

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS (UNISINOS)  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO**

**EDSON SESTARI**

**INTERPELAÇÃO ÉTICA DA ALTERIDADE NA CONSTITUIÇÃO DA  
SUBJETIVIDADE: Um diálogo entre Emanuel Levinas e Davi Kopenawa**

**São Leopoldo  
2024**

**EDSON SESTARI**

**INTERPELAÇÃO ÉTICA DA ALTERIDADE NA CONSTITUIÇÃO DA  
SUBJETIVIDADE: um diálogo entre Emanuel Levinas e Davi Kopenawa**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Castor  
Bartolomé Ruiz

**São Leopoldo**

**2024**

FICHA CATALOGRÁFICA  
Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

S494i Sestari, Edson

Interpelação ética da alteridade na constituição da subjetividade: um diálogo entre Emanuel Levinas e Davi Kopenawa / Edson Sestari – São Leopoldo, 2024. 240f.

Orientador: Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz

Tese (doutorado) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Unidade Acadêmica de Pesquisa e Pós-Graduação, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2024.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia 2. Ética Levinasiana 3. Alteridade 4. Subjetividade 5. Cosmologia Yanomami I. Ruiz, Castor Bartolomé II. Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Unidade Acadêmica de Pesquisa e Pós-Graduação. Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Tese (doutorado) III. Título.

CDU: 101(043.2)

**EDSON SESTARI**

**INTERPELAÇÃO ÉTICA DA ALTERIDADE NA CONSTITUIÇÃO DA  
SUBJETIVIDADE: um diálogo entre Emanuel Levinas e Davi Kopenawa**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Banca examinadora

---

Orientador: Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
(UNISINOS)

---

Prof. Dr. Luiz Rohden - Universidade do Vale  
do Rio dos Sinos (UNISINOS)

---

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – Pontifícia  
Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
(PUC-RS)

---

Prof. Dr. Josemar de Campos Maciel –  
Universidade Católica Dom Bosco (UCDB)

---

Prof. Dr. Aloir Pacini – Universidade Federal de  
Mato Grosso (UFMT)

**São Leopoldo, 24 de setembro de 2024.**

*Dedico esta tese aos meus pais, cuja dedicação e amor incondicional me proporcionaram a base necessária para alcançar este momento; aos meus familiares, pelo apoio constante em cada etapa dessa jornada; e aos meus professores, desde os primeiros anos até os desafios do doutorado, que me inspiraram e guiaram com sabedoria.*

## **AGRADECIMENTOS**

A conclusão desta tese marca o fim de uma jornada desafiadora e profundamente gratificante, na qual muitas pessoas e instituições desempenharam papéis fundamentais.

Primeiramente, agradeço a Deus, pela força e inspiração que me guiaram ao longo deste caminho.

Aos meus pais, pelo amor, apoio e exemplo de dedicação, e aos meus familiares, por estarem sempre ao meu lado, oferecendo suporte em cada etapa desta jornada. Agradeço aos meus professores, desde os primeiros anos de escola até o doutorado, cuja sabedoria e orientação foram cruciais para meu crescimento acadêmico e pessoal.

Minha sincera gratidão à direção, gestão, docentes, técnicos e estudantes da UNIFACC, ICET e Colégio Santos Dumont. O compromisso de todos vocês com a educação como força transformadora e a dedicação incansável ao desenvolvimento humano e acadêmico foram fontes contínuas de inspiração ao longo desta jornada.

Aos bispos do Regional Oeste 2, expresso meu profundo agradecimento por sua visão e apoio constantes, que incentivaram e valorizaram a busca pelo conhecimento como caminho de transformação e crescimento. Sou especialmente grato pela compreensão da educação como um espaço de missão e evangelização, onde o saber e a fé se encontram para promover o desenvolvimento integral das pessoas e comunidades.

Aos meus colegas do programa de Pós-Graduação, pela troca constante de conhecimentos, pelas discussões enriquecedoras e pelo apoio mútuo em todas as fases deste processo, meu muito obrigado.

