

**FILOLOGIA CRÍTICA E PERSPECTIVISMO
NA LEGITIMAÇÃO DOS SABERES ASTRONÔMICOS
DO INDÍGENA BRASILEIRO**

Aline Costalonga Gama (UENF)

alinecga@yahoo.com.br

Rodolfo Moura Pereira (UENF)

rodolfom.ifes@gmail.com

RESUMO

A Filologia, ciência relacionada à linguística, à antropologia cultural e à literatura, fundamenta-se especialmente na análise de textos, procurando compreender, especificamente, uma época histórico-cultural ou um povo. Astronomia Cultural é um campo de pesquisas relativamente recente e interdisciplinar no qual se reconhece a dimensão cultural da Astronomia. Neste trabalho, apresentamos algumas descrições do céu e conhecimentos astronômicos de povos indígenas brasileiros utilizando como aporte reflexivo o Perspectivismo Ameríndio teorizado por Eduardo Viveiros de Castro, além do conceito de filologia crítica do pensador Walter Benjamin. Considerando a Filosofia uma ciência que estuda a existência humana e o saber por meio da análise racional e a Astronomia Cultural uma forma de proporcionar acesso à elementos culturais de diversas etnias, justifica essa pesquisa a busca pela compreensão das representações e diversidade de maneiras como cada povo percebe e interpreta os fenômenos celestes observados e os integra ao seu sistema cultural. A pesquisa, de natureza qualitativa, realizada a partir de estudo bibliográfico e análise de documentos, tem como objetivo resgatar o conhecimento dos indígenas concernentes as relações entre céu e terra e mostrar nas distintas narrativas a multiplicidade de culturas existentes no Brasil. Enfatizamos a necessidade de superar o etnocentrismo e, considerando a diversidade sociocultural do planeta, e que cada sociedade vê e interpreta o céu a partir de sua própria perspectiva ou visão de mundo, fundamentando sua ciência astronômica em uma mesma base mimética, concluímos que não há uma visão melhor ou privilegiada, apenas visões distintas.

Palavras-chave:

Astronomia cultural. Filologia crítica. Perspectivismo ameríndio.

ABSTRACT

Philology, a science related to linguistics, cultural anthropology and literature, is based especially on the analysis of texts, seeking to understand, specifically, a historical-cultural era or a people. Cultural Astronomy is a relatively recent and interdisciplinary field of research in which the cultural dimension of astronomy is recognized. In this work, we present some descriptions of the sky and astronomical knowledge of Brazilian indigenous peoples using as a reflexive contribution the Amerindian Perspectivism theorized by Eduardo Viveiros de Castro, in addition to the concept of critical philology of the thinker Walter Benjamin. Considering Philosophy a science that studies human existence and knowledge through rational analysis and Cultural Astronomy a way to

provide access to cultural elements of different ethnicities, this research justifies the search for understanding the representations and diversity of ways each people perceives and observed celestial phenomena and integration into their cultural system. The qualitative research, carried out from a bibliographic study and document analysis, aims to rescue the knowledge of indigenous peoples concerned with the relations between heaven and earth and show in the different narratives the multiplicity of cultures existing in Brazil. We emphasize the need to overcome ethnocentrism and, considering the sociocultural diversity of the planet, and that each society sees and interprets the sky from its own perspective or worldview, basing its astronomical science on the same mimetic basis, we conclude that there is no better or privileged view, only distinct visions.

Keywords:

Amerindian perspectivism. Cultural Astronomy. Critical Philology.

1. Introdução

A Astronomia é um tema que sempre atravessou as culturas de todas as civilizações. Desde o princípio da humanidade o céu intrigou o homem, conduzindo-o a produzir conhecimento que se manifesta em diversas dimensões do mundo da vida. Durante muito tempo, os astros serviram como orientação de uma variedade de atividades inerentes à existência humana; locomoção e orientação geográfica, periodização da agricultura, organização temporal, mitologias e artes podem nos ilustrar alguns exemplos.

