



O QUE O PENSADOR TEM A APRENDER COM O XAMÃ? CAMINHOS PARA (RE)PENSAR A FILOSOFIA DESDE UMA COSMOPERCEÇÃO AMERÍNDIA

ELIANA HENRIQUES MOREIRA¹

RESUMO: A incrível escultura “O pensador”, feita por August Rodin em 1880, tornou-se ícone de representação do ato de filosofar, o gesto do queixo apoiando-se na mão, um semblante sisudo, pensativo, o corpo inclinado para baixo, o olhar demonstrando uma certa angústia, toda essa representação ilustra bem o que temos em mente quando se trata do filosofar. Por outro lado, temos uma escultura em argila de um xamã, sentado em seu banquinho, mãos apoiadas nos joelhos e um semblante que em nada lembra o do pensador. O xamã está sereno, sua figura nos demonstra uma total harmonia de seu ser no mundo, seu corpo não está inclinado, mas está ereto, o olhar abrange o horizonte. O corpo, o gesto e a expressão que nos remetem ao mundo circundante expresso nestes símbolos que são estas esculturas nos dizem muito sobre o modo de ser-no-mundo destas representações de seres humanos. O que o pensador tem a aprender com o xamã? Eis a trilha que nos guia neste caminho que busca os rastros do filosofar e de uma estética nas rotas ameríndias. Afinal, re-conhecer a filosofia dos povos originários do Brasil, nesses tempos de “não-retorno”, pode nos ajudar a “adiar o fim do mundo”.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; xamã; sabedoria.

ABSTRACT: The incredible sculpture “The Thinker” made by August Rodin in 1880 became an icon representing the act of philosophize, the gesture of the chin resting on the hand, a serious, thoughtful countenance, the body tilted downwards, the gaze demonstrating a certain anguish, this entire representation illustrates well what we have in mind when it comes to philosophizing. Next to, we have a clay sculpture of a shaman, sitting on his stool, hands resting on his knees and a countenance that in no way resembles that of the thinker. The shaman is serene, his figure shows us a total harmony of his being in the word, his body it is not inclined, but is erect, the gaze encompasses the horizon. The body, gesture and expression that take us to the surrounding world expressed in these symbols that are these sculptures tell us a lot about the way of being-in-the-world of these representations of human beings. What does the thinker have to learn from the shaman? Here is the trail that guides us on this path that seeks the traces of philosophizing along Amerindian routes. After all, recognizing the philosophy of the original peoples of Brazil, in these times of “no return”, can help us “postpone the end of the world”.

KEYWORDS: Philosophy; Shaman; Knowledge.

¹ Professora da Fundação Universidade Federal de Tocantins (UFT). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: liahenriques@uft.edu.br.

Estatueta antropomorfa masculina sentada em banco (fragmentado). Em sua cabeça, é possível notar um aro com dois elementos pendentes nas costas, acervo da coleção Tapajônica (MAE/USP).

Fotos: [Marcony Alves](#) (2017)



O pensador de August Rodin (1904)

Estatueta antropomorfa masculina sentada em banco disforme



Estatueta antropomorfa masculina em banco fragmentado

Acervo coleção tapajônica MAE/USP. Foto Marcony (2017)

Estatueta antropomorfa masculina sentada em banco disforme

Instituto Ricardo Brennau/Recife

Iniciamos este texto trazendo imagens de duas figuras muito representativas em suas culturas, o xamã (ou pajé), para os povos indígenas brasileiros, e o pensador, para os povos europeus. A ideia é evocar através da figura do xamã, e sua serenidade, um outro olhar para a filosofia e o filosofar, muito distinto daquilo que representa a escultura de Rodin, esse angustiado pensador que se tornou a representação do próprio filosofar na modernidade. Utilizamos aqui o termo *cosmopercepção*² como referência da abordagem ao tratamento dado sobre as relações dos povos ameríndios no cosmos, considerando que esses povos não prescindem de uma filosofia e de uma estética, muito pelo contrário, mas estas se mostram de modo diferente da filosofia e da estética ocidentais modernas. O termo “Estética”, nas suas

