

# Semioses em crise: problematizações entre a Semiótica da Cultura e o Perspectivismo ameríndio

## Semiosis in crisis: problematizations between Semiotic of Culture and Amerindian Perspectivism

Nísia Martins do Rosário<sup>1</sup>  
nisiarmartins@gmail.com

Ricardo de Jesus Machado<sup>1</sup>  
ricomachado@gmail.com

### RESUMO

O objetivo deste artigo é dar início a uma problematização sobre as interrelações possíveis entre a Semiótica da Cultura (russa) e o Perspectivismo Ameríndio com vistas a compor chaves de interpretação de dinâmicas interculturais de sociedades que não se enquadram à cultura ocidental hegemônica. Busca-se interpelar a compreensão dos processos de comunicação com vistas às semioses a partir de reflexões sobre o tema da antropofagia/canibalismo na cultura dos povos da floresta. Desde já entendemos que é preciso haver um considerável deslocamento para a compreensão das semioses, dos processos de significação, do entendimento das linguagens, da organização dos códigos e do pensamento de uma cultura ameríndia, tendo em vista a reflexão sobre um ambiente extracultural em relação a cultura em que se inserem os pesquisadores. O argumento desse texto se encaminha para defender o fato de que há uma construção semiótica coerente e diferenciada que pode ser estudada nas construções de semioses dos corpos nas culturas indígenas brasileiras e que aqui denominamos semiofagia – um misto de semiótica e antropofagia que ganha força pelo perspectivismo ameríndio.

**Palavras-chave:** Comunicação. Semiótica da Cultura. Perspectivismo Ameríndio. Antropofagia.

### ABSTRACT

The goal of this article is to start a problematization about possible interrelationships between Semiotic of Culture (Russian) and Amerindian Perspectivism focused to compose reading keys about intercultural dynamics in societies outside on Western hegemonic cultures. We seek to challenge the understanding of communication processes with a view to semiosis from reflections about anthropophagy/cannibalism in the culture of forest peoples. We are understanding that we must have a considerable displacement to semiosis comprehension, significance process, language understanding, the organization of codes and thought about Amerindian culture, considering the reflection on beyond cultural environment concerning the culture in which the researchers are inserted. The argument of this text goes to defend the fact that there is a coherent and differentiated semiotic construction that can be studied in the construction of semiosis of the bodies in Brazilian indigenous cultures and which we call here semiophagy - a mix of semiotics and anthropophagy that is strengthened by Amerindian perspectivism.

**Keywords:** Communication. Semiotic of Culture. Amerindian Perspectivism. Anthropophagy.

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Av. Paulo Gama, 110, Bairro Farroupilha - Porto Alegre (RS).

## Introdução

O elemento detonador desse artigo foi uma conversa sobre o canibalismo e os diferentes modos pelos quais ele é interpretado nas culturas *brancas ocidentais*: a começar por termos como ‘selvageria’, ‘modo não civilizado’, ‘impureza alimentar’, até atos ‘abomináveis e pecaminosos’, entre outros. Já entre os povos que praticavam literalmente a antropofagia, no continente Sul-americano, ela assumia sentidos diferentes, sendo um ato aceitável, com códigos próprios, configurando-se como um ritual com regras controladas. Vale ressaltar, então, que – desde o ponto de vista ocidental – não devemos compreender a antropofagia em chave de leitura moral. Nas cosmologias ameríndias nunca se tratou de um gesto de desprezo ou desrespeito ao outro, ao inimigo aprisionado, mas, ao contrário, parte-se de uma profunda admiração das virtudes da alteridade, afinal só era ‘comido’ o inimigo virtuoso, valente. É importante lembrar ainda que o corpo antropomórfico, na perspectiva ameríndia, é um estado transitório.

Essa conversa levou a questionamentos sobre os processos de significação e a diversidade de semioses em jogo já que, neste caso, diferentes códigos são usados para a interpretação de um mesmo texto. Esse cenário, permite refletir sobre pontos de vista basilares da Semiótica da Cultura (SC): a) cultura nunca é um conjunto universal, mas subconjuntos organizados de determinadas maneiras; b) as linguagens estão imersas em contextos específicos de uma cultura; c) a heterogeneidade e o políglotismo fazem parte da cultura e da comunicação.

Claro que essa problemática das semioses que trazemos aqui não se dá só em relação à antropofagia, mas também se refere a muitas outras situações. No encontro dos portugueses com os Tupi, na aurora do século 16, os primeiros indagaram-se se os nativos eram homens ou animais, os últimos se questionaram se estavam vendo homens ou deuses. Os primeiros, sob a “clarividência” científica do Iluminismo europeu, consideravam a antropofagia desumana, os nativos achavam desumanas a escravidão, o trabalho e a servidão a um único deus. O corpo do outro para os europeus era sinônimo de propriedade e subserviência; para os ameríndios, fonte de virtude caso seu detentor fosse corajoso.