Com o devir dos séculos a curiosidade humana, especialmente movida pelos mistérios do céu e da natureza, assumiu uma forma de busca de conhecimento baseado na razão, originando a *physis* grega. Surgiam assim os primeiros pensadores que, motivados por um espanto e admiração peculiares, procuravam entender uma suposta lógica que estaria a gerenciar o mundo e os astros. Enquanto isso, outras civilizações também avançavam no conhecimento natural, mas tomando caminhos distintos do movimento grego que seria a condição precursora do que chamamos hoje de filosofia.

O desfecho dessa breve historiografia do conhecimento, tomada a partir da Astronomia, pode ser sintetizado no domínio do pensamento eurocêntrico e conseqüente asfixia de suas demais formas de manifestação. Notadamente, com o advento da ciência moderna, iniciou-se um movimento de depauperamento de qualquer forma de conhecimento que não fosse científico; sucumbiram as artes, o senso comum, as mitologias e a própria filosofia, que foram subestimadas sob a ideia hegemônica de que não eram mais capazes de possuir verdades ou validade. O aspecto irôni-

co dessa história foi que a própria filosofia constituiu a concepção de ciência positiva, fragmentadora da relação sujeito/mundo – ideia essa que fundamenta a descrença nas demais formas de saber que não encontram espaço no método científico.

No entanto, o próprio conhecimento, destituído de suas condições originárias e inerentes ao próprio homem que o produz, reclama essa constituição natural por meio de um pensamento que propõe a reunificação do sujeito/objeto, promovendo a (re)legitimação de sua conformação holística. Nesse cenário, pensadores como Walter Benjamin são a própria voz do conhecimento que urge por sua regeneração decorrente de equívocos epistemológicos do próprio homem que lhe dá existência.

Dessa forma, encontramos em Benjamin a potência necessária capaz de iniciar esse movimento de (re)legitimação da Astronomia ameríndia, confinada pelo pensamento positivo eurocêntrico a uma posição marginal dos saberes astronômicos, por meio de suas ideias sobre a história e linguagem e, principalmente, o destaque que dá para as imagens em sua constituição. Assumindo uma posição contrária à forma como a filologia e outras ciências são produzidas numa concepção dicotômica entre sujeito e objeto, suas ideias percorrem caminhos contraditórios àqueles praticados pela maioria dos pensadores tradicionais e, mesmo negando a posição de um filólogo, credita-se a Benjamin a gênese de uma filologia crítica, constituída precisamente por seu método heterodoxo de pensamento.

Com o propósito de ampliar a base epistemológica para o reconhecimento da Astronomia ameríndia junto à concepção de filologia crítica de Benjamin, o pensamento do brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, no campo da antropologia, será observado a partir de sua ideia sobre o Perspectivismo Ameríndio (CASTRO, 2004). Nesse sentido, o Perspectivismo Ameríndio pode estabelecer uma relação dialógica com a ideia benjaminiana da origem mimética da linguagem, no sentido de propor uma conciliação das Astronomias ameríndia e eurocêntrica.

Neste trabalho apresentamos alguns apontamentos acerca dos conhecimentos astronômicos de povos indígenas brasileiros utilizando como aporte reflexivo os pressupostos de Walter Benjamin e sua característica de história aberta, sem busca pela verdade, mais sim, por sua transmissão, e o Perspectivismo Ameríndio, enfatizando a necessidade de superar o etnocentrismo como condição para compreendermos como, em outras culturas, são estabelecidas as relações com o céu.

2. A filologia crítica de walter benjamin

Considerando a linguagem um dos aspectos fundamentais da existência humana, condicionando todas as suas demais atividades, dentre elas a História e a Cultura, acredita-se que a perspectiva decolonial possa encontrar uma fundamentação no pensamento de Benjamin. Desse modo, reconhecendo toda sua abrangência teórica de caráter multidisciplinar, destacaremos a seguir algumas de suas teorizações filológicas que podem reforçar o processo de resgate da legitimação da Astronomia ameríndia desde sua gênese.

O processo de secularização, seguido da revolução industrial, percebido nas sociedades ocidentais, trouxe como desdobramento novas formas de produção e de relação com a natureza, afetando organicamente o modo de vida e o pensamento do homem moderno. Esse fenômeno foi tão significativo que mobilizou a atenção de grandes teóricos como Marx, Adorno, Horkheimer e Benjamin.