²O termo *cosmopercepção* que utilizamos aqui está associado às discussões sobre culturas não Ocidentais de modo a se diferenciar da conceituação tradicional moderna que utiliza termos como “cosmovisão”, perpassados pelo eurocentrismo colonial. Neste sentido, a socióloga nigeriana Oyeranke Oyewumí utilizou-se do termo word-sense (2002), e Nascimento (2002), na tradução feita da obra de Oyeranke Oyewumí para o português, preferiu utilizar o termo *cosmopercepção* para traduzir esse termo de Oyeranke Oyewumí por considerar que: “cosmopercepção indica tanto os sentidos físicos, quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. A palavra ‘percepção’ pode indicar tanto um aspecto cognitivo, quanto sensorial. E o uso da palavra ‘cosmopercepção’ também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyewumí – com a palavra ‘worldview’, que é, usualmente, traduzida para o português como ‘cosmovisão’ e não como ‘visão do mundo’” (NASCIMENTO In OYEWUMI, , 2021, p.3).

origens gregas (*aisthesis*), remete a tudo o que se refere aos sentidos e à percepção. O termo cosmopercepção também se refere à percepção, buscando preservar a singularidade do modo como estas percepções se apresentam nas relações humanas e com o cosmos na perspectiva ameríndia.

Compreender um pouco dessa cosmopercepção ameríndia é interessante, pois abre possibilidades de olharmos desde outra perspectiva que a da visão moderna de fundo cartesiana e perceber as implicações dessa compreensão no campo da estética, onde o humano não é visto como um composto de razão e sentidos, e o mundo não é visto como o objeto posto para o conhecimento do sujeito humano. Na cosmopercepção ameríndia que apresentamos aqui, as coisas se dão de outro modo, conforme veremos. Não há a presença dos dualismos natureza/cultura e razão/sentidos, trata-se então de perceber essas diferenças, que são epistemológicas, estéticas mas também são ontológicas, para pensar desde outros horizontes de sentidos possíveis, portanto buscamos aqui os rastros dos filosofar nas terras ameríndias através de alguns elementos das suas cosmopercepções. Não pretendemos trazer “novos” conceitos para o campo da Estética da tradição Ocidental moderna, mas, através da cosmopercepção ameríndia, re-pensar a própria filosofia e conseqüentemente abrir espaço para discutir a própria Estética.

Na primeira parte do artigo abordamos uma compreensão da ideia de civilização, desde suas origens antigas, remontando à época da escrita cuneiforme na região da Mesopotâmia, e que acabou sendo consolidada no mundo Ocidental. A partir da narrativa do herói mítico Gilgamesh, enfocamos como, nestas tabuinhas de argila, já se configurava uma visão de mundo que veio a se desenvolver no Ocidente, perpassando pelo período medieval e chegando até a modernidade, período no qual ela é sacudida por um choque cultural com uma outra compreensão, que sustenta uma outra cosmopercepção, ou seja, uma outra forma de percepção do cosmos, a dos povos indígenas, muito distinta e que foi qualificada desde a visão de “civilização” presente no mundo ocidental, de modo preconceituoso, contribuindo para o estabelecimento de uma visão estereotipada desses povos e seus modos de viver, e que serviu aos europeus, através de sua crença na superioridade de sua “civilização”, para subjugar esses povos, inferiorizando suas crenças e culturas, e suas cosmopercepções, suas formas de perceber o cosmos e sua organização. Trazemos um pouco das narrativas ameríndias e as cosmopercepções, que se revelam através das suas obras, desde as pinturas rupestres, passando pela produção de cerâmica e chegando à atualidade através da produção literária, mostrando um pouco de seus modos de ser e estar no mundo, e como estas relações se caracterizam estética