A falta de conhecimento sobre o funcionamento de determinados textos e sistemas culturais certamente limita as possibilidades de entendimento daquilo que está fora da esfera de produção de semiose a qual estamos acostumados e que permite o processo de interpretação

do mundo. Coloca-se em relevo, nesse cenário, um dos princípios da SC que é o de cooperar com o entendimento dos processos de semiose a partir de um aparato metalinguístico e que leva à necessidade de desenvolvimento de competências semióticas. Segundo Machado (2003, p.151) essa “...não é uma atividade de explicitação de códigos. Trata-se antes da assimilação do instrumental teórico que orienta a percepção do processo de construção dos sistemas semióticos”. Entender a complexidade do que, a princípio, é extracultural parece ser importante para pensar semioticamente a cultura ameríndia e seus processos de significação. Para tal, é relevante também questionar o olhar do mundo branco colonizador (onde estamos situados) sobre povos que em nada se enquadram aos esquemas ocidentais de pensamento, aos seus modos de produção, aos seus sistemas significantes, às suas maneiras de perceber o mundo. Importa-nos, também, problematizar a forma como o Ocidente construiu um ideal de ‘corpo indígena’: um modelo estético e performático, negando a indigeneidade de todo aquele que não corresponde a essa expectativa.

Assim, o artigo inicia com um movimento em direção aos modos da Semiótica da Cultura de perceber e interpretar as culturas considerando as especificidades dos sistemas modelizantes e organização das linguagens. Passa, em seguida, para o viés do Perspectivismo Ameríndio como possibilidade de aquisição de competências outras para interpretar alguns mecanismos pensantes dos povos da floresta. A quarta seção traz uma abordagem de como o Perspectivismo Ameríndio se constitui como um tipo de forma política, mas também como um modelo de compreensão do mundo capaz de colocar em tensão seu par hegemônico, o capitalismo. Por fim, nas considerações finais, reabrimos o debate em torno do canibalismo e suas potencialidades com vistas a uma semiofagia.

## A devoração constante da Semiótica da Cultura

O conceito de cultura é uma das principais problematizações da SC e, portanto, pareceu-nos importante retomar aqui alguns aspectos relevantes sobre ele. Primeiro, o conceito de cultura é bastante diferenciado da maioria das perspectivas modernas e pós-modernas. Em primeiro lugar – e esse ponto é fundamental para compreendermos a pertinência da relação da SC com o Perspectivismo –, não há a oposição entre a noção de cultura e natureza como o faz hegemonicamente a razão moderna. Esses termos não se contrapõem, mas

são complementares porque fazem parte de um mesmo modelo operativo (embora haja certas especificidades no Perspectivismo). Nas *Teses para uma análise Semiótica da Cultura* (In: MACHADO, 2003, p. 100), os membros da Escola Tartu-Moscou afirmam, logo de início, que “A oposição cultura/natureza, criação/não criação, representa de igual modo, somente uma interpretação particular da historicamente condicionada antítese inclusão/não inclusão”. Mais à frente Machado (2003, p. 150) complementa: “Se a vida é resultado das transformações de sinais em informação que, por sua vez, constituem linguagens, modelizar é um processo fundador de um sistema ecológico caracterizado pela conexão cultura-natureza”.

Em segundo lugar, tal conceito não tem a ver com complexo de valores, comportamentos, costumes, tradições e hábitos de um determinado povo, mas sim com sistemas semióticos configurados como ‘dispositivo pensante’, que se constitui sobre a memória coletiva, a inteligência e se materializa em textos. Desse modo, a cultura na SC é compreendida como a combinação de vários sistemas de signos, cada um com codificação própria, que se estabelece na relação entre esses sistemas. Segundo Machado (2003), uma das características principais da cultura é a relação que se estabelece entre signo e signicidade no processo de aquisição das competências semióticas. Pelo ponto de vista da Escola Tartu-Moscou a cultura está sempre tentando criar um tipo de organização interna e luta contra o caos externo procurando dar-lhe uma ordem, ao mesmo tempo, contudo, que precisa desse caos – opera sobre um processo de destruição e criação.

*Por isso, pode-se dizer que cada tipo de cultura corresponde a seu tipo de “caos” que de maneira alguma é primário, uniforme e sempre igual a si mesmo, mas representa uma criação humana tão ativa quanto a esfera de organização cultural. Cada tipo de cultura historicamente dada tem seu próprio, e somente a ele peculiar, tipo de não-cultura. (IVANOV; LOTMNAN; PIATIGÓRSKI; TOPÓROV; USPIËNSKI In MACHADO, 2003. p.101)*

Desse modo, ‘homem branco’ e povo ameríndio percebem um ao outro como não cultura e, assim como no exemplo da antropofagia no início desse texto, nem sempre conseguem entender a forma de organização do

outro sistema cultural e a disposição de sua linguagem. Esse é um processo complementar e ao mesmo tempo caótico que, por um lado, pode levar à assimilação da outra cultura de um modo dialógico levando à criação (invenção) e, por outro lado, nessa assimilação pode prevalecer uma das partes levando ao apagamento da outra.