No período histórico em que Benjamin consolidava-se como um pensador da escola de Frankfurt, houve uma influência significativa de um novo paradigma teórico que ficou conhecido como psicanálise, que tinha como esteio a separação da memória e da consciência, demonstrando uma forma de atuação quase independente do que Freud chamaria de consciente e inconsciente. No caminho desse pensamento, Benjamin percebeu que a memória estaria ligada a experiência (*Erfahrung*) e a consciência estaria alinhada às vivências (*Erlebnis*) ou experiência vivida (Cf. BENJAMIN, 2000).

Com esses conceitos Benjamin argumentava que a modernidade da sociedade ocidental a conduzia lentamente para um processo de esgotamento da *Erfahrung* e consequente sobrevalorização da *Erlebnis* (Cf. BENJAMIN, 2000). Essa ideia aponta para a constatação de que o homem se aproxima a cada instante de um processo solipsista que se desdobra em uma crise existencial decorrente de um sentimento de desamparo de suas tradições. A celeridade com que as mudanças na forma como lidamos com a vida acontecem não favorecem a transmissão da experiência (*Erfahrung*) que durante tantos séculos direcionou as ações e relações humanas. O resultado é um ser humano com pobreza de experiências e incapaz de voltar-se para si próprio, pois o modo de vida moderno o arrebatou e o aliena para a exploração de seu trabalho.

O mesmo não podemos dizer dos povos Amazônicos, já que fazem parte de um seletivo grupo de povos que se mantiveram mais distantes

do processo de modernização. Dessa forma, não padecem das mazelas das sociedades eurocêntricas, conservando um modo de vida que lhes proporciona uma identidade cultural sedimentada em sua tradição. Escrevem sua história constituindo uma *Erfahrung* com o passado, o que para Benjamin (1987a) representa uma virtude para um historiador, afinal a arte de narrar deve amparar-se na experiência e na memória. Averigua-se, portanto, que na perspectiva benjaminiana os ameríndios são abastados na transmissão de sua cultura e história entre suas gerações.

Diante dessas constatações é possível inferir que a Astronomia ameríndia se mantém quase intacta como um elemento cultural desse povo. Sabemos que em decorrência de um modo de vida que acentua uma relação própria com a natureza, sua Astronomia os orienta em suas atividades místicas e de subsistência. No entanto, de mais a mais, como vimos, a sociedade eurocêntrica desvaloriza a legitimação dessa forma de pensamento, desconsiderando o fato de que todo o processo de gênese da linguagem é o mesmo para qualquer povo. Assim, considerando o fato de que toda atividade humana só é possível por meio da linguagem, sendo a linguagem o componente de uma faculdade mimética humana que é temporal (Cf. BENJAMIN, 1987b), a própria ciência astronômica traz em si uma perspectiva temporal atrelada à linguagem.

Desse modo, para Benjamin (1987b, p. 108), a linguagem surge de um processo de mimetização “que tem uma história, tanto no sentido filogenético como ontogenético”. Para o autor, esse processo que é comum na natureza, intensifica-se no homem, isto é, “(...) o homem que tem a capacidade suprema de produzir semelhanças. Na verdade, talvez não haja nenhuma de suas funções superiores que não seja decisivamente co-determinada pela faculdade mimética” (p. 108). Aqui, percebemos os processos gênicos que conduziram o homem à Astronomia, processo este percebido em todas as culturas. Para Benjamin a diferença que caracteriza cada uma delas são decorrentes da mímica e da semiótica na composição da linguagem.

As semelhanças, portanto, têm uma importância fundamental para linguagem, sendo que sua percepção, para Benjamin (1987b), que fundamentam a atividade mimética, parece estar em um processo de extinção ou transformação. Mas o fato é o de que tanto a Astronomia dos povos Amazônicos quanto a Astronomia moderna são variações que têm em seu bojo uma mesma fundamentação mimética que seguiram percursos diversos em seu devir, sendo suas diferenças unicamente observadas em juízos de valor emitidos a partir de uma métrica eurocêntrica.