e filosoficamente, nos comunicando uma cosmopercepção própria, com destaque para a serenidade apresentada na figura do xamã, que nos apresenta uma harmonia de seu ser-no-mundo, que aqui podemos caracterizar como um outro modo do filosofar, nos convocando a repensar a própria filosofia, revigorando seus fundamentos através da ideia da cura. Tal é a função do xamã, que cuida do corpo e da alma do seu povo, numa cosmopercepção que não separa corpo e alma, cultura e natureza, humanos de outros seres, e em que a Terra, muito mais que um conjunto de massa amorfa, é a mãe, nutridora e “sede irresvalável sempre”, conforme já dizia Hesíodo (1995, p. 91), e que traz a ideia de humanidade enquanto condição que precisa ser trabalhada, desenvolvida, de forma a se particularizar, se singularizar, sendo essa uma das funções principais do xamã, que desse modo cuida para que o humano se torne de fato humano.

1-Algumas desconstruções necessárias

A ideia eurocêntrica de “civilização” é um dos mais antigos pilares de construção de uma visão preconceituosa e legitimadora de um modo de existir no mundo que hierarquiza e inferioriza o diferente. As tabuinhas de argila de 4000 anos atrás já traçavam uma diferença e uma hierarquia entre os modos de viver na floresta e na “cidade”. Gilgamesh, o lendário herói da epopeia, reina absoluto na majestosa cidade de Uruk. O povo não está satisfeito com suas ações e pede à deusa Aruru que crie um ser à altura de Gilgamesh para que possa desafiá-lo. Na narrativa, Aruru cria um ser tão forte e habilidoso quanto Gilgamesh, Ariku, mas ele não é “civilizado”, ele vive entre os animais da floresta e cabe a uma deusa introduzi-lo no modo de vida civilizado, levando-o para a cidade, cortando seus cabelos, vestindo-o e ensinando-o a tomar vinho e comer o pão, signos da civilização. O viver na floresta e com os animais significa uma vida não “civilizada”. Ariku aprende não só a comer e se vestir, mas as sutilezas do amor com uma cortesã que o introduz aos deleites do amor. Eis os pilares do reino da civilização patriarcal em linhas cuneiformes. Ele mostra a compreensão de uma separação entre o reino dos animais e da natureza em contraposição ao reino humano da cidade, da cultura, das leis, da escrita, com a inferiorização dos animais e das mulheres.

Na idade média e no início da modernidade, a mentalidade europeia continua a partilhar desses pilares “civilizatórios” quando vem para o “novo mundo” e vê aqui pessoas em “estado natural”, nuas, “sem cidades”, “sem leis”, “sem rei”(VIVEIROS DE CASTRO, 2014,168-169) “sem civilização”. O choque cultural não abre espaço para conhecer o diferente, pois este já é de antemão conhecido. Como diz Dussel (1993), os tlamatini, os filósofos astecas e a defesa de suas crenças não foram ouvidos, pois o ato de ouvir exige de quem ouve a abertura para o

outro, para aprender sobre esse outro, e para isso era necessário sair do lugar do saber para deixar o outro ser, mas os colonizadores não tinham ouvidos de ouvir, por isso esses povos não foram ouvidos, mas olvidos, como diz Dussel. Esse outro não foi descoberto como outro, mas foi “en-coberto” como o “si mesmo” que a Europa já era desde sempre:

Os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, mas como o Si-mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, “como matéria” do ego moderno. E foi assim que os europeus (particularmente ingleses) se transformaram, como dizia antes, nos “missionários da civilização em todo o mundo” especialmente com os povos bárbaros (DUSSEL, 1993, p.36).

Na controvérsia de Valladolid³ a discussão sobre a humanidade desses grupos é posta em questão. Civilizar significa dominar, fundamentando-se na necessidade de salvação dessas almas-perdidas, como aponta o filósofo Gines de Sepulveda:

Que coisa pode suceder a estes bárbaros mais conveniente nem mais salutar o que estarem submetidos ao império daqueles cuja prudência, virtude e religião os hão de convencer de bárbaros, tais que apenas mereciam o nome de seres humanos, em homens civilizados o tanto que podem ser (SEPULVEDA, apud DUSSEL, H. 1993, p.86).

