

## HÁ UMA ONTOLOGIA PERSPECTIVÍSTICA YEPAMAHSÃ?

## IS THERE A YEPAMAHSÃ PERSPECTIVIST ONTOLOGY?

Wendel de Holanda Pereira Campelo<sup>1</sup>

Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto<sup>2</sup>

**Resumo:** Este ensaio visa responder se é possível considerar que, a despeito das peculiaridades das cosmovisões do Alto Rio Negro, é aceitável, ainda assim, afirmar a existência de elementos perspectivístico implícitos, de forma estrutural, na mitologia *Yepamahsã* (Tukano). Para este propósito, iremos adotar como referência o antropólogo Viveiros de Castro, uma vez que o autor propõe interpretar o pensamento ameríndio considerando sua dimensão epistemológica e ontológica.

**Palavras-Chave:** Epistemologia xamânica; Perspectivismo ameríndio; *Yepamahsã*.

**Abstract:** This essay aims to answer whether it is possible to consider that, despite peculiarities from Alto Rio Negro cosmovisions, it is still acceptable to affirm the existence of implicit perspectivistic elements, in structural way, in *Yepamahsã* (Tukano) mythology. For this purpose, we will adopt the anthropologist Viveiros de Castro as a reference, since this author interprets Amerindian thought considering its epistemological and ontological dimensions.

**Keywords:** Shamanic epistemology; amerindium perspectivism; *Yepamahsã*.

### Introdução

Este ensaio visa responder se é possível considerar que, a despeito das peculiaridades das cosmovisões do Alto Rio Negro, é aceitável, ainda assim, afirmar a existência de elementos perspectivístico implícitos, de forma estrutural, na mitologia

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2018). Recebeu o prêmio Hume Society Young Scholar Awards em 2018. É membro do Grupo de Pesquisa Hume, CNPq.

<sup>2</sup> Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pesquisador Visitante Nacional Sênior Amazônia, com bolsa CAPES, no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UEA.

*Yepamahsã* (Tukano). Para este propósito, iremos adotar como referência o antropólogo Viveiros de Castro, uma vez que este autor interpreta o pensamento ameríndio considerando sua dimensão epistemológica e ontológica. Tais dimensões são respectivamente categorizadas, pelo próprio autor, de epistemologia xamânica e perspectivismo ameríndio (Cf. 1996; 2018; 2020).

Embora tais dimensões, epistemológica e ontológica, possam ser encontradas na mitologia *Yepamahsã*, existem algumas peculiaridades que não podem ser desprezadas, sob o risco de deturpação das ideias indígenas. No perspectivismo ameríndio, tal qual descrito por Viveiros de Castro, as cosmovisões ameríndias são, de modo geral, abarrotadas de concepções animistas entre seres humanos e não-humanos.

Todavia, no mundo *Yepamahsã*, os animais e os lugares da floresta são respectivamente bichos de estimação e lugares pertencentes aos *waimahsã*. Além disso, os *waimahsã* são seres antropomórficos (sem hibridismo) e estão numa relação assimétrica com os demais seres que povoam o mundo que vivemos. Todavia, tal assimetria não diz respeito a um regime de excludência tal como na distinção hegemônica entre natureza e cultura. Ao contrário, os *waimahsã* pertencem a um regime cosmopolítico que engloba tanto seres humanos quanto não-humanos.

Assim, na seção 1, iremos apresentar em que consiste a epistemologia *Yepahmasã* com base na relação sujeito/sujeito que se dá entre os xamãs e os *waimahsã*. Na seção 2, iremos apresentar as características perspectivísticas presentes nas estórias míticas *Yepamahsã* e, na seção 3, iremos, finalmente, apresentar algumas considerações sobre o estatuto da ontologia mítica.