Por fim, expresso meu sincero agradecimento aos membros da banca, cujas críticas e sugestões enriqueceram este trabalho, e a todos os amigos, colegas e colaboradores que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta tese. Cada palavra de incentivo e gesto de apoio foram

essenciais para que eu pudesse chegar até aqui. Esta conquista é de todos nós.

SESTARI, Edson. **Interpelação Ética da Alteridade na Constituição da Subjetividade: Um Diálogo entre Emanuel Levinas e Davi Kopenawa**. 2015. Tese (Filosofia). Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).

## RESUMO

A tese intitulada *Interpelação Ética da Alteridade na Constituição da Subjetividade: Um Diálogo entre Emanuel Levinas e Davi Kopenawa* explora a complexa interseção entre a ética da alteridade proposta por Emmanuel Levinas e a cosmovisão Yanomami, articulada por Davi Kopenawa. A pesquisa parte de uma crítica à ontologia heideggeriana e ao paradigma individualista que caracteriza a cultura ocidental, buscando em Levinas uma alternativa que coloca a relação com o outro no centro da constituição da subjetividade. O estudo propõe que a ética levinasiana, com seu foco na responsabilidade incondicional pelo outro, oferece uma resposta potente à crise de fragmentação e isolamento gerada pelo hiperindividualismo ocidental. Levinas desafia a primazia da ontologia, propondo uma ética onde o outro não é apenas um ser entre outros, mas um chamado Infinito que exige uma resposta ética que transcende a lógica da totalidade. Por outro lado, a cosmovisão Yanomami, apresentada por Kopenawa, critica profundamente a cultura ocidental, apontando para as consequências devastadoras de sua busca incessante por lucro e progresso material, tanto para os povos indígenas quanto para o equilíbrio ecológico do planeta. Kopenawa oferece uma perspectiva enraizada na interdependência e harmonia com a natureza, propondo uma forma de existência que valoriza a relação comunitária e o respeito pela alteridade. A tese articula um diálogo profundo entre essas duas perspectivas, indagando como as ideias de Levinas e Kopenawa podem se complementar para fornecer uma compreensão mais rica e multifacetada da subjetividade. Ao examinar as convergências entre a ética levinasiana e a cosmologia Yanomami, o estudo busca não apenas iluminar as limitações do pensamento ocidental, mas também, sugerir novas direções para a ética contemporânea. A pesquisa destaca a importância da alteridade como fundamento da subjetividade e sugere que a integração das perspectivas de Levinas e Kopenawa pode oferecer um caminho para superar as crises de alienação e desconexão que permeiam a modernidade. Com isso, a tese contribui para o debate filosófico sobre a ética e a subjetividade, propondo uma reconfiguração paradigmática que valoriza a alteridade e a responsabilidade como elementos centrais para a construção de um futuro mais justo e harmonioso.

Palavras-chave: Filosofia; Ética Levinasiana; Cosmologia Yanomami; Alteridade; Subjetividade.

SESTARI, Edson. Ethical Interpellation of Otherness in the Constitution of Subjectivity: A Dialogue between Emmanuel Levinas and Davi Kopenawa. 2015. Thesis (Philosophy). Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).