Sabemos que os ameríndios têm uma forma própria de se relacionar com a natureza, que destoa da visão científica moderna; todavia é possível afirmar que as ciências astronômicas possuem seu próprio tempo e que atendem as necessidades específicas de cada povo. Ademais, considerando o aspecto evolutivo das ciências, não é temerário supor de que em algum momento adiante essas ciências astronômicas possam esvanecer suas comparações e estabelecer uma relação conciliadora. Essa perspectiva encontra ressonância no pensamento de Benjamin, que não almeja apenas uma reflexão interdisciplinar, mas há o desejo de uma valorização dos saberes sem territórios disciplinares e hierarquização.

3. O perspectivismo ameríndio

O Perspectivismo é uma corrente antropológica cosmológica que consiste em recusar a descontinuidade psíquica entre os diferentes tipos de seres que povoam o cosmos, característica do chamado animismo. Em seus estudos, a partir da cosmologia dos povos Amazônicos, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro desenvolve o Perspectivismo Ameríndio, concepção na qual a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa (Cf. CASTRO, 2004)

Aborda-se o Perspectivismo como um mecanismo de descolonização do pensamento, buscando descrever os mundos ameríndios e operando aberturas no real que nos permitam pensar na presença dos índios. Castro (2004) sugere o termo ‘multinaturalismo’ para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas: enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas, a 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 (Cf. CASTRO, 2004).

O estímulo inicial para esta reflexão foram as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos. (CASTRO, 2004, p. 127)

Ao estudar os conhecimentos astronômicos dos povos indígenas brasileiros, Lévi-Strauss (1989) enfatiza que o pensamento mágico forma um sistema bem articulado, independente e, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos.

Krenak (2020) destaca que alguns povos têm um entendimento de que nossos corpos estão relacionados com tudo o que é vida, sendo que a terra, o céu e o que sentimos não estão dissociados dos outros seres. O citado autor aborda que, em sua cultura, nos trópicos, na entrada da primavera é preciso dançar e cantar para suspender o céu, ampliar os horizontes de todos, não só dos humanos, sendo esse ritual a comunhão com a teia da vida que nos dá potência.

Trata-se de uma memória, uma herança cultural do tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar algumas horas do dia para proverem tudo que era preciso para viver. Em todo o resto do tempo você podia cantar, dançar, sonhar: o cotidiano era uma extensão do sonho. E as relações, os contratos tecidos no mundo dos sonhos, continuavam tendo sentido depois de acordar. (KRENAK, 2020, p. 21)

Dessa forma, o Perspectivismo Cosmológico, através de uma interpretação filosófico-antropológica do pensamento ameríndio, aborda a extramundandade, a noção perspectivista de sobrenatureza, desvelando “a concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (CASTRO, 1996, p. 115).

4. O céu dos indígenas brasileiros

O estudo da diversidade de maneiras como diferentes povos e etnias percebem os objetos celestes e os integram as suas práticas sociais configura a área de conhecimento denominada de Astronomia Cultural. Campo de pesquisas relativamente recente e interdisciplinar, emerge do reconhecimento da dimensão cultural da Astronomia.

Sobre o estudo de culturas Sul-Americanas, os primeiros estudos aparecem no final do século XX. Documentos produzidos por missionários naturalistas e etnógrafos, desde o Brasil colonial até a primeira metade do século 20, são fonte de pesquisa e análise dos estudiosos.

A multiplicidade de culturas existentes no Brasil, desde antes do

descobrimto até nossos dias, com distintas visões, amplia a riqueza e exuberância dos saberes indígenas concernentes às relações entre céu e terra. As diferentes perspectivas culturais, nos distintos tipos de figura projetadas no céu e seus correlacionados mitos, nos convidam a olhar para esses conhecimentos, enxergando e interpretando a natureza de um novo ponto de vista, importante e atual, em um momento no qual vivenciamos um descuido com a vida e com o meio ambiente; acena para o ajustar do foco e decidir, se queremos ou não, apertar o botão da nossa auto-extinção (Cf. KRENAK, 2020).

Desde o início do século 20, antropólogos, historiadores e filósofos da ciência, discutem como concerne à natureza dos sistemas de pensamento dos povos de tradição oral. É a partir de 1960 que estudiosos começam a dar atenção aos conhecimentos produzidos pelos povos indígenas. No Brasil, sobre o período colonial, destaca-se a ausência quase total de referências ao conhecimento dos povos nativos sobre seu meio ambiente e, as poucas informações disponíveis, em sua maioria fragmentadas, são em geral eivadas de comentários negativos sobre a cosmologia e as relações céu-terra.