## 1. Epistemologia xamânica

De acordo com Viveiros de Castro, o xamanismo pode ser definido como uma habilidade manifestada por especialistas indígenas de atravessar deliberadamente os limites corporais e adotar a perspectiva de outras subjetividades, de modo a conduzir as relações entre essas e os humanos. Considerando os seres não-humanos como estes se veem (isto é, como humanos), os xamãs ou os pajés são capazes de desempenhar a função de “embaixadores” no diálogo entre os seres cósmicos (Cf. 2018, p.49).

Neste ponto, Viveiros de Castro afirma que o xamanismo é uma maneira de agir que implica uma maneira de conhecer, i. e., uma epistemologia. Neste contexto, as noções de consciência e intencionalidade não estão ligadas a um modelo antropocêntrico de explicação do mundo, no qual o homem seria “a medida de todas as coisas”. Ao contrário, na medida em que as categorias indígenas adquirem uma dimensão ecológica e extra-humana, consciência e intencionalidade são redimensionadas a outros seres do cosmos: animais, plantas, rochas, espíritos, artefatos, fenômenos meteorológicos, etc.

No caso dos povos do Alto Rio Negro, embora não seja tão clara a existência de uma tal subjetividade diretamente associada a essa diversidade de entes que

povoam o mundo (plantas, rochas, espíritos, artefatos etc); há, não obstante, um tipo de subjetividade, de natureza superior, ou assimétrica, tendo em vista que são donos dos animais, do conhecimento e da floresta. Na terminologia do povo *Yepamahsã*, essas entidades super-humanas são denominadas de *waimahsã*.<sup>3</sup>

A relação com essas entidades é fundamental no modo de vida e de saber do povo *Yepamahsã*. Em termos filosóficos, o conceito de *waimahsã* nos permite pensar a subjetividade e a intencionalidade além do humano, assim como suas implicações epistemológicas e ecológicas.

Neste sentido, há de se considerar ainda que as relações que se estabelecem em torno de tal subjetividade não se orientam a partir de uma divisão binária entre sujeito e objeto, no qual o sujeito exerceria um papel privilegiado no processo cognitivo, enquanto o objeto teria somente um papel periférico e secundário.

Ao contrário, de acordo com Viveiros de Castro, em termos de uma epistemologia xamânica, as relações que se estabelecem no mundo são relações entre “sujeito e sujeito” e implicam numa espécie de consideração, em termos ontológicos, do ponto de vista do outro:

Nosso jogo epistemológico [ocidental] se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa [...] O xamanismo ameríndio é guiado pelo ideal inverso: conhecer é “personificar”, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. Ou antes, daquele; pois a questão é a de saber “o quem das coisas” (Guimarães Rosa), saber indispensável para responder com inteligência à questão do “por quê”. A forma do Outro é a pessoa. Poderíamos dizer que a personificação ou subjetivação xamânicas refletem uma propensão geral a universalizar a “atitude intencional” identificada por certos filósofos modernos da mente (ou filósofos da mente moderna) como um dos dispositivos inferenciais de base. (Viveiros de Castro, 2018, p.50)

Tal relação intersubjetiva (sujeito e sujeito) também é verdadeira no que se refere a teoria do conhecimento dos povos do Alto Rio Negro, mas, de outra maneira, tendo em vista que o pajé (*kumu*, *yai* ou *bayá*) é aquele capaz de acessar ou se comunicar com aqueles outros seres inteligentes que são propriamente os donos do conhecimento, isto é, os *waimahsã*.

Portanto, a forma da personalização é, ao invés da objetivação, a forma de conhecer que prevalece entre os povos do Alto Rio Negro. Dito de outro modo, na epistemologia objetivista hegemônica, a intencionalidade ou a personitude do outro tende à zero, reduzindo, assim, sua alteridade a um mero objeto neutro a ser cientificamente descrito. No caso da epistemologia xamânica, a intencionalidade ou a personitude do outro é um caso particular da diferença elevada à sua máxima potência.