## **ABSTRACT**

The thesis, titled *The Ethical Interpellation of Alterity in the Constitution of Subjectivity: A Dialogue between Emmanuel Levinas and Davi Kopenawa*, explores the complex intersection between the ethics of alterity as proposed by Emmanuel Levinas and the Yanomami worldview, articulated by Davi Kopenawa. The research begins by critically engaging with Heideggerian ontology and the individualistic paradigm that characterizes Western culture, seeking in Levinas an alternative that centers the relationship with the Other in the constitution of subjectivity. The study proposes that Levinasian ethics, with its focus on unconditional responsibility for the Other, offers a powerful response to the crisis of fragmentation and isolation generated by Western hyperindividualism. Levinas challenges the primacy of ontology, proposing an ethics in which the Other is not merely one being among others, but rather an infinite call that demands an ethical response transcending the logic of totality. In contrast, the Yanomami worldview presented by Kopenawa deeply critiques Western culture, pointing to the devastating consequences of its relentless pursuit of profit and material progress for both indigenous peoples and the planet's ecological balance. Kopenawa offers a perspective deeply rooted in interdependence and harmonious coexistence with nature, advocating for a way of life that values communal relationships and respect for alterity. The thesis engages in a profound dialogue between these two perspectives, questioning how Levinas' and Kopenawa's ideas may complement each other to provide a richer and more multifaceted understanding of subjectivity. By examining the convergences between Levinasian ethics and Yanomami cosmology, the study not only illuminates the limitations of Western thought but also suggests new directions for contemporary ethics. The research underscores the importance of alterity as the foundation of subjectivity and suggests that the integration of Levinas' and Kopenawa's perspectives may offer a pathway to overcoming the crises of alienation and disconnection that pervade modernity. Thus, the thesis contributes to the philosophical discourse on ethics and subjectivity, proposing a paradigmatic reconfiguration that foregrounds alterity and responsibility as central elements for the construction of a more just and harmonious future.

**Keywords:** Philosophy; Levinasian Ethics; Yanomami Cosmology; Alterity; Subjectivity.

## SUMÁRIO

### **1 A CRÍTICA À ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA E À CULTURA OCIDENTAL**

**18**

1.1	Crítica de Levinas aos limites da ontologia heideggeriana	20
1.1.1.	Contexto, vida e obras de Levinas	20
1.1.2	A crítica à ontologia heideggeriana	25
1.1.3	A redução do <i>outro</i> ao mesmo	29
1.1.4	A negação do <i>outro</i> como interlocutor e sua redução a conceito	31
1.1.5	A redução do <i>outro</i> à totalidade e ao totalitarismo	32
1.2	Crítica de Kopenawa à cosmovisão ocidental	35
1.2.1	Contexto, vida e obras	35
1.2.1	Branco: Comedores de terra	42
1.2.3	Branco: sonham consigo mesmos	47
1.3	Possíveis intersecções entre as críticas de Levinas e Kopenawa	50

### **2 ALTERIDADE EM LEVINAS**

2.1	Alteridade: abertura metafísica para a relação	57
2.1.1	A subjetividade se constitui através da relação.	60
2.1.2	O outro me precede e me constitui na minha subjetividade	62
2.1.3	A dimensão de <i>refém</i> e <i>substituição</i> na relação com o outro.	64
2.1.4	A vulnerabilidade como condição humana e base para a relação ética	67
2.1.5	O papel de refém e da <i>substituição</i> na compreensão da responsabilidade pelo outro.	70
2.2	A interpelação constitutiva do <i>outro</i> e a responsabilidade ética	73
2.2.1	A interpelação do outro como chamado	76
2.2.2	Implicações éticas e relacionais da interpelação	78
2.2.3	A interpelação como responsabilidade ética pelo outro	80