É importante perceber dessas colocações que esse espaço-tempo não organizado, que é considerado extracultural ou não cultural, é uma construção desde uma esfera interna, ou seja, desde o ponto de vista de um observador que está imerso em uma determinada cultura. Evidentemente, desde outra dinâmica, esse dado fenômeno poderia, simplesmente, ser visto apenas como uma organização diferente. Isso nos oferece um percurso para estudar semioses em outras culturas-naturezas: ao invés de absorver o extracultural impondo-lhe a organização do nosso sistema, é fundamental buscar caminhos para entender o modo de funcionamento do outro sistema.

Em terceiro lugar, o modelo binário que é tão presente nos estudos da SC como modo de entender o funcionamento das próprias culturas – e que também encontramos no racionalismo moderno – tem suas limitações. Lotman e Uspenski (In MACHADO, 2003, p.136) entendem que o princípio binário tem seu lugar na estrutura cultural para a descrição metalinguística, como também é elemento inerente de sua organização. Contudo, os autores também entendem que esse princípio tende a se expandir, fazendo-se presente apenas como “modelo gerativo inicial”. Em outro artigo, Lotman (2005) reconhece estruturalidades trinárias, sendo que essas seriam uma terceira possibilidade de organização da cultura<sup>2</sup>. Nessa via, uma das reflexões que pode contribuir para problematizar a semiotização em diferentes culturas tem entrada a partir das reflexões de Lotman (2000) sobre a semantização do texto cultural. Para explicar seu ponto de vista, o autor discorre sobre o ato de comer e suas correspondências prática e sacra em diferentes temporalidades e em diferentes sociedades – que entendemos se correlacionar em alguns aspectos à antropofagia.

Num primeiro momento da evolução humana a atribuição de sentido e a conduta prática estavam bastante fusionadas. A origem do ato de comer está ligada à fisiologia humana (prática), mas o *comer* estava acompanhado também do gozo e da satisfação fisiológica completa, o que deu a esta ação um caráter mais amplo. Assim, a ação canalizou-se não só para a satisfação da fome, como também para um complexo de emoções e

<sup>2</sup> Não avançaremos aqui nessa questão em função do foco e dos limites de caracteres desse artigo.

significados positivos associados a comemorações, festejos, cerimônias rituais, modos de conduta, que podem se configurar em expressões ritualizadas prontas para receber os mais diversos conteúdos.

Os modos de expressão do *comer* também foram ampliados tendo em vista que a comida (normal) pode ser trocada por um símbolo e, a partir daí, desenvolveu-se um complexo sistema de substituições que nos leva a pensar nas simbolizações da antropofagia. Lotman relata a permuta dos sacrifícios humanos (oferenda aos deuses) dos sacerdotes<sup>3</sup> por outros homens (comuns) e, depois, por animais sacralizados. Essas mesmas substituições são contadas na bíblia cristã na fala de Jesus Cristo na última ceia com os apóstolos quando afirma que o pão partilhado é o seu corpo e o vinho o seu sangue. A hóstia distribuída nas cerimônias religiosas católica e evangélica também assume essa simbolização. Essas e tantas outras práticas agregadas ao ato de comer estão conectadas ao domínio da linguagem mitológica e de suas estruturalidades e, nesse sentido, se conectam a uma ancestralidade antropofágica.

É importante observar aqui que a semantização dos textos culturais mencionados pode se dar tanto na ação que significa algo – o comer prático –, quanto pelo significado expresso por uma ação – o comer sacro. A ritualização do comer foi possível quando o ato permitiu a percepção de determinada forma de conduta cultural semântica.

Outra entrada possível para problematizar a semiótica de diferentes culturas pode ser trazida por Lotman (1998) na distinção da configuração da cultura letrada e da cultura não letrada. Ora, sabemos que a memória da cultura ameríndia é predominantemente oral e, ainda que alguns autores contemporâneos reconheçam a complexidade e as qualidades que a constituem, há uma forte regulação sobre os modos de perceber e limitações para entender esses povos quando decifrados a partir das lentes da cultura branca ocidental.

O semiótico observa que toda a cultura conhecida pela ciência europeia (originadora da ciência na qual nos fundamentamos) está baseada na escritura, e enfatiza a importância de prestar atenção à extrapolação de sentidos em domínios inexplorados (outros povos). Para tanto, traz o exemplo das civilizações ágrafas pré-incaicas que, ainda que não fossem letradas, tinham

complexos sistemas simbólicos e criaram outros mecanismos para registrar suas memórias coletivas.

Segundo Lotman (1996, 1998, 2000) a cultura é uma forma de memória e o modo de acumulação desta se dá diferentemente em culturas que se organizam desigualmente e, conseqüentemente, a conservação daquilo que tem relevância. As culturas letradas (nas quais nos incluímos) se dedicam mais a adicionar, guardar os excessos e acontecimentos, multiplicando constantemente o número de textos. Com isso, a consciência escrita se caracteriza pela atenção aos nexos de causa e efeito, à produtividade das ações visando os resultados, à atenção ao tempo e daí surge a história como disciplina e como ciência. As culturas não letradas requerem outra ordem de organização da memória, o fazem sobre a releitura e a reprodução de textos culturais, bem como sobre a ordem (o calendário, os costumes) e sobre o ritual, o qual permite conservar as informações de maneira coletiva. No lugar da escritura estão os “símbolos mnemotécnicos” naturais ou criados pelo homem (LOTMAN, 1998, p. 84).