Em suas viagens ao Brasil, Américo Vespúcio (1451–1512) registra em um texto seu desprezo quanto ao conhecimento indígena, relatando que não sabem contar os dias, não sabem nem os meses, nem os anos, exceto dividir o tempo por meses lunares (Cf. VESPÚCIO, 2014).

Persistindo enraizada no senso comum, enfrentando a resistência e o ceticismo de alguns acadêmicos, essa concepção segundo a qual as sociedades tribais não podem ter mais do que vagas crenças astrológicas, será revista com a descrição de acontecimentos astronômicos que lhes permitem a predição de fenômenos e de datas importantes. Nesse cenário, é imperioso destacar que “Investigações recentes mostram que as sociedades tribais conhecem sistemas astronômicos de grande refinamento” (MAGAÑA, 1988, p. 447).

Os seres humanos produzem, a todo o momento, conhecimentos, diferentes e diversos em suas linguagens, abordagens e formalizações. Lévi-Strauss (1989), afirma que o pensamento especulativo é uma característica que os homens, na condição de seres sociais e determinados pelo simbólico, têm em comum.

Magaña (2005) destaca que atualmente há uma aceitação generalizada de que a Astronomia tropical nativa parece realmente diferente

da desenvolvida por culturas de zonas temperadas, o que nos leva a pensar sobre diferentes formas de marcar a passagem do ano e as variações sazonais observadas pelas sociedades indígenas em seus territórios através da observação do movimento anual dos astros.

Os Tupinambás nos dão pistas sobre a contagem do tempo e, seus asterismos, citados em relatos do século XVII, podem ser encontrados hoje entre os Guaranis, grupo de mesma família linguística. Grande parte do conhecimento astronômico nativo se apresenta em narrativas (mitos) cuja interpretação pode ser bastante complexa.

No século XVII, o capuchinho francês Claude d'Abbeville escreveu importantes obras sobre os Tupinambás do Maranhão, detalhando a descrição de seu sistema celeste e afirmando que conheciam a maioria dos astros e estrelas do hemisfério, denominados de modo próprio, de acordo com sua tradição. Jean de Léry (1534–1611), ao descrever os Tupinambás, relata que eles não distinguiam os dias por nomes específicos, nem contavam as semanas, meses e anos, apenas calculavam ou assinalavam o tempo por lunações (Cf. LÉRY, 1980).

Sobre os asterismos, d'Abbeville registra que os Tupinambás reconheciam o Cruzeiro do Sul e cita o que os índios chamavam de *yandoutin* (ema), formado por estrelas grandes e brilhantes e que parecia querer devorar duas outras estrelas, vizinhas ao bico, as quais davam o nome de *ouyraoupia* (os dois ovos de pássaro). Relata também objetos celestes observados pelos Tupinambás e utilizados como marcadores das chuvas, revelando assim a existência de um calendário estelar. As Plêiades, aglomerado de estrelas visível a olho nu na constelação do Touro, denominadas pelos Tupinambás de *seichu*, era um dos mais importantes marcadores celestes, pois, ao observarem o comportamento desse asterismo, o qual aparece alguns dias antes das chuvas e desaparece no fim da estação chuvosa para reaparecer em época igual, os índios mediam o tempo decorrido de um ano a outro.

D'Abbeville escreve também informações a respeito dos conhecimentos Tupinambás sobre a Lua no qual distinguiam suas fases e a relacionava ao eclipse lunar, denominado por eles de *yasseuhpouyton*. Outra observação importante revela que os tupinambás relacionavam a Lua às marés, demarcando as marés que se formam na Lua Cheia e na Lua Nova. Ressaltamos que esse fato tem fundamental relevância, pois, à época da escrita dos relatos, as causas das marés, embora em debate, ainda não tinham sido determinadas.

Sobre os Guaranis, encontramos em registros de documentos históricos apenas a denominação para Sol, Lua e eclipse. Contudo, sendo oriundos, como os tupinambás, de um mesmo grupo original, dividido há milhares de anos antes da chegada de portugueses e espanhóis, supomos que deveriam ter um sistema celeste semelhante ao exposto por d'Abbeville.