---

<sup>3</sup> Curiosamente, o termo *waimahsã* é uma conexão entre os termos “peixe” e “gente” e isso, por vezes, gera alguns mal-entendidos a respeito da cosmovisão do povo *Yepamahsã* (Tukano), visto que tal entidade é frequentemente confundida com uma figura híbrida entre peixe e humano. (Barreto et al, 2018).

Neste sentido, a relação epistêmica intersubjetiva que constitui as práticas cognitivas dos povos ameríndios pode, não raramente, atribuir até mesmo mais subjetividade ao outro do que a si próprio, no sentido de que o xamã ou pajé mantém uma comunicação ou diálogo com seres que são, por vezes, super-humanos, seres poderosos e donos do conhecimento. Em outras palavras, são “mais pessoas”:

Nem sempre é o caso, além disso, que almas ou subjetividades sejam atribuídas aos representantes individuais, empíricos, das espécies vivas; há exemplos de cosmologias que negam a todos os animais pós-míticos a capacidade de consciência, ou algum outro predicado espiritual. Entretanto, a noção de espíritos “donos” dos animais (“Mães da caça”, “Mestres dos queixadas” etc.) é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres, invariavelmente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados. Acrescente-se que a distinção entre os animais vistos sob seu aspecto-alma e os espíritos-mestres das espécies nem sempre é clara ou pertinente (Alexiades 1999: 194); de resto, é sempre possível que aquilo que, ao toparmos com ele na mata, parecia ser apenas um bicho revele-se como o disfarce de um espírito de natureza completamente diferente. Recordemos, por fim e sobretudo, que, se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia (Viveiros de Castro, 2018, p.118).

Sendo assim, para os *Yepamahsã*, o mito indígena - que eles chamam de *kihti ukũse* - não poderia ser meramente um conjunto de narrativas poéticas ou lendárias, visto que tais histórias míticas contêm ainda os fundamentos através dos quais os saberes *Yepamahsã* (como o *bahsesé* e o *bahsamori*) são aprendidos e repassados (desde práticas medicinais, assepsia de alimentos, taxonomia de animais, plantas e lugares, astronomia, música, dança, etc).

Vê-se que toda fundamentação destes saberes originários se dá, portanto, no interior de uma dimensão simultaneamente metafísica e mítica. Como notado, na medida em que o *waimahsã* é uma figura conceitual no pensamento *Yepamahsã*, ele é o dono do conhecimento, além de dono da floresta ou dos lugares. Isto significa que o *waimahsã* desempenha uma funcionalidade teórica e conceitual no interior dos saberes originários, tendo em vista que é através do diálogo ou da comunicação com tais seres poderosos que se dá o processo cognitivo no contexto *Yepamahsã*.

Por conseguinte, como notado acima, é através do conceito de *waimahsã* que se explica as práticas curativas ou medicinais vinculadas ao *bahsesé*. Por vezes, por falta de um termo adequado, o *bahsesé* é amiúde traduzido para o português como benzimento, mas tal prática curativa é bem mais que isto, tendo em vista que inclui ainda prescrições de medicamentos naturais e técnicas terapêuticas.

Já no caso das práticas do *Bahsamori*, isto é, conjunto de festas e cerimônias ritualísticas *Yepamahsã*, o conceito de *waimahsã* se dá através destas práticas agregadoras entre humanos e não-humanos (*waimahsã*). Essas festas e cerimônias estão organizadas de acordo com o calendário astronômico indígena, que orienta

também os períodos adequados para atividades da roça e várias outras tarefas associadas à vida ordinária.

Todas essas atividades estão baseadas naquilo que é contado nas narrativas míticas, i. e., nos *kihti ukũse*. Os dois conjuntos de práticas rituais descritos acima fomentam o diálogo com os *waimahsã*. São exercidos por meio da reprodução de falas e danças provenientes dos demiurgos criadores do cosmos.