Há fundamentos “filosóficos” nesse empreendimento “civiliza-dor” que passa por uma guerra “justa por lei natural”:

Por muitas causas pois e muito graves, estão obrigados estes bárbaros a aceitarem o império dos espanhóis e a eles há de ser ainda mais proveitoso que aos espanhóis. E, se recusarem nosso Império (*Imperium*) poderão ser compelidos pelas armas a aceitá-lo, e esta guerra será, como antes declaramos com autoridade de grandes filósofos e teólogos, justa por lei natural (SEPULVEDA, apud DUSSEL, H. 1993, p.86).

O desconhecimento do outro possibilita o julgamento prévio. Chamados de povos ignorantes, selvagens, grupos étnicos que viviam “como animais”, como Hegel vai dizer sobre os povos africanos:

(...) O que entendemos por África é algo fechado sem história, que ainda está envolto no espírito natural (...) A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência (HEGEL, 1996, p.117).

Na visão eurocêntrica, era necessário que estes povos alcançassem o ideal europeu de uma sociedade moderna, de civilização, pois só assim eles também alcançariam suas humanidades, como diz Dussel:

A América Latina foi a primeira colônia da Europa Moderna – sem metáforas, já que historicamente foi a primeira “periferia” antes da África ou Ásia. A colonização da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi

³Controvérsia de Valladolid se refere à denominação dada a um debate realizado em 1550 na cidade de Valladolid na Espanha, entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomeu De Las Casas sobre ser justo ou não o domínio espanhol sobre os povos indígenas.

o primeiro processo “europeu” de “modernização”, de civilização, de “subsumir” (ou alienar) o Outro como “si-mesmo”; mas agora não mais como objeto de uma práxis guerreira, de violência pura, como no caso de Cortês contra os exércitos astecas, ou de Pizarro contra os incas, e sim de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalho, de instituições criadas por uma nova burocracia política etc., de dominação do outro. É o começo da domesticação, colonização do “modo” como aquelas pessoas viviam e reproduziam sua vida humana. (DUSSEL, 1993, p. 50-51).

2- Para re-pensar no imaginário a ideia de civilização ou: Deixar o outro ser-em-ser

Se por aqui no “novo mundo” não se desenvolveu a escrita cuneiforme, muito antes dela os povos desta terra já registravam suas percepções de mundo, suas cosmopercepções, em suas paredes. Uma escrita diferente, desenhada, mas um legado que não deixa dúvidas sobre a antiguidade da presença desses povos nas Américas. Na serra da capivara (localizada na cidade de São Raimundo Nonato, no estado do Piauí), por exemplo, as pinturas rupestres datam de 12.000 a 15.000 anos, elas nos mostram um pouco da vida que esses povos levavam. Seus desenhos já trazem à tona sua cosmopercepção, sua percepção de mundo, eles falam sobre seres humanos, homens, mulheres e crianças, com adornos, bolsas, armas, penduricalhos, e também mostram animais, como a capivara e o lagarto, exibem ainda calendários e o gesto simbólico do beijo mais antigo das Américas (de 12.000 a.p.), plantas tais como o milho e cenas de partos de animais, danças circulares. Enfim, há muito sendo dito sobre a vida e a cultura desses povos originários.

Já num tempo menos distante de nós, as altamente elaboradas pinturas nas cerâmicas, tais como a tapajônica e a marajoara, na região amazônica, nos desvelam não só signos e símbolos, mas narram histórias da presença e das crenças destes povos. As cerâmicas funerárias se destacam neste legado por serem obras que foram feitas para durar, preservam materialmente as crenças espirituais, o cuidado e o zelo em relação à passagem da vida para a morte. São objetos personalizados, que buscam representar aquele que ali estaria, mas também exibem formas abstratas, desenhos de outros seres, que podem ser vistos de modo contrastante, dependendo do olhar, num jogo entre o visível e o invisível, onde o mais importante não é o que aparece, mas o que se deixa ver. Els Lagrou nos informa dessa “Ontologia transformacional” indígena a partir da análise da arte gráfica Kaxinawa, cujos desenhos aparecem como um jogo:

Um jogo estilístico que produz um desequilíbrio entre simetria e assimetria aponta para a simultaneidade de mundos visíveis e invisíveis, onde o olhar não se fixa sobre uma figura delineada por um fundo, mas oscila entre a possibilidade de perceber uma figura simultaneamente com outra, a

contrafigura, produzindo um efeito kinestésico que dá vida ao suporte e que captura o olhar de quem contempla o desenho (LAGROU, 2013, p.69).

Temos ainda os chamados “ídolos de pedra” presentes em toda a Amazônia, que nos contam muito sobre as relações entre humanos e animais, desvelando uma relação de proximidade. Aqui não se pode falar de um domínio humano (“único ser racional”) sobre os animais (os “seres irracionais”), aqui não se pode falar de uma oposição entre o âmbito da cultura e o da natureza. A interação entre humanos, animais e plantas envolve uma “visão de mundo” ao mesmo tempo totalizante e unitária, um todo harmônico, onde o imaginário humano bebe da fonte do ser-em-ser, como diz Viveiros de Castro, os corpos têm alma como a alma e os espíritos, têm corpo (CASTRO, 1996, p.132). Daí a importância do mito para a compreensão do imaginário dos povos indígenas:

O mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo – meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 135).

E são os xamãs que intermedeiam as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos: “capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.136).

Imagens de alguns “ídolos” de Pedra da Amazônia (In: PORRO, 2010, p.135)



Animal indefinido sobre humano feminino

Altura: 28 cm, museu etnográfico de Goteborg (McWean et al, 2001)



Onça sobre humano masculino. Altura: 17 cm, museu etnográfico

de Goteborg (Nimuendaju, 2004)

O mundo é moldado pelas relações e interações entre os seres. Conforme lembra Krenak:

No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente? (KRENAK, 2019, p.16).

Na cosmopercepção ameríndia a experiência e a convivência se deixam afetar. A *mímesis* não é exercida exclusivamente entre humanos. Aprende-se a pintar e enfeitar o corpo como os animais, e imitando-os, a ganhar seus poderes, essa aprendizagem só é possível porque respeita-se os animais e assim pode-se perceber seus poderes. A arara, a onça, o japim, a cobra, o tamanduá, entre outros, são seres que vigiam as florestas e as águas. O xamã, no uso das plantas de poder e na relação com os animais, potencializa esse imaginário fértil, demonstrando uma comunhão com os outros seres que fazem parte do seu mundo. Sua serenidade frente a angústia do pensador é porque se sabe pertencendo, o mundo que se desvela é o mundo compartilhado pelas diversas manifestações da vida, que pulsa em tudo o que existe. O seu corpo, como um corpo que precisa ser construído, fabricado, limpo, fertilizado, é abertura para o conhecimento e é por ele, com ele e através dele que o xamã se conecta ao todo do qual faz parte. Afinal um corpo não é simplesmente uma coisa (uma *res extensa*).

A corporeidade é parte do Ser e, portanto, o existir é corporal. O corpo não é um objeto independente do sujeito, a alma não é uma entidade à parte do corpo. Assim como não tem sentido falar de uma separação entre “natureza” e “cultura” no sentido moderno, pode-se dizer que o corpo não só está entre os corpos, mas também que os corpos podem ser transmutados, e esse é um papel fundamental do xamã. Ao xamã cabe: “administrar as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.120). Nessa ontologia transformacional, como dizem Lagrou e Velthem, “Pessoas vivem o devir pássaro, o devir múltiplo, o devir jibóia (LAGROU, VELTHEM, 2018, p. 136).

Trata-se não só de re-conhecer a importância e o valor dos modos de vida desses povos, retirá-los de um lugar que historicamente os reconheceu como inferiores e primitivos, já que “o ponto de não retorno” nos alerta que o “modo de vida Ocidental” não é tão avançado, tão “civilizado” assim, e que os modos de vida dos povos originários não são tão atrasados e tão primitivos assim.