Couto de Magalhães (1837–1898), em seu livro escrito em 1876, traz uma série de informações sobre a cultura, mitologia e religião dos índios brasileiros. Sobre a contagem do tempo e calendários entre os tupis, destaca que os indígenas não dividiam o dia e a noite em horas, mas sim, em espaços maiores, avaliando as divisões, de dia, pelo Sol e, à noite, pelas estrelas, pela Lua e pelo canto de pássaros (Cf. MAGALHÃES, 1935). Relata que conheciam um número maior de constelações do que ele e que a hora da noite era determinada com bastante precisão por meio das estrelas e em decorrência da observação de manchas no céu, hoje, caracterizada pela Via Láctea.

[...] figurava uma cabeça de avestruz, e que ao passo que a noite se adiantava – aparecia na **via láctea** a continuação da mancha como peçoço e depois como o corpo dessa ave. Entre os tupis o planeta Vênus, que chama-seiaci-tatá-uaçu e a constelação das plêiades (ceiuci) figuram frequentemente na contagem do tempo durante a noite. Na coleção de lendas [...] vem, em uma delas, uma curiosa explicação de tempo. (MAGALHÃES, 1935, p.78-9)

Koch-Grünberg (1872–1924), durante sua viagem de Roraima ao Orinoco de 1911 a 1913, reuniu uma coletânea de contos revelando várias lendas que se referem aos eclipses solares e lunares. Em uma delas, que representa as relações orbitais entre o Sol e a Lua, narra-se como *Makunaíma* é tragado por um lagarto gigante, sendo, depois, salvo por seu irmão *Ma'nape* que, após matar e abrir o animal, retira *Makunaíma* do ventre do lagarto. De grande interesse para os indígenas, Sol e Lua orientam os calendários, referenciam inúmeros mitos de heróis tribais e se relacionam a duas entidades antropomorfas. O Sol, com sua coroa de raios, é um homem com a cabeça enfeitada de prata e penas de papagaio. As manchas da Lua são explicadas do seguinte modo:

Como a lua ficou com a cara suja: Wéi e Kapéi, sol e lua, em tempos passados eram amigos e andavam juntos. Kapéi naquele tempo era muito bonito e tinha um rosto limpo. Apaixonou-se por uma das filhas de Wéi e andou noite por noite com ela. Mas Wéi não queria isso e mandou que sua filha esfregasse sangue de menstruação na cara de Kapéi. Desde então são inimigos. Kapéi anda sempre longe de Wéi e até hoje tem o rosto sujo. (KOCH-GRÜNBERG, 1953, p. 64)

Outra narrativa conta como as Plêiades chegam ao céu. Na interpretação dos índios, esse asterismo forma a figura de um pernetá, *Jilikawai* ou *Jilizoaiibu* (*Jilijuaipu*), cuja perna fora decepada por sua esposa adúltera, anunciando, quando se torna visível no céu, o início da estação chuvosa, abundância de peixes e de alimentos. A constelação do Escorpião, chamada de “cobra grande”, os impressionava vivamente, especialmente quando estavam no alto do céu. Para os índios, as estrelas seriam mediadoras do tempo e orientadoras dos caminhos. De acordo com a posição de alguns asterismos em relação a outros, era possível contar as estações do ano e determinar o ciclo de trabalho nas aldeias.

Destacamos também a relevância da Astronomia na configuração das aldeias das tribos Bororo que, em forma circular, tem suas metades divididas ao longo do eixo Leste-Oeste. No relato dos missionários Salesianos, percebemos que os Bororos conhecem os nomes de várias estrelas, planetas e asterismos que, segundo sua mitologia, lhes foram ensinadas pelos espíritos *Kogaekogáe-doge*. Os asterismos mais utilizados pelos Bororos, para marcar as horas da noite, são o *PáriBúrea*, ou pegada da ema, asterismo que coincide com o Cruzeiro do Sul, e *Akíri-dóge*, ou penugem branca, correspondente as Plêiades (Cf. ALBISETTI; VENTURELLI, 1962). As Plêiades orientariam os Bororos na estação das secas e estaria relacionado a uma cerimônia, realizada no meado da estação da seca, que consiste em danças e cantos ao redor de uma grande fogueira, a qual todos podem tomar parte, que, em certos momentos, é atravessada aos pulos, manifestando o desejo dos índios de queimarem os pés das Plêiades para dilatarem seu curso, prolongando assim o período da seca mais favorável a vida nômade dos índios.