Portanto, não é incorreto afirmar que o mito tem menos a ver com a descrição científica dos fatos passados do que com explicação prático-teórica dos saberes indígenas. Em outros termos, não se pode ignorar o papel que tais narrativas míticas desempenham enquanto condição de possibilidade das práticas cognitivas indígenas, ao oferecer os conceitos e os princípios que formam a cosmovisão desses povos.

## 2. O perspectivismo *Yepamahsã*

A virada ontológica é, grosso modo, uma orientação metodológica que não está meramente voltada à descrição de diferentes visões ou de representações que os povos fazem sobre um mesmo mundo; mas, ao invés disso, sustenta que tais visões a respeito do mundo não são apenas pontos de vista particulares ou opiniões sobre uma única e mesma realidade, tendo em vista que implicam, além disso, na existência de mundos possíveis ou outras realidades possíveis.

“Mundos possíveis” é um conceito criado pelo filósofo do século XVII Gottfried Wilhelm Leibniz. O termo é reiteradamente associado, no interior do campo da metafísica e da lógica, a declarações que manifestam modalidade (possibilidade e necessidade). Assim, dado que é logicamente possível um mundo diferente deste, tal qual onde não houvesse gravidade ou inércia, decorre disso algumas questões que inquietam filósofos até hoje.

Se aceitarmos que certas proposições são verdadeiras ao menos em algum mundo possível, então, não seria razoável conceder que tais propriedades dizem respeito a alguma realidade, ainda que possível? Dito de outro modo, se eu consigo conceber a existência de um mundo possível onde houvesse um líquido semelhante à água, mas que não tivesse a propriedade H<sub>2</sub>O, não estaria eu concebendo uma verdade necessária de um mundo possível? Mesmo que tal verdade não seja o caso no mundo atual?

De fato, apesar de não ser o papel do antropólogo responder se há ou não mundos possíveis além deste, nada o impede de se orientar metodologicamente por esse caminho, sem, é claro, se comprometer, de forma dogmática, com essa questão.

Não é exagero, neste sentido, afirmar que a “virada ontológica” é, em certa medida, o oposto da “revolução copernicana” kantiana, pois, enquanto Kant buscava adequar o mundo ao sujeito transcendental, conferindo-lhe uma centralidade no processo cognitivo e relegando aos objetos uma condição meramente periférica, o método oriundo da antropologia busca, ao contrário, adequar o sujeito ao (mundo do) outro.

Não evidentemente para retirar do sujeito cognoscente a sua autonomia, mas antes para não reduzir o outro à condição de um mero objeto do conhecimento, sem qualquer função ativa ou intencional no processo cognitivo. Ao menos é esse o diagnóstico que Viveiros de Castro (1996; 2018; 2020) retira da relação que a antropologia teve com os povos que ela mesma, a princípio, tomou como “objeto”.

Não obstante, apesar dessa posição assaz eurocêntrica inicialmente tomada pela antropologia, não se pode ignorar que as transformações epistemológicas desta disciplina aconteceram precisamente a partir do contato com outros povos, bem como do conhecimento de suas respectivas visões de mundo:

[...] a intenção d'O Anti-Narciso é mostrar que os estilos de pensamento praticados pelos povos que estudamos são a força motriz da disciplina. Uma consideração aprofundada desses estilos e de suas implicações, em especial do ponto de vista da elaboração de um conceito antropológico de conceito, deve ser capaz de mostrar sua importância na gênese, ora em curso, de toda uma outra concepção da prática antropológica. Uma nova antropologia do conceito que contraefetue um novo conceito de antropologia, nos termos do qual a descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos prevalece absolutamente sobre a redução epistemocêntrica do pensamento (humano e não-humano) a um dispositivo de reconhecimento: classificação, predicação, julgamento, representação... A antropologia como “ontografia comparativa” (Holbraad 2003) – tal é o verdadeiro ponto de vista da imanência. Aceitar a oportunidade e a relevância desta tarefa de “pensar autrement” (Foucault) o pensamento – de pensar “outramente”, pensar outra mente, pensar com outras mentes – é comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano (Viveiros de Castro, 2018, p.24-25)

Vale notar também que a noção de que há um único mundo povoado por diferentes culturas, tal como se dá no pensamento ocidental, não é, não obstante, uma noção universalmente compartilhada por todos os povos do planeta Terra.