Outro aspecto importante observado pelo autor sobre as singularidades de tais civilizações é o fato da cultura escrita se voltar ao passado a partir dos tantos registros e dela retirar as informações de causa e efeito que permitem a tomada de decisões. Já a cultura oral se volta para o futuro e, por isso, têm relevância as predições, adivinhações e profecias, bem como os xamãs, os oráculos e os adivinhos<sup>4</sup>.

Uma constatação do autor é de que para a Semiótica da Cultura pode ser mais difícil entender o mundo dos símbolos mnemotécnicos sacros do que o mundo da escritura, tendo em vista que os nexos sintáticos daqueles são bem mais complexos. Tais símbolos se inserem num texto ritualístico, conservam certas liberdades, sua existência continua fora da cerimônia e é preciso contar com a possibilidade de seus usos em diferentes cerimônias. Além disso, suas existências estão ligadas a outros textos culturais, tais como lendas e danças.

Para completar a abordagem que busca entender aspectos do sistema de significação de povos ameríndios trazemos contribuições do Perspectivismo Ameríndio, visando ampliar nossa maneira de entender os modos pelos quais eles constroem suas semioses e organizam os seus sistemas comunicantes.

<sup>3</sup> Lotman observa que inicialmente o sacerdote era morto e posteriormente comido pelos demais como um deus, só posteriormente a vítima como *o deus* é substituída pela vítima *para o deus*.

<sup>4</sup> Lotman (1998) nos lembra, inclusive, que a necessidade de se aconselhar, consultar-se (com o médico, o advogado, ou uma pessoa mais velha) na cultura letrada é um vestígio dessa tradição oral.

## Saberes do corpo, o Perspectivismo no centro do pensamento

Sinteticamente, podemos dizer que o Perspectivismo tem relação com uma visão filosófica que sustenta que a percepção e o pensamento se constituem a partir de uma perspectiva e que, portanto, é mutável. De modo geral, é possível afirmar que para essa linha epistemológica existe uma única realidade, mas diferentes pontos de vista sobre ela. Vale ainda ressaltar que é importante não confundir o perspectivismo com a perspectiva. Embora não sejam oposições, a perspectiva poderia ser entendida como o ponto de vista do sujeito ao passo que o perspectivismo é um modo de compreender o mundo sem reduzi-lo à própria perspectiva, considerando que ele é composto de milhares de miradas e que é a totalidade delas que o constituem, ainda que este mundo em sua universalidade seja inapreensível. Esse olhar vai ao encontro do que problematizamos anteriormente sobre os diferentes processos de semiose em mesmos textos culturais a partir de sistemas diversos.

O tema do perspectivismo, contudo, não é recente e muito menos unívoco. Chamamos atenção particularmente para Leibniz e a noção de mônada (2009), a Gabriel Tarde que retoma certos princípios leibnizianos, mas apresenta certas nuances (2018), a Peirce e sua perspectiva pragmaticista (2015) até chegarmos em Viveiros de Castro e o chamado perspectivismo ameríndio (2002). Dado que uma análise comparativa entre os diferentes perspectivismos renderia um novo artigo, senão uma tese, concentraremos nossa energia às explicações do perspectivismo ameríndio, descrito e interpretado por Viveiros de Castro a partir do aparato teórico e metodológico da Antropologia. Tal escolha metodológica se alinha melhor à proposta deste artigo.

Assim, é possível pensar o Perspectivismo Ameríndio como uma leitura antropológica daquilo que poderíamos chamar, nos termos ocidentais, de uma ‘racionalidade ameríndia’. É importante compreendê-lo com uma visão sobre o cosmos (é mais que uma visão do mundo), a qual não parte do antropocentrismo e, por isso, não re-

conhece a cultura como uma invenção da espécie humana e tampouco como eixo organizador central das sociabilidades, mas como parte de uma relação intrinsecamente ligada à natureza. Na prática isso significa que todos os seres do universo têm cultura – os humanos, as abelhas, as onças, os vegetais etc. – o que os diferencia é sua natureza, razão pela qual a cultura é expressa de formas diferentes nos diversos seres. Daí vem a ideia de multinaturalismo, que não deve ser confundida com o multiculturalismo de viés ocidental. Os objetos do mundo no multinaturalismo possuem uma característica particularmente ambígua, pois ao mesmo tempo que apontam para si próprios apontam também para os sujeitos e os (re)constituem, de modo que “o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que *o ponto de vista cria o sujeito*; será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 373).

No que se refere aos pontos de vista, vale a pena citar um exemplo trazido por Viveiros de Castro (2002, p. 361) em que ele explica que um barreiro lamacento para os humanos é somente um charco sujo e nojento, mas para as antas trata-se de uma “grande casa cerimonial”; ao passo que aquilo que para os humanos é uma piscina de água límpida e cristalina, para os seres da floresta é um reservatório de inúmeros agentes químicos cujo olfato apurado de alguns animais não permite sequer que eles se aproximem, que dirá se banhar nesses espaços altamente contaminados pela indústria química.