Fabian (1992) destaca também que essa cerimônia acontece na primeira aparição heliaca das Plêiades no horizonte leste antes do nascer do Sol, depois de mais de um mês sem vê-la e marca o encerramento da iniciação dos meninos Bororos, o começo da estação das jornadas e os ritos finais do período funerário Bororo.

O etnógrafo Constant Tastevin (1880–1962) realizou pesquisas na cidade de Tefé, no Amazonas, entre 1906 e 1926, documentando as culturas indígenas dos povos daquela região. Registrou os relatos da astúcia de cobras encantadas que vivem no fundo dos lagos e rios da região e se transportam para o céu, no asterismo do Escorpião, sendo que, em um dos relatos, esse asterismo aparece correlacionado a formação do arco-íris. A simbologia dos dois irmãos míticos Sol e Lua, relatado

por Koch-Grunberg é debatido por Tastevin, se repetindo em diferentes grupos indígenas.

Curt Nimuendajú (1883–1945), etnógrafo alemão, descreveu a simbologia dos dois irmãos míticos Sol e Lua transformados em heróis culturais do povo tikuna. Mostrou também como os tukuna relacionam o arco-íris a demônios subaquáticos, o senhor dos peixes e da argila de cerâmica, sendo a argila retirada do fundo dos rios e os arco-íris associados ao desmoronamento de encostas (Cf. NIMUENDAJÚ, 1952).

Destacamos que os registros se reduzem, comparativamente, na correlação da Astronomia dos diferentes povos indígenas, a noção de um pressuposto fundamental de várias dimensões da prática indígena, a associação do mito. Estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo, cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar (Cf. CASTRO, 2004).

O xamanismo amazônico, definido como a habilidade manifestada por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades administrando as relações entre estas e os humanos, deliberam aos xamãs a capacidade de assumir o papel de interlocutores ativos nesse diálogo. O perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica, um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento que, sob vários aspectos, é o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental (Cf. CASTRO, 2004).

Nesta última, a categoria do objeto fornece o telos: conhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal. Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são vistos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver ‘de fora’, como um ‘isso’. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa. (CASTRO, 2004, p. 231)

Vislumbramos na Astronomia dos povos indígenas o Perspectivismo Ameríndio apresentado por Eduardo Viveiros de Castro, que conhece no mito um lugar onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada, na qual os asterismos de diferen-

tes etnias são marcados por importância local, riqueza e exuberância de saberes referentes às relações entre o céu e a terra. O perspectivismo propõe uma fenomenologia puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real.

Concebemos também, na análise das narrativas dos povos indígenas, o conceito de história e sua múltipla significação, através da qual Benjamin critica a ideia de uma história progressista da humanidade e seu andamento em um tempo vazio e homogêneo. Como aponta Walter Benjamin, o historicismo apresenta a imagem eterna do passado, no qual o materialismo histórico faz desse passado uma experiência única, distanciando de uma história universal. Por meio do princípio construtivo, permite a mobilidade de ideias, dando oportunidade revolucionária na luta pelo passado oprimido.

Assim, através das vertentes apresentadas por Eduardo Viveiros de Castro e Walter Benjamin, podemos inferir que as experiências-coletivas dos povos indígenas, acerca do (re)conhecimento do céu, por vezes negadas em decorrência do processo de secularização que marca nossa entrada na modernidade, nos conduz a reconfigurar nossa atual sociedade, que pouco valoriza os saberes transmitidos pelos seus ancestrais.

5. Considerações finais

A Astronomia Cultural procura pensar os conceitos que as etnias, de diversas culturas, elaboraram sobre o céu, as perguntas que fizeram e suas respostas, referenciando suas formas de conhecer e atuar sobre o mundo. O Sol, a Lua e alguns asterismos aparecem personificados ou antropomorfizados nas lendas recolhidas por diversos estudiosos. A proposta da Astronomia Cultural não perpassa por comparar o conhecimento astronômico indígena com os da ciência do mundo ocidental, mas sim, como buscamos neste trabalho, contribuir para uma etnografia dos saberes astronômicos dos povos.