Ao contrário, os indígenas das Américas, segundo Viveiros de Castro, têm uma visão diametralmente oposta a respeito deste assunto: de um lado, há apenas uma única cultura “humana” que, entretanto, inclui outros seres não-humanos (animais, plantas, rochas, espíritos etc); de outro, há uma multiplicidade de mundos possíveis estabelecidos numa relação simétrica entre diferentes corpos ou seres que povoam o cosmos.

De acordo com Viveiros de Castro, em certos povos ameríndios, naquilo que julgamos como sangue, a onça julgaria como caxiri: ambos os pontos de vista não implicam meramente numa opinião particular sobre o mesmo objeto ou realidade. Ao contrário, implica em diferentes mundos possíveis ou realidades, provenientes justamente dessa relação estabelecida entre corpos ou entes.

Neste caso, o caxiri/sangue é um transobjeto ou quase-objeto, não precisamente por transitar entre mundos possíveis (um objeto transmundano), mas antes por transformar-se de acordo com a relação que se estabelece com outros corpos. Evidentemente, esse caso não é o melhor para explicar a cosmovisão do povo

*Yepamahsã*, tendo em vista que, para os povos do Alto Rio Negro, a subjetividade que se conecta com os animais e os demais seres da floresta são os próprios *waimahsã*.

Além disso, os *waimahsã* têm também seu respectivo ponto de vista sobre a natureza e os animais, uma vez que veem respectivamente os animais como bichos de estimação e a floresta como quintal de sua casa. Por essa razão, é importante que os humanos sempre peçam licença para adentrar os espaços que são, de acordo com as narrativas míticas, pertencentes a esses seres super-humanos.

Assim como no caso do sangue/caxiri apontado por Viveiros de Castro, a mitologia *Yepamahsã* - i. e., o *kihti ukusé* -, também tem seus casos de transobjetos. Os *waimahsã* veem a chuva como caxiri e a subida do rio no momento da piracema como bebida bem fermentada. Para o *Boraró* (o Curupira), o cachorro é semelhante à surucucu, de sorte que, quando sente seu cheiro ou ouve o seu latido, foge sobressaltado. Portanto, nós, como seres humanos, temos uma perspectividade diferente dos seres míticos que habitam os diferentes espaços do cosmos *Yepamahsã*.

O conhecimento ou a sabedoria a respeito da visão destes seres míticos nos previne dos seus respectivos ataques, dando-nos proteção. Consequentemente, não se pode deixar de notar a dimensão de uma ética ecológica na filosofia *Yepamahsã*, na medida que diz respeito aos cuidados que devemos ter com os espaços da floresta, a fim de não aborrecer os seres que habitam nestes lugares.

### 3. Questões gerais de ontologia (indígena)

Se antes o mundo não existia ou se o mundo sempre existiu não é uma questão, diria Kant, a ser decidida dentro dos limites do entendimento. Ao contrário, alguma metafísica, ou melhor, uma mitologia, teve de lançar esse dardo inicial ao menos como uma resposta possível.

No mesmo contexto do Alto Rio Negro, na mitologia *Yepamahsã*, temos a figura conceitual de *Buhpó*, o “Avô do Universo”. Ele é, por conseguinte, o primeiro e mais importante personagem da estória mítica. Ele é um ser não-criado, tal qual uma espécie de mônada primordial, por isso, *Buhpó* é também visto como princípio e natureza de todo o conhecimento, a força criadora, etc.