O próprio conceito que vem melhor definindo nosso tempo, o antropoceno⁴, não se refere aos povos tradicionais. A principal característica deste termo é a intervenção humana feita de modo desastroso no planeta, o que não pode ser estendido a todos os povos. Pelo contrário, com seu modo de vida e sobrevivência, os povos ameríndios não só não alteraram desastrosamente o planeta, mas vêm, historicamente, se relacionando com o que chamamos de “ambiente” de modo harmonioso e sustentável.

Na era do antropoceno não há somente angústias existenciais, individuais, conforme a escultura de Rodin sugere, já que a falta de sentido da existência, está em vias de ser substituída pela não existência. Vamos da angústia pelo nada, pela falta de sentido da existência, para a possibilidade da não existência do mundo e de um porvir.

Interessante notar que a própria escultura “o pensador” de Rodin, era a representação não de um pensador, mas de um poeta, Dante Alighieri. A intenção de Rodin era dar corpo ao poeta quando este se encontrava em frente ao inferno⁵, por isso ela sustenta esse ar pesado, pensativo, angustiado. Nada mais atual para representar o pensador frente ao mundo moderno ocidental, cada vez mais parecido com o inferno de Dante. O mundo tornado objeto de manipulação e domínio, assolado por guerras e violências, pela mercantilização de tudo, pelas mudanças climáticas e pela iminência do fim da vida humana no planeta.

É nesse momento que avistamos a possibilidade de um tempo de não retorno e não mais de um eterno retorno, que nosso pensar precisa revisitar e ressignificar suas crenças, suas cosmopercepções. Trazer a sabedoria indígena para a filosofia pode nos ajudar a “enfrentar” esse fim do mundo, mudar nossas cosmopercepções.

O xamã Davi Kopenawa, na sua obra *Queda do céu*, nos conta que “Todos os seres que moram na floresta têm medo de ser eliminados pela imensidão do céu, até os espíritos” (2015, p. 197). Essa sensação de não dominar o “seu” mundo é bem diferente da visão dos ocidentais modernos, que têm uma crença ilimitada na sua capacidade de domínio. Não só uma crença, mas uma ânsia, uma vontade de dominar seu mundo, que não se mostra mais como um mundo grandioso e carregado de mistério, mas como um objeto de extração de recursos, de domínio e exploração, e essa visão é fruto do desenvolvimento da filosofia ocidental, com o desenvolvimento da ciência e da técnica modernas.

⁴Antropoceno foi um termo popularizado pelo químico Paul Crutzen para designar uma nova era geológica caracterizada pelo impacto do homem na Terra.

⁵Obra feita para o museu de arte decorativa de Paris - *Cour de comptes*.

Segundo Kopenawa, na cultura yanomami o xamã se diferencia da maioria do seu povo, pois não se preocupa, como os outros, apenas com o cultivo das suas roças e com os acontecimentos diários cotidianos:

Os xamãs revelam as coisas que viram, acompanhando o vôo de seus espíritos (...) evocam as palavras dos ancestrais tornados animais no 1º tempo, as da gente do céu e do mundo subterrâneo e as palavras de Omama, que deu os xapiri ao seu filho, o 1º xamã. Essas falas dos espíritos se parecem com as palavras das rádios, que dão a ouvir relatos vindos de cidades remotas, do Brasil e de outros países. Quem as escuta pode então pensar direito e dizer a si mesmo: é verdade, esse homem virou espírito, desconhecemos realmente as palavras que seus cantos revelam (KOPENAWA, 2015, p. 170).