2.2.4	O tempo e a responsabilidade ética pela <i>Alteridade</i>	84
2.2.5	A temporalidade como dimensão fundamental da relação com o outro	87
2.2.6	A responsabilidade ética como resposta ao apelo temporal do outro	90
2.2.7	A justiça como resposta e responsabilidade inadiável à interpelação do outro.	93
2.2.8	Liberdade do eu, constitutivamente interpelada pela responsabilidade de justiça.	96
2.3	A habitação como espaço de encontro e reconhecimento	99
2.3.1	A importância da habitação/morada/casa na relação com o outro	100
2.4	O desejo, o <i>outro</i> e o Infinito	101
2.4.1	Desejo e fruição no encontro com o outro	105
2.4.2	Desejo do Infinito e o Infinito do Desejo	109
2.4.3	A transcendência do Infinito na relação com o outro	111
2.4.4	A superação da finitude individual pela abertura à alteridade	114
2.4.5	A desconstrução da totalidade e o acolhimento da diferença	116
<b>3</b>	<b>DIMENSÕES/COMPONENTES DA PESSOA E A RELAÇÃO COM ALTERIDADE NA COSMOVISÃO YANOMAMI</b>	<b>122</b>
3.1	<i>Yai Thëpë</i> - características, aspectos e dimensões relacionais	125
3.1.1	Papel dos <i>Yai Thëpë</i> na moldagem do mundo e a relação com os eventos terrenos	130
3.1.2	As relações com <i>Yai Thëpë</i> : alteridade e transcorporalidade	132
3.1.3	Os <i>Yai Thëpë</i> : alteridade que orienta, cura, protege	134
3.2	<i>Yaropë</i> : alteridade animal constitutiva da subjetividade Yanomami	136
3.2.1	Identificação dos <i>Yaropë</i> como alteridade-guardiã dos elementos naturais	139
3.2.2	Conhecimentos dos <i>Yaropë</i> sobre plantas medicinais, caça e segredos da floresta	141
3.3	<i>Yãnomamë Thëpë</i> : humanos Yanomami	143
3.3.1	<i>Bei bihi</i>	145
3.3.2	<i>Bei a në borebi</i>	146
3.3.3	<i>Bei a në ütũpi (utupë)</i> - princípio vital e a alteridade	147

3.4	<i>Bei a ně Rishib</i> : duplo animal – identidade exteriorizada: outro de mim mesmo?	150
3.5	<i>Bei Wãha</i> – nome pessoal: dimensão relacional e constitutiva da subjetividade	153
3.6	<i>Waithiri</i> – generosidade, valentia, ironia e a relação com alteridade	157
3.7	<i>Mari</i> : o sonho e suas implicações éticas e epistemológicas	163
	CAPÍTULO 04	169
	<b>4. ALTERIDADE E SUBJETIVIDADE: PROPOSIÇÃO DIALÓGICA ENTRE LEVINAS E KOPENAWA</b>	<b>169</b>
4.1	ALTERIDADE E SUBJETIVIDADE: CORRELAÇÕES ENTRE LEVINAS E KOPENAWA	173
4.2	Correlações entre alteridade levinasiana como abertura metafísica para a relação e as características, aspectos e dimensões relacionais dos Yanomami	185
4.3	A ideia levinasiana de relação transcendente e o papel dos <i>Yai Thëpë</i> na moldagem do mundo e na relação com os eventos terrenos	190
4.4	Implicações éticas da ideia de refém, substituição e expiação levinasiana e seus correlatos na cultura Yanomami.	198
4.5	Bondade e Generosidade: Perspectivas de Levinas e Kopenawa na Interpelação do <i>outro</i>	204
4.6	Aproximações a partir da concepção de rosto em Levinas e o conceito de <i>Ütupe</i> em Kopenawa.	208
4.8	O Infinito Levinasiano e a <i>Utukara</i> Yanomami: diálogo entre mundos	223
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>228</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>234</b>

*“Há uma voz que vem da outra margem” (Emmanuel Levinas)*

*“A floresta é nossa casa e precisamos escutar sua voz” (Davi Kopenawa)*

## INTRODUÇÃO

Na epígrafe acima, os filósofos dialogam com as experiências que emergem em espaços e tempos diferentes. Assim também a confluência das trajetórias histórico-filosóficas que desenham o pensamento ocidental ressoa uma inquietação emergente: a interpelação ética do outro na constituição da subjetividade. A marcha do tempo, com sua cadência implacável, apresenta uma oportunidade para revisitar e reexaminar a relação da subjetividade e da alteridade, colocando-a dentro de novas constelações de entendimento. É nessa intersecção de tempo e filosofia que esta pesquisa se situa, buscando entender as nuances da alteridade sob o olhar crítico e perspicaz de Emmanuel Levinas e David Kopenawa.