Ora, ao contrário da antropologia, a filosofia especulativa, tal qual examinada por Kant, carece de um distanciamento metodológico com relação à metafísica. No primeiro caso, a virada ontológica não é inoportuna aos estudos antropológicos, visto que seus limites epistemológicos não são desrespeitados. Já, no segundo caso, Kant argumenta acontecer justamente o inverso, particularmente quando a filosofia se aventura a alçar voos para além de toda experiência possível.

Em outros termos, no caso da antropologia, não está em jogo afirmar ou negar dogmaticamente uma realidade última ou tomar partido por um modelo ontológico específico (como fazem os filósofos), mas simplesmente apresentá-los descritivamente, enquanto elaborações genuínas do pensamento de outros povos.

Neste caso, vale notar que o reconhecimento epistêmico desses saberes é puramente pragmático, no sentido de admitir o valor cognitivo que certos princípios exercem em certos sistemas de crenças não-hegemônicos. De modo contrário, pretensões de verdade de caráter universalista, em termos metafísicos, tal qual alguns filósofos buscam conferir aos seus respectivos sistemas, não encontrariam qualquer ressonância fora de um dogmatismo injustificado.

Kant (2015) já denunciava que, em meio às disputas entre idealistas e materialistas, redundaria uma inevitável aporia, seguida de uma ameaça cética sobre toda metafísica. Vê-se que o exame de Kant guarda, por isso mesmo, uma relevante contribuição para compreensão da virada ontológica. Em sua obra *Crítica da razão pura*, ao propor certas restrições epistemológicas às ideias da razão, Kant parece ter jogado um balde de água fria no projeto moderno que intentou elaborar uma metafísica com as mesmas pretensões de verdade da matemática e da filosofia natural (Física).

Na ocasião, Kant notou que, basicamente, a razão sozinha só é capaz de produzir uma espécie de ilusão transcendental, uma vez que, quando indaga para além dos seus limites cognitivos, concebe logicamente princípios internamente consistentes, mas externamente contraditórios entre si.

Disso resulta, segundo o filósofo alemão, numa espécie de dialética transcendental, decorrente da oposição entre teses concorrentes que ultrapassam os limites da experiência possível. Com isso, a razão cai num estado de indecidibilidade com relação a qual princípio escolher ou rejeitar, tendo em vista que tais teses ou princípios metafísicos têm, em última análise, o mesmo peso racional, tal como se segue no seguinte caso:

Dialética transcendental		
1	Tese:	<i>O mundo teve um começo.</i>
2	Antítese:	<i>O mundo sempre existiu.</i>

Portanto, na medida que a metafísica ultrapassa os limites do entendimento, torna-se inevitavelmente incapaz de oferecer qualquer contribuição positiva num nível epistemológico. A solução para algumas dessas ideias geradas pela razão pura seria distribuí-las para outros domínios, como para o campo da moralidade e da religião. Aliás, é o máximo que se pode fazer, visto que a metafísica não cessa de se impor a nós por meio de uma aspiração natural da própria razão humana:

Pois alguma metafísica sempre houve no mundo, e continuará a haver, mas com ela haverá também uma dialética da razão pura, posto lhe ser natural. A primeira e mais importante tarefa da filosofia, portanto, é fazer cessar a fonte dos erros e assim livrá-la, de uma vez por todas, de toda influência nociva (Kant, 2015, B XXXI)



De acordo com Kant, se a humanidade não pode livrar-se definitivamente da metafísica, pelo menos que sejamos capazes de orientar-se em nossas especulações através de certos limites epistêmicos. Em outras palavras, se, em termos epistemológicos, não somos capazes de decidir se o ser humano é ontologicamente dotado de algum livre arbítrio ou se somente age por uma determinação causal, é ao menos axial que, num nível moral, a liberdade e a autonomia sejam um guia prático para o sujeito racional.

Por conseguinte, sendo a metafísica uma espécie de aspiração de nossas faculdades intelectuais, não é um exagero afirmar que, enquanto espontaneidade do pensamento, a especulação metafísica jamais deixou de ser parte fundamental da vida do espírito dos diferentes povos do planeta Terra.