O Perspectivismo Ameríndio entende que o mundo das existências imanentes só é perceptível pela extensão de seus corpos, que por sua vez carregam a ambiguidade de serem a um só tempo múltiplos e uno, de modo que os corpos possuem a potência de agenciarem diferentes perspectivas. Em termos teóricos, só existe a noção de ponto de vista porque há implícita nela a possibilidade de se perceber os objetos do mundo desde esse lugar outro que não o próprio. Embora essa ideia nos leve a pensar em termos de “multiculturalismo”, o aspecto que o Perspectivismo Ameríndio discute e defende não é este, senão o de “multinaturalismo”, referido anteriormente, sob o qual o argumento central é de que há *uma só cultura*<sup>5</sup> *expressa em diferentes naturezas*. A proposta teórica de Viveiros de Castro (2002) postula que, nas cosmologias ameríndias, o

<sup>5</sup> Esse, de fato, é o ponto mais sensível de nosso debate. Isso porque se tratam de concepções radicalmente antagônicas a compreensão ocidental e ameríndia sobre a noção de cultura. Apesar do termo e seu uso merecer tensionamentos teóricos, o que nos leva a pensá-lo como mínimo múltiplo comum entre a SC e o Perspectivismo é o fato dele não operar semanticamente como oposição à noção de natureza. Ainda que possa haver limitações em nossa abordagem, reconhecemos o desafio de formulá-la melhor e avançamos de modo que possamos ampliar o debate e com isso a compreensão sobre como o Perspectivismo opera em termos semióticos.



fio da linha existencial que atravessa todas as espécies não é a “animalidade”, mas a “humanidade”. Em síntese, todos os seres são passíveis de agência humana. “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, 2002, p. 349). Segundo esta concepção haveria uma só cultura e muitas naturezas, portanto não se trata em nenhuma medida de multiculturalismo, mas sim de multinaturalismo.

É por isso que o corpo, não o espírito (afinal não diz respeito ao “*cogito ergo sum*” cartesiano), torna-se o eixo central para compreender o mundo. Entretanto, não se trata de uma visão antropocêntrica, justamente por não haver uma distinção binária entre cultura e natureza e entre corpo e espírito, trata-se de uma visão cosmocêntrica, afinal natureza e cultura compartilham um mesmo cosmos e são por ele agenciadas.

Dito de outra maneira, talvez mais simplificada, a ideia do Perspectivismo, da existência de uma só cultura e várias naturezas, pode ser entendida também a partir do hábito de bebermos outras bebidas além de água: esse é um traço cultural inerente a muitas espécies, nesse sentido, os brancos têm bebidas fermentadas como a cerveja, os indígenas têm o *cauim* e as onças, o sangue humano. Partindo desta premissa, do ponto de vista da cultura há uma só “bebida cerimonial”<sup>6</sup>, que aponta para extensões diferentes. Nós só podemos reconhecer o sangue como bebida cerimonial a partir da perspectiva da onça, bem como só pode ser apetitoso o sulco podre das matérias em decomposição se tomarmos o corpo dos insetos.

Embora a maioria dos seres só sejam capazes de perceber o mundo a partir de uma única perspectiva, há seres transespecíficos, os xamãs, por exemplo, que possuem a agência (capacidade de perceber) de dois corpos simultâneos.

*O xamã caracteriza-se por possuir dois corpos simultâneos: um corpo humano visível pelos Wari’, que se relaciona com eles normalmente, como membro de sua sociedade, e um corpo animal que ele percebe como humano, e que se relaciona com os demais animais daquela espécie também como membro da sua sociedade, que é como a sociedade wari’.* (VILAÇA, 2000, p. 63)

O xamanismo é um modo de perceber o cosmos, um modo particular de conhecimento que, no entanto, opõe-se à forma hegemônica da epistemologia objetivista. Se, nesta última, o objeto fornece o conhecimento a partir de uma desubjetivação, no xamanismo conhecer é particularizar, personificar, ou seja, assumir o ponto de vista daquele ou daquilo que se deseja conhecer.

Viveiros de Castro (2002, p. 359/360) observa que:

*estamos diante de um ideal epistemológico que, longe de buscar reduzir a intencionalidade ambiente a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo, toma a decisão oposta: o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidades, por via de um processo de abdução de agência sistemático e deliberado.... Um ente ou um estado de coisas que não se presta à subjetivação, ou seja, à determinação de sua relação social com aquele que conhece, é xamanicamente insignificante.*

Com isso, parece-nos importante pensar a noção de corpo como objeto central no Perspectivismo Ameríndio, sendo que essa noção é muito diferente da concepção moderna ocidental branca de corpo. Nessa via, um gesto interessante e provocativo é refazermos a pergunta de Primo Levy (1988, p. 9) ao observar a si próprio e seus companheiros de campo de concentração: *é isto um corpo?* Os campos de concentração nazistas, ou os gulags<sup>7</sup>, são a expressão máxima dos limites a que um corpo pode ser afligido na racionalidade moderna. Mas o corpo ocidental moderno pode ser entendido também como aquele submetido à reprodutibilidade técnica, ao mundo digital, ao Estado, ao mercado, à religião, à ciência, ao policiamento ostensivo e repressivo.