A cultura ocidental, com sua fundação ancorada no individualismo, uma corrente que remonta à Grécia antiga e que ganhou corpo monumental com a Renascença e a ascensão da burguesia, revelou ao longo do tempo não apenas os méritos da individualidade, mas, também, os pontos de fragilidade intrínseca a uma ontologia centrada no eu. A modernidade, ao conceder supremacia ao indivíduo, paradoxalmente apresenta uma crise de fragmentação e isolamento, desencadeando uma aparência que poderia ser descrita como hiper individualismo.

Alguns dos paradigmas mais significativos da atualidade agrupam-se em torno do grande protótipo individualista/totalitarista. Em sua obra "Mitos do individualismo moderno: Fausto, Dom Quixote, Don Juan e Robinson Crusoe" (1997), Ian Watt afirma que os quatro personagens dos quais se ocupa seu livro revelam os problemas do individualismo: solidão, narcisismo, conflitos entre o indivíduo e a sociedade. Em suas versões originais, o destino de Fausto (1587), Dom Quixote (1605) e Don Juan (1620) refletem o

anti-individualismo da época em que foram criados: Fausto e Don Juan são punidos com as chamas do inferno; Don Quixote é enjaulado e condenado ao escárnio. Os três representam o lado didático do individualismo que os transformaria em alvo da desaprovação e da repressão social.

Um século mais tarde, Robinson Crusoe (1719) surgia como uma nova versão do individualismo, embora a partir de uma concepção muito menos moralista. O romantismo, dois séculos mais tarde, iria recriá-los como personagens admiráveis e, até mesmo, heroicos. Robinson é, então, considerado representante das novas atitudes religiosas, econômicas e sociais. De qualquer modo, nenhum personagem se casa ou tem relações duradouras com mulheres; o amigo mais próximo, nos quatro casos, é um criado do sexo masculino. Mefistófeles, Sancho Pança, Catalinón e Sexta-feira desempenharam até o fim um papel que lhes é comum: o de servidores fiéis e sem defeitos. Esse é um bom indício de quanto tais heróis são fechados em si mesmos.

Transformados por autores geniais como Rosseau, Goethe, Byron e Dostoiévski, os quatro mitos foram universalizados sob o ponto de vista favorável do individualismo. Hoje, as quatro figuras míticas mantêm seu prestígio, mas sua força enfraquece diante dos novos rivais criados pelos meios de comunicação de massa.

Busca-se a concretização das potencialidades imersas nas pessoas, o atendimento dos justos anseios por felicidade e sentido, a construção de uma vida que “dá certo”. A atenção gravita em torno do indivíduo e seus sonhos, sinal da subjetividade que concebe e plasma a realidade a partir do eu. Conjugam-se nesse projeto a impaciência, já não mais disposta a adiar o cumprimento da felicidade por tempo indefinido, e o ativismo movido pela convicção de que o ser humano é o único agente de sua própria sorte (Brakmeir, 2002, p. 205).

A literatura do século passado denuncia grandes projetos totalitários e utopias trágicas que estão estribados no paradigma individualista e constituem, portanto, negação, escondimento, exclusão e exorcismo do diferente, do outro, da alteridade: "Um mundo feliz", ficção escrita por A. Huxley, em 1932, faz uma sátira aguda da sociedade contemporânea, na qual se recria um mundo em que o homem é aniquilado por si mesmo e acaba imerso no desencanto; "Se

isto é um homem", escrita por Primo Levi, em 1945, é um testemunho comovente que descreve as atrocidades dos campos de extermínio nazistas no período da II Guerra mundial; "1984", novela de G. Orwell, faz uma profunda crítica a todos os sistemas totalitários, tanto em suas versões burguesas quanto em suas versões revolucionárias e sua pretensão de controlar e apoderar-se da vida e da consciência de seus súditos; "La fiesta del Chivo", escrita em 2000, por M. Vargas Llosa, descreve a chacota megalomaniaca e cruel que se desenvolve na ditadura do General Rafael Leónidas Trujillo, na República Dominicana.

