeiro é o terceiro volume das *Mitológicas*, tetralogia que consiste em uma investigação estruturalista da mitologia indígena de toda a América. Já *História de linco* é o último livro do que ficou conhecido como “Pequenas Mitológicas”, uma sequência de três livros em que Lévi-Strauss dá seguimento ao seu estudo da mitologia ameríndia. Infelizmente, não será possível recuperar neste espaço o enredo dos mitos. Para ter uma ideia de como as narrativas se desenrolam, convido o(a) leitor(a) a passear despreziosamente por qualquer um dos volumes, uma experiência seguramente fascinante. Para entender a análise estrutural dos mitos, remeto ao texto clássico *A estrutura dos mitos* e à *Abertura de O cru e o cozido*, o primeiro volume da série.

verossímil, é, na verdade, muito profunda, porque os homens nunca se conformaram por terem obtido a cultura à custa da perda do acesso comunicativo às outras espécies. O mito, então, é uma história do tempo em que os homens se comunicavam com o resto do mundo”.
(Eduardo Viveiros de Castro)

No terceiro volume das *Mitológicas*, Lévi-Strauss volta-se para os mitos da viagem à canoa de Sol e Lua. Em diversas narrativas, dois passageiros, que as versões guianenses especificam se tratar de Sol e Lua, viajam de barco, mantendo-se ao mesmo tempo próximos (na mesma embarcação) e afastados (um na frente e o outro atrás), em uma posição que Lévi-Strauss qualifica como uma *boa distância*. Esses mitos tematizam a distância conveniente – nem próxima demais, nem tão afastada, uma distância moderada, portanto –, codificada em três registros: um plano temporal, que diz respeito à distância entre Sol e Lua que assegura as estações e a alternância entre dia e noite;⁴ um plano sociológico, relacionado “à distância adequada [em termos de parentesco] para achar uma esposa” (Lévi-Strauss, 2006, p. 203); e um plano que o autor denomina *educação das moças*, “concebida como uma verdadeira modelagem psíquica e física, já que a instrução moral não basta e é preciso também moldar-lhes o organismo para torná-lo apto a desempenhar suas funções periódicas: menstruação, gravidez e parto” (p. 203).

No final do livro, Lévi-Strauss une a canoa a outros objetos caracterizados por ele como técnicos – talheres, chapéus, pentes, canudinhos, todos elementos dos mitos ou da vida social, analisados ao longo da obra –, na medida em que sua função, função de qualquer objeto técnico (e da própria cultura), é “a de ao mesmo tempo separar e unir seres que, se ficassem perto demais ou longe demais um do outro, deixariam o homem mergulhado na impotência ou na insensatez” (Lévi-Strauss, 2006, p. 459). Trata-se, pois, de toda uma filosofia moral da moderação e do decoro, que toma as ações humanas desmedidas como produtoras de efeitos catastróficos no mundo.

4 Nos volumes anteriores, *O cru e o cozido* e *Do mel às cinzas* – o primeiro voltado aos mitos de origem do fogo, entendido como a origem da cultura, e o segundo, aos mitos em torno do tabaco, um alimento metaculinário, e do mel, um alimento infraculinário –, os mitos operavam com oposições espaciais (alto e baixo, céu e terra, humanidade e sol). Em *As origens dos modos à mesa*, Lévi-Strauss realiza um movimento de expansão geográfica, incluindo, em sua análise, mitos da América do Norte, ausentes nos dois primeiros volumes e que operam sobretudo por oposições espaciais, como lento e rápido, dia e noite, duração igual ou desigual (2006, pp. 10-11).

Os bons modos, que incluem os modos à mesa, servem para “proteger a pureza das coisas e dos seres contra a impureza do sujeito” (Lévi-Strauss, 2006, p. 456). Essa filosofia vai na contramão do pensamento euroamericano cuja preocupação centra-se na impureza dos seres e das coisas, que corromperia a pureza do sujeito. Vários episódios suscitados nos mitos – violações de regime alimentar, não emprego de talhares, prática de gestos proibidos – tratariam justamente da contaminação do universo pelos humanos. A ação humana desmedida ou indecorosa pode suscitar fome, doença, azar na caça, colheitas arruinadas.