O xamã yanomami traz à tona uma outra “visão de mundo”, sua cosmopercepção é constituída através do chamamento de seres transcendentais, os xapiris, que são as imagens de vários seres, principalmente os seus ancestrais tornados animais no 1º tempo, no tempo originário, inaugural, sendo o galo, o tucano, os queixadas, a preguiça, o jupará e a borboleta, alguns deles. Eles se apresentam através de sua dança e instruem o xamã ao que deve ser feito em cada necessidade apresentada. E assim a visão de mundo, ou melhor, a cosmopercepção, do pensador/xamã é construída, moldada, de modo a alargar seus pensamentos, para conseguir ver mais distante, “até as nascentes das águas”, trazendo ao mesmo tempo sua ancestralidade e os seres do seu mundo circundante, de modo a ampliar sua visão sem perder a tradição a que pertence e a diversidade do mundo em que vive.

Na construção do xamã yanomami é necessário outro xamã que seja seu mestre. Este se responsabiliza por ensinar a chamar os espíritos xapiri, que detêm todos os conhecimentos necessários para a cura, porque esta afinal é a vocação do xamã, e o modo de chamar os xapiris se dá através da inalação do pó feito da casca de uma árvore, a yakoana. Essa substância é fundamental para que esse contato se dê, é como uma professora que vai ensinando seu aluno:

Se não bebermos yakoana com aplicação e não cantarmos para eles, os xapiri se recusam a vir se instalar junto de nós. Nunca chegam perto das pessoas comuns, que se contentam em viver deitadas em suas redes. Consideram-nas sujas e acham que são incapazes de ouvir suas vozes. (KOPENAWA, 2015, p. 152).

Por outro lado, em nossa sociedade tornou-se tabu falar sobre substâncias que agem sobre a mente. Mesmo sabendo que todos os povos têm suas “plantas de poder”, a sociedade ainda considera um tabu a discussão sobre os efeitos de substâncias no cérebro humano, de modo a inferiorizar as práticas de seu uso e a própria discussão sobre o assunto, o que impede a possibilidade de outros olhares, outras experiências, outras percepções desse nosso mundo, que é sempre o mesmo, mas que pode se mostrar em camadas e nuances diferentes. Esse modo de inviabilizar, de não tratar a questão, demonstra essa pretensão de domínio e distanciamento

do mundo, já que aquilo que não pode ser totalmente controlado, calculado, que escapa às fronteiras do já previamente conhecido, não pode ser, perdendo assim possibilidades de deixar que também as plantas falem com os humanos, mostrem seus poderes, num entrelaçamento em que o humano não é mais o sujeito que sabe, mas o aprendiz, e a natureza é a professora, como na verdade sempre foi.

O xamã, além dos poderes das plantas, se cerca de instrumentos importantes para o processo de cura, o maracá, o banco e os bastões. São alguns desses elementos que aparecem muito nos grupos indígenas da região Amazônica. O banco do xamã é o lugar da sabedoria e para tal precisa ser feito de modo especial e com intencionalidade particular para que se cumpra sua função de mediador para o conhecimento e a resolução dos problemas. Para a cura das doenças e demais necessidades que existirem na sua comunidade, nada é feito ao acaso ou sem intenção.

Concluindo,

Mas o xamã/pensador que Davi Kopenawa nos apresenta também se angustia, tem seus momentos de solidão e de dúvida: “À noite fico pensando, revirando na rede: onde os seres da noite vieram realmente à existência? Como era o céu no primeiro tempo? Quem o criou? Para onde foram os fantasmas de todos os que morreram antes de nós?” (KOPENAWA, 2015, p. 291). Como bom xamã/pensador que é, não pode deixar de duvidar, de se questionar. Afinal, certeza, certeza mesmo, quem a tem?

E o que o xamã tem a dizer ao pensador e às pensadoras e pensadores que somos todos nós? Seu princípio é a defesa da terra, já que, muito mais que uma massa amorfa, a terra é a mãe nutridora: “o trabalho do xamã é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus” (KOPENAWA, 2015, p.219). Assim como Hesíodo também já dizia, a Terra como nutridora: “a Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável” (1995, p.91). Ou nas palavras de Giordano Bruno sobre uma terra viva e pulsante: “variados são os animais que a terra benigna produz e nutre em seu amplo seio” (2016, p.21); ou ainda a Terra como o que alberga e dá guarida, conforme a filosofia de Heidegger.