Entendendo a amplitude dos fenômenos celestes, tais como abordados, nos reportamos ao Perspectivismo Ameríndio na busca de conceber a interpretação e explicação dados pelos índios, vinculados aos aspectos de sua cultura. Além disso, o implícito reconhecimento da *Erfahrung*, experiência coletiva que não se perde no tempo, transmitida de geração em geração, apresentada por Walter Benjamin é elevada

nessas narrativas astronômicas.

As concepções ameríndias que amparam o conceito de Perspectivismo apontam para a irredutibilidade dos seus contextos a uma distinção ontológica entre natureza e cultura, em que a cultura é o fundo comum de uma multiplicidade de naturezas que se desdobram dos corpos. Não podemos pensar nas cosmologias ameríndias sem antes nos preocuparmos com a crítica da própria separação entre o que é humano e o que não é, assim como do próprio estatuto da realidade.

Desse modo, a condição compartilhada por humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade, característica evidenciada nos mitos que remetem a um espaço-tempo em que os diferentes seres se comunicavam e se reconheciam como reciprocamente humanos. Os mitos contam acontecimentos que incidem na especiação dos seres, que passam a não mais se reconhecerem como humanos, a depender da formação de seus corpos.

Esse conceito engloba vários fenômenos e elaborações encontrados em etnografias sobre os povos ameríndios, na qual seres providos de alma reconhecem a si mesmos e aos outros como humanos, mas são percebidos por outros seres na forma de animais, espíritos ou modalidades de não humanos. Dessa forma, tudo o que existe surge para alguém, sendo que não há realidade independente do sujeito.

Como aponta Benjamin o historiador materialista deve se fundar no tempo do agora pois cada releitura de um fato histórico está fundamentada nos pressupostos do leitor. Reconhecer o conhecimento indígena é nos apropriarmos de nossa história e de ensinamentos, preciosos, sobre os cuidados com a nossa Natureza. Compreender os modos possíveis de habitar esse mundo que, por vezes, são excluídos em diversos discursos e, através dos quais, a experiência coletiva se perde, é reconhecer que todos os modos de experienciar, por si só, tem o seu valor. No esvaziamento do coletivo da sociedade do espetáculo, em uma sociedade do narcisismo, no qual o papel do outro, é atestar o meu valor, faz-se urgente resgatar a *Erfahrung*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBISETTI, Cesar; VENTURELLI, Angelo. *Enciclopédia Bororo*, v. 1: Vocabulários e Etnografia, Campo Grande: Publicação do Museu Regional Dom Bosco, 1962.

BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. (Ed.). *Charles Baudelaire – um lírico no auge do capitalismo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 2000. p. 103-49

_____. A doutrina das semelhanças. In: _____. (Ed.). *Magia e técnica, arte e política*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987a.

_____. Sobre o conceito de história. In: _____. (Ed.). *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987b. p. 222-34

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, n. 18, p. 225-54, set. 2004.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144. 1996.

D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: Livraria Martins, 1945.

FABIAN, Stephen Michael. *Space-Time of the Bororo of Brazil*. Gainesville: University Press of Florida, 1992.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Mitos e Lendas dos Índios Taulipáng e Areakuná, *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, n. 7, p. 9-202, 1953.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *O Selvagem*. 3. ed. Brasileira, v. 52, São Paulo: Nacional, 1935.

MAGAÑA, Edmundo. Astronomia Wayana y Tareno. *América Indígena*, v. 48, n. 2, p. 447-61, 1988.

_____. Tropical Tribal Astronomy: Ethnohistorical and Ethnographic Notes. In: CHAMBERLAIN, V.D.; CARLSON, J.B.; YOUNG, M.J (Eds), *Songs from the Sky: Indigenous Astronomical and Cosmological Traditions of the World*. Bognor Regis: Ocarina Books and Center for Archaeo astronomy, 2005.

Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos

NIMUENDAJÚ, Curt. The Tukuna. In: LOWIE, R. (Ed.). *Publications in American Archaeology and Ethnology*. V. 45, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1952.

VESPÚCIO, Américo. *Carta de Lisboa*. Trad. de Riccardo Fontana, Brasília: Net História, 2014.