Vejamos, então, como esta noção de corpo é trabalhada em termos ameríndios e como isso nos leva ao perspectivismo. Na mitologia Wari’, etnia amazônica brasileira, Aparecida Vilaça traz uma noção de corpo nos seguintes termos:

*No caso ameríndio, a escolha do corpo como lugar de expressão dessa dupla identidade não é casual. A hipótese que procurarei desenvolver aqui é que,*

<sup>6</sup> O que definimos aqui como “bebida cerimonial” trata-se de uma distinção à água que é uma bebida indispensável à vida orgânica, cujo hábito se dá por uma necessidade biológica de manutenção do funcionamento do organismo dos seres vivos.

<sup>7</sup> Gulags equivale a campos de trabalhos forçados para criminosos e presos políticos que se opunham ao regime da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

*para os Wari, ao menos, a face externa, ocidental, não é uma fachada que cobre um interior mais verdadeiro ou mais autêntico. (...) Ela é igualmente verdadeira e existe simultaneamente ao corpo Wari' nu. (VILAÇA, 2000, p. 58)*

Embora a citação se refira a um grupo bastante específico, esse modo de compreensão dos corpos encontra eco nas cosmologias ameríndias em sentido mais amplo. Inclusive, como propõem alguns autores, trata-se de uma característica bastante peculiar das sociedades pré-colombianas do continente sul-americano.

*A originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americanas) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social da cosmologia dessas sociedades (SEEGGER, DA MATTA E VIVEIROS, 1979 p. 3).*

O que parece particular quando falamos do corpo como eixo mobilizador de semioses é que, desde essa perspectiva, não é uma referencialidade hegemônica que define os objetos do mundo, mas uma espécie de relação de reciprocidade entre corpos e objetos.

## A cosmopolítica perspectivista dos corpos

Trazemos um texto que entendemos ser muito propício para refletir os diferentes pontos de vista culturais (que implicam diferentes organizações para códigos, sistemas modelizantes e linguagens) na relação com as semioses: o vídeo de Ailton Krenak, liderança indígena política e xamânica, da etnia Krenak que vive próximo ao Rio Doce, em Mariana, Minas Gerais<sup>8</sup>. A manifestação de Ailton Krenak, gravada em 4 de setembro de 1987, diz respeito à defesa dos povos indígenas por ocasião da Assembleia Constituinte no Brasil, quando ocupou a tribuna do Congresso para fazer sua declaração.

Nosso interesse, ao trazer esse exemplo, é tentar ilustrar de que maneira o gesto feito por Krenak coloca em funcionamento uma dinâmica que sobrepõe dois sistemas culturais e, de certa forma os contrapõe, causando momentos de intradutibilidade frente aos códigos parlamentares. Ele coloca em crise as semioses dos protocolos usuais no Congresso Nacional ao recriar o ato ritual indígena de preparar-se para a guerra com tinta sobre o corpo, transformando a possível intradutibilidade em ato político.

Num primeiro momento Krenak precisa aderir às modelizações da cultura branca (veste-se com terno, fala a língua portuguesa, usa o mesmo gestual) tomando para si um tipo de retórica ocidental. Por outro lado, coloca em crises as semioses do capitalismo cognitivo ao defender um tipo de vida que é totalmente alheia às riquezas financeiras do país, sendo que a maquinaria deste tipo de desejo não opera a partir das mesmas lógicas das engrenagens do desejo capitalista, as quais produzem o desejo da própria captura. Enquanto defendia a pauta indígena e denunciava as profundas agressões a que os povos nativos estavam sendo (e são) submetidos, Krenak re-agencia o texto parlamentar a partir de saberes ameríndios, sobretudo no gesto político de produzir a necessidade de ressemiotização por parte da cultura branca.

Tornar-se “branco”, em termos ameríndios, é tomar o corpo do branco, o que pode ser feito simplesmente vestindo-se como os ocidentais, de terno e gravata por exemplo. Isso não implica perder a “indigeneidade”. Assim como os ameríndios não se tornaram europeus quando, no processo de invasão a partir do século 16, ganhavam e trocavam pequenos mimos, passando a usar espelhos ou roupas de tecido, por exemplo, também não se tornam agora pelo processo de relação e compartilhamentos de gramáticas da civilização urbanizada. Vestir ou comportar-se como branco é antes uma potencialidade já prevista nas cosmologias ameríndias. “[...] a roupa seria o modo indígena de ser Branco, um devir previsto por seu sistema conceitual” (VILAÇA, 2000, p. 60).

Como dissemos anteriormente, tais cosmologias pressupõem um universo saturado de humanidade, o que significa que os objetos do mundo têm a potencialidade de possuírem humanidade (compreendida como agência humana), mesmo que com outras vestimentas. E esta é a questão *política* central da corporalidade ameríndia: “a humanidade não é algo inerente, mas uma posição pela qual se deve lutar todo o tempo” (VILAÇA, 2000, p. 64).

<sup>8</sup> Mesmo lugar onde ocorreu o maior desastre ambiental do Brasil, em 2015, um oferecimento da mineradora Vale.