Na crítica de Hanna Arendt, a Terra, mesmo sendo essa “quintessência da condição humana”, com uma natureza que pode ser singular no universo, é a única a oferecer um habitat aos seres humanos que podem respirar sem esforço nem artifício. Recentemente a ciência vem se esforçando por tornar artificial a própria vida, cortar o último laço que faz do humano filho da natureza. Segundo Arendt, embora os cristãos tenham chamado a terra de “vale de lágrimas”

e os filósofos tenham considerado o próprio corpo do homem como “prisão da alma”, ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a Terra como prisão para o corpo dos homens nem demonstrado tanto desejo de ir, literalmente, à lua, o que é um efeito da secularização da era moderna que teve início com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um Deus que era pai dos homens no céu (2007, p.10). Arendt nos fala sobre a possibilidade de destruição do planeta a partir do desenvolvimento científico tecnológico, mas advertindo que essa questão deixa de ser científica para ser política:

Não há dúvida da nossa atual capacidade de destruir toda vida orgânica na Terra, a questão a ser colocada é se desejamos usar nosso conhecimento científico e tecnológico para isso, o que não é uma questão que pode ser resolvida por meios científicos mas é uma questão política de primeira grandeza (ARENDR, 2007, p. 11).

Proteger e não explorar, desgastar, extrair, poluir, proteger porque é da Terra, mãe de todos, que dependemos primeiramente. Vale lembrar ainda que essa importante cosmopercepção que orienta o xamã no seu trabalho se define principalmente pela busca de curar, questão esta que também era fundamental para o filósofo nos tempos antigos, já sendo chamados de “médicos da alma”, e que esta característica merece sempre ser retomada, lembrada, afinal, para que serve a filosofia se não servir para nos curar? A serenidade exibida na escultura do xamã nos propõe essa reflexão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDR, Hanna. A condição humana. Trad. Roberto Raposo. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2007.
- BRUNO, Giordano. *De la causa, principio e uno*. Trad. Angelo Vassalo. Buenos Aires, Ed. Losada S.A, 1941. Disponível em www.lectulandia.com. Acesso em 24 de agosto de 2023.
- DUSSEL, Enrique. 1492 – O encobrimento do outro. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- GILGAMESH. A epopéia de Gilgamesh. Trad. de Carlos Dault de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2011. Disponível em :<https://geha.paginas.ufsc.br/files/2017/04/A-Epop%C3%A9ia-de-Gilgamesh.-Tradu%C3%A7%C3%A3o-de-Carlos-Daudt-de-Oliveira.-Martins-fontes-2011.-ISBN-85-336-1389-X.pdf>. Acesso em 25 de janeiro de 2020.
- HEGEL, Georg W. F. Filosofia da História.(Livro eletrônico). Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. reimpressão, Brasília, Ed. UNB, 1996, 850kb, EPUB.
- HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. Trad. Maria da Conceição Costa.
- HESÍODO. Teogonia. Tradução e notas Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- KOPENAWA, Davi. BRUCE, Albert. A queda do céu – Palavras de um xamã Yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAGROU, Els. Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista. In: LAGROU Els, SEVERI, Carlo. Quimeras em diálogo - Grafismo e figuração nas artes indígenas (orgs). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

LAGROU, Els, VELTHEM, Lúcia H. As artes indígenas, olhares cruzados. BIB – Revista brasileira de informação bibliográfica em Ciências Sociais (87), São Paulo, nº87, 3/2018 p.133-156. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/461>. Acesso em dois de agosto de 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. A Invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de Wanderson Flor Nascimento. Rio de Janeiro: Ed. Bazar do tempo, 2021.

PORRO, Antônio. Arte e simbolismo xamânico na Amazônia. Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 5, n. 1, p. 129-144, jan.- abr. 2010. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S1981-81222010000100009>, acesso em 03 de abril de 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Revista Mana, 2(2), p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Acesso em 22 de junho de 2022.

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