Em mais uma divergência com Sartre, Lévi-Strauss afirma a particularidade da máxima o “inferno são os outros”, que “não constitui uma proposição filosófica, e sim um testemunho etnográfico sobre determinada civilização” (Lévi-Strauss, 2006, p. 456), para concluir que um humanismo bem ordenado nunca pode começar por si mesmo. O humanismo ameríndio recusa uma separação entre os humanos e o mundo natural, como bem notou Sztutman (2009, pp. 297-298). Ele abre-se ao mundo e ao outro.

Um humanismo que não restringe a noção de sujeito, aquele dotado de intencionalidade e agência, aos humanos, como afirmado por vários sujeitos indígenas, descrito em diversas etnografias e teorizado por Eduardo Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (1996) com base no conceito de perspectivismo. Essa teoria tirou implicações bastante radicais de um mundo em que animais, plantas, corpos celestes e artefatos são pessoas, ou melhor, concebem a si mesmos como pessoas⁵ e “o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 1996, p. 115). Não se trata

5 Trabalhando com povos tupis-guaranis, povos em que uma ideologia venatória (associada ao xamanismo) alicerça a cosmologia, os textos seminais de Lima e Viveiros de Castro focam na relação com o animal. Todo o esquema perspectivista em sua formulação clássica é pensado com base nas posições de presa e predador, que constituem a caça. Assim, “tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura – vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.)” (Viveiros de Castro, 1996, p. 117). Em outros contextos etnográficos, como entre os panos, as plantas têm mostrado um enorme rendimento. Ainda assim, as posições de presa e predador mantêm-se, uma vez que dizem respeito à forma da relação, por excelência, não se restringindo ao universo da caça.

propriamente de atribuir características humanas aos animais – princípio esse o do animismo, que baseou boa parte da caracterização de povos não europeus como primitivos –, pois, nos lembra Lima (1996, p. 27), essas características não pertencem exclusivamente ao ser humano. Toda uma literatura mostra como é preciso produzi-las tanto naqueles que identificamos como humanos como nos animais. É esse o caso entre os iudjás, também conhecidos como jurunas, que adestram suas crianças em uma série de exercícios para aquisição de força física no período da lua crescente, já que os animais fazem o mesmo na lua nova, e não seria conveniente misturar as duas perspectivas (p. 27). É preciso manter uma *boa distância* dos animais, diria, quem sabe, Lévi-Strauss.

Todos os seres a quem é atribuída uma alma – uma tradução sempre problemática e insuficiente para termos nas línguas indígenas que remetem às ideias de imagem, sombra, duplo, entre outros – são potencialmente sujeitos e, por isso, capazes de ocupar o ponto de vista (Viveiros de Castro, 1996, p. 126). Esses seres praticam uma socialidade e vêem o mundo da mesma forma que os humanos. Assim,

os animais impõem as mesmas categorias e valores que os humanos sobre o real: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos... (p. 126)

Contudo, prossegue Viveiros de Castros, “os animais vêem da *mesma* maneira que nós coisas *diversas* do que vemos, porque seus corpos são diferentes dos nossos” (1996, p. 128). Se a alma é formalmente idêntica, a especificidade e a diferença encontram-se no corpo, entendido como um conjunto de afecções que constitui um *habitus*: “afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário...” (p. 128).

O tempo do mito, o tempo em que os humanos se comunicavam com outros-que-humanos, pode sempre se atualizar no presente, exigindo um modo de estar no mundo, que leva em consideração a presença do outro: uma política da consideração, como propuseram Kelly & Matos (2019), ou uma ética do cuidado. O estabelecimento da *boa distância* é fruto das ações de sujeitos humanos e não humanos em um universo em que corpo, sujeito e mundo estão interconectados, impedindo os desvarios de onipotência que

definem o sujeito capitalista, totalmente apartado da terra, fazendo dela um objeto de exploração.