**Figura 1.** Ailton Krenak, Assembleia Constituinte.

Fonte: [https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM\\_Q](https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q)

Source: [https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM\\_Q](https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q)

Se pensarmos em termos constitucionais, racionalidade derivada do direito romano, no caso brasileiro há no texto da lei a definição de que os indígenas – chamados no documento de “silvícolas” – são inimputáveis, não possuindo responsabilidade civil ou criminal. Em certo sentido, isso significa que os ameríndios precisam ser tutelados pelo Estado e que não possuem aquilo que eles próprios chamariam de humanidade. Para estes últimos, as estratégias políticas, diante deste cenário, requerem que eles passem a possuir ao menos dois corpos – o corpo indígena e o corpo branco –, exatamente como no caso dos xamãs, conforme apontamos anteriormente, para que possam diante da civilização ocidental auferirem a si próprios uma humanidade que lhes é negada a priori.

É disso que surge uma distinção importante nos modos de compreensão do corpo na perspectiva ameríndia. O termo ocidental que melhor explica a forma pela qual o corpo é compreendido dentro destas cosmologias é fisiologia, palavra que deriva do grego *physis* (funcionamento ou natureza) e *logos* (estudo ou conhecimento). Nesse sentido, “tornar-se outro” significa uma maneira de se transformar na alteridade, de modo que tornar-se branco implica tomar sua fisiologia, apropriar-se de sua natureza (perceba que não é cultura) e de sua lógica – por meio da vestimenta, da gestualidade e de seus modos de expressão e fala.

*A sociedade envolvente, seus costumes, seriam apenas uma capa. Por uma questão de sobrevivência, o índio usaria essa capa, assim como você usa uma capa para se proteger da chuva. [...] porque adotar as roupas dos brancos é também, de uma certa maneira, tornar-se branco” (Marcos Terena In VILAÇA, 2000, p. 67).*

Na cosmopolítica ameríndia os corpos não sofrem do trauma esquizofrênico, são sempre múltiplos e afinados com o que lhes interessa e isso não se dá porque estiveram em contato com a civilização ocidental, senão por uma capacidade, um devir, uma potencialidade já prevista em seus modos de existência. Eis a elegância simples (não simplista) da diplomacia ameríndia dos corpos. Eis o perspectivismo na prática.

## **Considerações finais: canibalismo como epistemologia**

A conversa sobre o canibalismo narrada no início do artigo, levou-nos também a outras considerações depois que elementos teóricos da Semiótica da Cultura e do Perspectivismo Ameríndio nos atravessaram.

A primeira delas é a necessidade de deslocamento.



Quando se busca entender o diferente apenas como espaço extracultural é possível que a dureza do ponto de vista interno permita apenas compreender o que está fora como anomalia. Os estudiosos da escola Tartu-Moscou nos lembram que as “descrições de vários povos, nos textos medievais, são construídas de maneira análoga: no centro situa-se um certo ‘nós’ normal, ao qual se opõem outros povos como um conjunto paradigmático de anormais” (In: MACHADO, 2003, p. 103). De forma similar, pode-se perceber tal posição no livro de Hans Staden (1930), *Viagem ao Brasil*, no qual o aventureiro alemão descreve a experiência vivida por volta de 1550 nas terras que começavam a ser colonizadas pelos portugueses, sobretudo sua captura pelos Tupinambás e o ritual antropofágico. Claro que Staden não foi comido pelos seus captadores, foi esperto em traçar estratégias que o livraram do seu destino, mas presenciou a morte de outros dois cristãos capturados (RAMINELLI, 2012).

Nessa via, é conveniente entender que há diferença “entre a transposição de um texto dentro da mesma tradição cultural e a tradução tipologicamente similar de textos que pertençam a tradições diferentes” (IVANOV; LOTMNAN; PIATIGÓRSKI; TOPÓROV; USPIÊNSKI In MACHADO, 2003, p.128). Também é importante operar sobre a competência semiótica explicada pelas palavras de Machado no início desse artigo e complementadas aqui (2003, p. 142) “como a capacidade de compreender os sistemas semióticos como produto da culturalização, isto é, como resultado da transformação da informação em linguagem e, conseqüentemente, em sistema da cultura”. Conhecer os códigos culturais e, portanto, modelizar<sup>9</sup>, assume papel de destaque nessa empreitada.

Por outra via, retrocedendo no tempo, é aspecto relevante considerar que o gesto primordial da humanidade, compreendida aqui como espécie – *humankind*<sup>10</sup> –, foi um ato de canibalismo. Há 2 bilhões de anos uma arqueia engoliu uma bactéria e assim, nesse ato de canibalismo inaugural, iniciou a vida pluricelular, que levou à produção do encadeamento das proteínas e, algumas

centenas de milhões de anos mais tarde, ao surgimento de espécies que compartilham de uma mesma lógica de sequenciamento dos genes. Ainda que haja esse ponto em comum, combinações diferentes geram seres diferentes e é a esta cadeia de combinações que damos o nome de genoma, tendo sido decodificada, parcialmente, há menos de 50 anos<sup>11</sup>.