Por essa razão, essa forma pragmática de lidar com as ideias da metafísica, tal como Kant propôs à sua maneira, parece muito bem funcionar para os problemas atuais, ainda que de uma maneira reformulada, particularmente no que diz respeito à metafísica dos outros povos, uma vez que os critérios epistemológicos hegemônicos, baseados na oposição entre verdadeiro e falso, são insuficientes quando direcionados ao pensamento não-ocidental.

Por essa razão, embora o método decorrente da virada ontológica em antropologia não nos forneça quaisquer critérios epistêmicos de avaliação das ideias indígena ou de seus respectivos saberes, ainda assim, respeita a autodeterminação do pensamento desses povos, na medida que descreve suas respectivas visões de mundo como realidades em si mesmas (e não meramente em termos estritamente culturais).

Assim, vale destacar, a virada ontológica em antropologia assume um pluralismo ontológico, mas não de forma dogmática, mas antes procedimental ou metodológica. O benefício de considerar o aspecto metafísico da mitologia indígena consiste em levar em conta a dimensão epistêmica destes saberes, ainda que, como notado acima, de uma maneira formalmente pragmática.

Neste sentido, vale ressaltar que a “virada ontológica” é, em certa medida, o oposto da “revolução copernicana” kantiana, pois, enquanto este filósofo buscava adequar o mundo ao sujeito cognoscente, conferindo-lhe o papel principal no processo do conhecimento e relegando aos objetos uma condição meramente secundária, o método decorrente da virada ontológica busca propriamente adequar o sujeito ao (mundo do) outro.

Neste sentido, com base no método proveniente da virada ontológica, leva-se em conta que o mito é uma espécie de suporte epistemológico e conceitual dos demais saberes pertencentes aos povos indígenas. Embora não seja um mero descritivismo, tampouco uma simples alegoria poética, não se pode ignorar, resguardado seu devido contexto, uma legítima dimensão epistêmica imanente às narrativas míticas, sobretudo, se realmente quisermos dar visibilidade às diferentes formas não-hegemônicas de vida e de pensamento.

## Conclusão

À guisa de uma conclusão, como notamos inicialmente, na filosofia *Yepamahsã*, os animais e os lugares da floresta são respectivamente bichos de estimação e quintais dos *waimahsã*. Além disso, os *waimahsã* são seres antropomórficos (sem hibridismo) e estão numa relação assimétrica com os demais seres que povoam o mundo em que vivemos, visto que são super-humanos (embora, em última análise, compartilhem de um mesmo regime cosmopolítico com humanos e não-humanos).

A nosso ver, no contexto do Alto Rio Negro, não é tão difícil de notar a existência de uma epistemologia xamânica, no sentido de que o processo cognitivo *Yepamahsã*, o pajé (*kumu, yai, bayá*) necessita elevar a intencionalidade, o caso particular da diferença, à sua máxima potência. Não obstante, o pano de fundo da epistemologia xamânica é, como argumenta Viveiros de Castro, o próprio perspectivismo ontológico que toma como referência a própria mitologia ameríndia.

Assim, respondendo à pergunta inicial que intitula este ensaio: há uma ontologia perspectivística *Yepamahsã*? Afirmamos que ontologia *Yepamahsã* é, afinal, ao menos em termos estruturais, um caso bastante instigante e peculiar de perspectivismo.

## BIBLIOGRAFIA

BARRETO, João Paulo; AZEVEDO, Dagoberto Lima; MAIA, Gabriel Sodré; SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR., Carlos Machado; BELO, Ernesto; BARRETO, João Rivelino Rezende; FRANÇA, Lorena. **Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano)**. EDUA: Manaus, 2018

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura. Crítica da razão pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia**. São Paulo: UBU, 2ª ed., 2020.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural**. Ubu Editora, N-1 Edições, 2018.

\_\_\_\_\_. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. **Mana**, 2(2), pp. 115-144, 1996.