Abertura ao Outro

A identidade constitui um estado revogável ou provisório, ela não pode durar.
Lévi-Strauss

Como abrir-se ao Outro sem virar (definitivamente) Outro? Essa é uma questão central nos regimes sociocosmológicos amazônicos, caracterizados por Viveiros de Castro como uma “economia simbólica da alteridade” (Viveiros de Castro, 2002, p. 335), com a afinidade precedendo a consanguinidade e a alteridade como valor superior à identidade. Como afirma Sylvia Caiuby Novaes, em sua leitura do trabalho precursor de Joanna Overing, que afirmava a primazia da diferença nas sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas, “a diferença é o princípio ordenador da organização social” (Novaes, citada em Viveiros de Castro, 2002, pp. 117-18) e de uma atitude ético-filosófica diante do mundo.⁶

Mesmo os gêmeos não podem ser iguais. Essa é a conclusão a que chega Lévi-Strauss em *História de lince* ao abordar o tema da *gemelidade impossível*. Analisando mitos de povos de língua jê e tupi, o autor observa como os gêmeos sempre se diferenciam nessas narrativas. Se virtualmente idênticos no nascimento, acabam por demonstrar suas disparidades, o que se apresenta muitas vezes em termos de índole e temperamento (um é sempre benfeitor, inteligente e hábil, dando ordem e criando o mundo tal como conhecido, e o outro, atrapalhado e estúpido).

Na mitologia do Velho Mundo, afirma o antropólogo, os gêmeos são ou antitéticos ou idênticos, com as narrativas tendo se encaminhado historicamente para a segunda alternativa. Já os indígenas da América prefeririam formas intermediárias, recusando uma identidade perfeita entre o

6 Estamos falando de regimes, nos quais “o Outro surge, assim, como a determinação do Si, determinação positiva e necessária à constituição e ao funcionamento dos sistemas sociocosmológicos indígenas” (Coelho de Souza & Fausto, 2004, p. 99). Nos mundos ameríndios, a relação prototípica é a predação e o idioma relacional dominante é a afinidade (Viveiros de Castro, 1993). Um exemplo clássico disso são a guerra e os rituais antropofágicos dos tupinambás quinhentistas. A morte do inimigo conferia nomes e uma condição plenamente adulta aos matadores, e o festim canibal, a perpetuação do sistema de vingança que funda a sociedade tupinambá (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985).

par de gêmeos. Essa recusa persistente remete a um *dualismo em perpétuo desequilíbrio*, cujas fontes éticas e filosóficas são uma *abertura ao outro* (Lévi-Strauss, 1993, p. 14). Um sistema aberto, assim são os mitos e os mundos ameríndios, pois, se tal pensamento está calcado em um dualismo, ele é sempre um “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, pois “toda unidade contém uma dualidade ... e, quando esta se atualiza, não importa o que se queira ou o que se faça, não pode haver verdadeira igualdade entre as metades” (Lévi-Strauss, 1993, p. 208).⁷

O mesmo princípio é identificado por Lévi-Strauss nos mitos da “sentença fatídica”, que tratam do surgimento dos brancos. Significativamente, os não indígenas foram incorporados nos mitos ameríndios desde os primórdios do contato. Em um pensamento e mitologias que operam por oposições e bipartições sempre instáveis – tal é a ideia de um dualismo em perpétuo desequilíbrio, avesso, por conseguinte, a qualquer caracterização de uma dicotomia estanque –, o lugar dos brancos já estava como que reservado, pois em um mundo no qual há indígenas, só poderia haver também não indígenas.⁸ A unidade, a identidade, é sempre provisória, ela se desdobra, assim como os gêmeos que diferem ou a pressuposição lógica da existência dos não indígenas. Daí, a profunda reflexão de que “a identidade constitui um estado revogável ou provisório, não pode durar” (Lévi-Strauss, 1993, p. 208).

Multiplicidade de mundos e política cósmica

Os mundos indígenas se constituem nessa interpelação constante de outros seres e dos mundos desses outros seres: abertura ao mundo e abertura

7 O interesse de Lévi-Strauss pelo dualismo ameríndio é despertado por seu encontro com dois bandos nambiquaras no cerrado brasileiro em 1936, os quais não tinham metades institucionalizadas, mas trocavam mulheres – os homens de uma horda eram “cunhados” da outra, e as mulheres, portanto, “irmãs”. A discussão ganha corpo na década de 1950 com base em suas leituras sobre a complexa organização social bororo, dividida em metades e clãs, e dos materiais jês. O tema já foi objeto de estudos primorosos de Coelho de Souza (2008) e Lima (2008). Não há espaço aqui para retomá-lo, o que nos afastaria dos objetivos deste artigo. Interessa-nos que Lévi-Strauss identificará nesse princípio organizador – que não se confunde, portanto, com uma instituição de regulamentação das trocas matrimoniais, como no caso das metades exogâmicas australianas analisadas em *As estruturas elementares de parentesco* – uma *abertura ao Outro*, uma recusa à identidade.