O ponto é que, de alguma forma, há muito tempo, a epistemologia ameríndia incorporou a natureza do canibalismo como modo de sabedoria ancestral. Se, da perspectiva da estratégia de guerra, a antropofagia deixou de ser uma prática cotidiana, mesmo em grupos indígenas do tronco Tupi, do ponto de vista epistemológico, de uma forma de compreensão dos fenômenos do mundo, o gesto antropófago persiste como uma espécie de modelo mental. Neste cenário, a antropofagia pode ser considerada como um modelo epistemológico capaz de contribuir com o olhar semiótico sobre a cultura, ainda que de forma experimental.

Nesse sentido, nosso esforço intelectual é reconhecer o Perspectivismo Ameríndio como o resultado antropofágico de um tipo de conhecimento ocidental – a antropologia – sobre os saberes indígenas. De nossa parte, pretendemos engolir o Perspectivismo Ameríndio com a detenção da Semiótica da Cultura a fim de propormos o que poderia ser considerada uma nova semiose ameríndia, uma “semiofagia”. Nosso canibalismo está apenas no início. A antropofagia, deste ponto de vista, operaria como modelo epistemológico e metodológico, porque reconhecemos no ato de produção do conhecimento, sempre mediado por teorias, uma espécie de gesto antropofágico radical, de modo que é sempre uma apropriação (predação) e (re)criação da vida. Essa parece ser uma das lógicas da ciência uma vez que as teorias permitem que a cada período possamos avançar com base naquilo que já incorporamos (canibalizamos) e recriamos (regurgitamos). Desde este ponto de vista, a produção científica está sempre sujeita à devoração (completa ou parcial) e não à adoração.

<sup>9</sup> Machado (2003, p. 146) diz que o “fim último da modelização é alcançar um conhecimento sobre o mundo por meio de seus códigos”.

<sup>10</sup> A noção de *humankind* que nos valemos neste texto é a mesma de Viveiros de Castro, explicada, também, em uma nota de rodapé (2002, p. 356), em que ele opõe o termo à ideia de *humanity*: “A distinção é análoga às de Wagner (1981: 133) ou de Ingold (1994), entre a humanidade como espécie (ou *humankind*) e como ideal moral (ou *humanity*).

<sup>11</sup> “O grande salto adiante ocorreu com a chegada da vida complexa. Esse ramo da árvore, o terceiro domínio, é o dos chamados eucariotos, e inclui tudo o que está nos dois primeiros, inclusive você e eu, levedura e cobras, algas e fungos, flores, árvores e nabos. Em algum ponto, talvez cerca de dois bilhões de anos atrás, a vida complexa emergiu quando uma junção extremamente improvável ocorreu: *uma arqueia engoliu uma bactéria* [grifo nosso]. Em vez da morte de uma ou outra, o resultado foi o benefício mútuo. O consumido deixou de ser uma entidade viva livre e ficou permanentemente anexado às entranhas do que cresceria para se tornar o terceiro domínio da vida, aquele que você está.” (RUTHERFORD, 2014, p.53)

Reconhecemos na antropofagia, também, um ato político que se dá, por exemplo, no gesto ameríndio de tomar o corpo do branco e suas maneiras retóricas para defender modos de vida opostos à racionalidade ocidental.

Por fim, é importante ressaltar que esse ato que busca assimilar diferentes perspectivas teóricas para então produzir uma reflexão que atualize nosso modo de perceber as semioses e seus funcionamento, ainda está no começo. Não é possível prever um resultado, por isso nosso objetivo se constrói sobre a ‘problematização’. Há muito para mastigar.

## Referências

- LEIBNIZ, G.W. *A monadologia e outros textos*. São Paulo: Hedra, 2009.
- LEVY, Primo. *É isto um homem?* Primo Levi: tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LOTMAN, Iuri. *Los mecanismos de los procesos dinámicos en la semiótica*. Entretextos. N.5 mai/2005.
- \_\_\_\_\_. Semiosfera I. *Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Fronesis Cátedra Y Universitat de València, 1996.
- \_\_\_\_\_. Semiosfera II. *Semiótica de la cultura y del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid: Fronesis Cátedra Y Universitat de València, 1998.
- \_\_\_\_\_. Semiosfera III. *Semiótica de las artes y de las culturas*. Madrid: Fronesis Cátedra Y Universitat de València, 2000.
- MACHADO, Irene. *A escola de semiótica*. Cotia – SP: Ateliê Editorial, 2003
- PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- RAMINELLI, Ronald. Hans Staden, “canibalismo” e antropofagia. F5 da História. 03/2012. Disponível em : <https://f5dahistoria.wordpress.com/2012/03/11/hans-staden-canibalismoe-a-antropofagia/>
- RUTHERFORD, Adam. *Criação: a origem da vida* / Adam Rutherford; tradução Maria Luiza X. De A. Borges. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Oficina Indústria Gráfica, 1930.
- SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto, VIVEIROS DE CASTRO, Eduard. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, 1979.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia: e outros ensaios*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- VILAÇA, Aparecida. *O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 15, número 44, São Paulo: Outubro de 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Metafísicas Canibais — elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.