8 Como coloca Lévi-Strauss, “o lugar dos brancos estava marcado em vazio em sistemas de pensamento baseados num princípio dicotômico que, etapa após etapa, obriga a desdobrar os termos; de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava automaticamente necessário que ele tivesse criado também não-índios” (Lévi-Strauss, 1993, 200).

ao Outro. O Outro é condição de reprodução da vida social. Sem alteridade, a vida seria estéril. Em muitos lugares, os cantos são roubados de inimigos ou oferecidos pelos espíritos dos animais, das plantas. A iniciação xamânica, um processo de fabricação corporal por meio de uma dieta rigorosa e de reclusão do iniciando com vistas a preparar um corpo capaz de transitar entre diferentes perspectivas, envolve quase sempre uma negociação e um aprendizado com os espíritos das plantas ou dos animais. Em sua dissertação de mestrado, Alarcídio Figueiredo Narciso (2022), antropólogo da etnia galibi-maruorno, relata uma das modalidades de iniciação entre seu povo, que envolve várias semanas no mato e conversas de negociação com seis plantas diferentes, que ensinam e autorizam o futuro xamã a atuar na lida com os espíritos.

Esse trânsito entre perspectivas é trabalho do xamã, mas todos os viventes estão sujeitos a ser interpelados pela perspectiva do Outro. Uma ida à mata, a abertura de uma roça, uma festa coletiva, um sonho⁹ ou uma pescaria são ocasiões em que a perspectiva do Outro pode se impor ao sujeito, como mostra Lima em sua análise da caça aos porcos-do-mato entre os iudjás (1996). O caçador ruidoso e fanfarrão que não acata o silêncio que deve imperar na caçada – do ponto de vista dos porcos, a caça é uma guerra em que tentam capturar estrangeiros, o que exige do caçador uma postura comedida e silenciosa – pode ser ferido, e sua alma ir viver com os porcos, tornando-se finalmente um deles.

Não se trata, alerta Lima, de uma identificação com o animal, mas de “uma variação entre a caça e a guerra” (Lima, 1996, p. 34). Para os iudjás, todo acontecimento é duplo, envolve mais de um ponto de vista, ensina a autora. O mundo é, assim, uma multiplicidade de mundos ou, na definição de Viveiros de Castro, “o espaço abstrato de divergência entre espécies como pontos de vista” (Viveiros de Castro, 2004, p. 11). O mundo é sempre *para alguém*, afirma Lima, que no início se espantava com frases proferidas pelos iudjás, como “choveu para mim”, pois sabem que, no mundo de Outros, outros acontecimentos se desenrolam.

Para designar essa multiplicidade, que não passa pela representação, mas sim pela perspectiva, Viveiros de Castro cunhou a expressão multinaturalismo, buscando dar conta de

9 Pessoas não iniciadas experimentam o ponto de vista dos outros no sonho, concebido como um espaço-marcado pela alteridade por propiciar o encontro com mortos, espíritos, animais, reinstaurando a comunicação do tempo mítico (Otero dos Santos, 2010).

um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados –, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto, a forma do particular. (Viveiros de Castro, 1996, p. 116)

O xamanismo perspectivista ameríndio é, na definição do autor, o multinaturalismo como política cósmica. Devir-outro e saber voltar, encontra-se aí o saber e o poder do xamã. A metamorfose e o devir-Outro contra a identidade. Como dito, isso não se restringe aos xamãs, o que faz dele um ser singular é o domínio de técnicas xamânicas e um processo de fabricação corporal que faz do trânsito entre mundos seu ofício. Rituais podem ser entendidos como tecnologias de transformação coletiva, por exemplo. Nessas ocasiões, regadas a dança e, em muitos lugares, a bebidas fermentadas, os participantes estão a virar outro. É isso que os ornamentos e as pinturas corporais empregados nessas festas fazem: transformam os corpos, atribuindo a eles novas afecções.

Os sistemas-mundos indígenas são, portanto, atravessados por outros sistemas-mundos desde sempre. A irrupção do capitalismo e do colonialismo representaram um fim de mundo, certamente, mas, assim como os mitos encontraram um lugar para os brancos, os múltiplos povos vêm se reorganizando e lidando com essas assombrações em seus próprios termos. Longe de negar a violência desse desencontro – de assumir ingenuamente um otimismo sentimental –, trata-se, essa foi a aposta, de fertilizar a nossa imaginação com outras razões. No caso, uma que faz do Outro o motor da existência e que se mistura ao mundo, como a poesia de Manoel Barros. O quintal é o mundo e o mundo são muitos.

Multiplicidad de mundos y apertura al Otro: una lección amerindia

Resumen: Este texto apuesta por las nociones de apertura al mundo y apertura al Otro, que emergen de la mitología amerindia en el análisis de Lévi-Strauss realizado en *Mythologicals*, y a la idea de multiplicidad de mundos como

imágenes que revelan un mundo y una subjetividad impregnada de alteridad y convivencia entre humanos y otros-que-humanos. Es una postura ética y filosófica, absolutamente divergente de la occidental, esta última basada en la identidad y en una separación radical entre naturaleza y sociedad.

Palabras clave: pueblos indígenas, mito, mundo, alteridad, perspectivismo

Multiplicity of worlds and openness to the Other: an Amerindian lesson

Abstract: This text invests in the notions of openness to the world and openness to the Other, which emerge from Amerindian mythology in the analysis of Lévi-Strauss undertaken in the *Mythologies*, and in the idea of multiplicity of worlds as images that show a world and a subjectivity impregnated by alterity and by the coexistence between humans and other-that-humans. This is an ethical and philosophical posture, absolutely divergent from the Western one, which is based on identity and on a radical separation between nature and society.

Keywords: indigenous peoples, world, otherness, perspectivism, myth

Multiplicité des mondes et ouverture à l'Autre : une leçon amérindienne

Résumé : Ce texte parie sur les notions d'ouverture au monde et d'ouverture à l'Autre, qui émergent de la mythologie amérindienne dans l'analyse de Lévi-Strauss menée dans *Mythologiques*, et sur l'idée de multiplicité des mondes comme images qui révèlent un monde et une subjectivité imprégnée d'altérité et de coexistence entre humains et autres-que-humains. C'est une position éthique et philosophique, absolument différente de celle de l'Occident, cette dernière fondée sur l'identité et une séparation radicale entre la nature et la société.

Mots clés : peuples autochtones, mythe, monde, altérité, perspectivisme

Referências

- Asad, T. (2018). Introdução a *Anthropology and the colonial encounter* (B. Reinhardt, Trad.). *Ilha – Revista de Antropologia*, 19(2), 313-327.
- Carneiro da Cunha, M. M. L. & Viveiros de Castro, E. (1985). Vinganca e temporalidade: os tupinambá. *Journal de la Société des Americanistes*, 71, 191-208.
- Coelho de Souza, M. (2008). Por que a identidade não pode durar: a troca entre Lévi-Strauss e os índios. In R. de C. Queiroz & R. F. Nobre (Orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Editora UFMG, pp. 265-300.
- Coelho de Souza, M. & Fausto, C. (2004). Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. *Revista de Antropologia*, 47(1), 88-131.

- Kelly, J. A. & Matos, M. A. (2019). Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Mana* [online]. 2019, v. 25, n. 2 [Acesso em 20 Abril 2023], pp. 391-426. <<https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391>>. Epub 05 Set 2019. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391>.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *História de linçe*. Companhia das Letras.
- Lévi-Strauss, C. (2004). *Do mel às cinzas*. Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *As origens dos modos à mesa*. Cosac Naify.
- Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21-47.
- Lima, T. S. (2008). Uma história do dois, do uno e do terceiro. In R. de C. Queiroz & R. F. Nobre (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Editora UFMG, pp. 209-273.
- Narciso, A. F. (2022). *A festa do pajé: ritual e xamanismo Galibi-marworno*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Otero dos Santos, J. (2010). *Vagares da alma: elaborações ameríndias sobre o sonhar*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília.
- Sahlins, M. (1997a). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte 1). *Mana*, 3(1), 41-73.
- Sahlins, M. (1997b). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte 2). *Mana*, 3(2), 103-150.
- Sztutman, R. (2009). Ética e profética nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss. *Horizontes Antropológicos*, 15(31), 293-319.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, E. (2002). Imagens da natureza e da sociedade. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1).

Júlia Otero dos Santos

juliaoterosantos@gmail.com

Recebido em: 18/4/2023

Aceito em: 19/4/2023