A angústia que permeia o presente histórico é, em muitos aspectos, uma ramificação da visão individualista, que, ao mesmo tempo em que promove a autodeterminação, ergue muros intransponíveis entre os indivíduos, subjugando a alteridade a um segundo plano. É contra esse pano de fundo que as filosofias de Levinas e Kopenawa emergem não apenas como contrapontos críticos, mas como propostas propositivas para uma reconfiguração de paradigmas, através de uma compreensão mais relacional.

Levinas, partindo de um escrutínio rigoroso da ontologia heideggeriana, propõe uma ética que coloca o outro não como um ser entre outros seres, mas como um chamado Infinito, uma responsabilidade intransigente que desafia as fronteiras da subjetividade. Kopenawa, por outro lado, traz uma perspectiva indígena que coloca em xeque a cultura ocidental, sugerindo um entendimento da existência humana fundamentalmente enraizada na relação harmoniosa entre a natureza e a comunidade.

À luz dessas perspectivas, este trabalho busca articular uma discussão dialógica entre as ideias de alteridade apresentadas no pensamento de Levinas e Kopenawa, tendo como prisma central a constituição da subjetividade. Intenta, portanto, navegar pelos mares da filosofia e da cultura, propondo uma cartografia onde o eu e o outro podem encontrar uma confluência significativa, dando origem a uma compreensão de relação ética que celebre não apenas o "ser-próprio", mas também, o "ser-com", o "ser-para" e o "ser-em".

Ao explorar as possibilidades que emergem de uma reconfiguração paradigmática ancorada na alteridade, o objetivo deste estudo é desvendar não apenas novos horizontes, como também, apresentar uma compreensão que

possa servir de antídoto contra os excessos e as miopias do individualismo e totalitarismo, oferecendo, assim, um caminho mais sustentável e harmonioso para a coexistência humana.

A identidade pessoal tem sido o cerne de muitas discussões filosóficas e culturais ao longo dos séculos. Em um mundo cada vez mais globalizado e ao mesmo tempo individualista, a compreensão de "quem somos" e "como nos relacionamos com o outro" se torna não apenas uma questão introspectiva, mas também, de relevância social, política e ética. Nesse sentido, este estudo busca mergulhar nas profundezas da alteridade, uma ideia que desafia a noção convencional de identidade e propõe um entendimento mais relacional e dialógico de nós mesmos. Para isso, volta-se para as perspectivas de dois pensadores: Emmanuel Levinas e David Kopenawa, que, embora provenientes de contextos distintos, convergem em sua ênfase na significância do outro na constituição da identidade pessoal.

A cultura ocidental, sob o domínio que foi identificado como um "mega paradigma" individualista/totalitarista, tem privilegiado uma ontologia que, em sua essência, promove a singularidade e a autonomia. Essa ontologia, cujas raízes podem ser rastreadas até a tradição grega e se manifesta notavelmente na ontologia heideggeriana, muitas vezes exclui ou marginaliza a alteridade. Levinas, com sua crítica à ontologia heideggeriana e sua proposta de uma ética centrada no outro, introduz uma compreensão radicalmente diferente da identidade. Kopenawa, por outro lado, oferece uma perspectiva indígena, criticando a cultura ocidental por sua negligência em relação à natureza e aos outros seres humanos.

Nesse contexto, na confluência das trajetórias filosóficas e culturais que é traçada ao longo desta tese, emerge uma compreensão renovada da subjetividade e da alteridade, ancorada nas contribuições de Emmanuel Levinas e Davi Kopenawa. Esta pesquisa propôs um diálogo profundo entre as perspectivas desses dois pensadores, destacando as convergências e divergências em suas abordagens sobre a constituição do sujeito e a interpelação ética do outro.

Levinas, com sua crítica contundente à ontologia heideggeriana, desafia-nos a reconsiderar as bases da filosofia ocidental que, historicamente, subordina o outro, ao mesmo reduzindo a alteridade a um conceito assimilável.

Sua ética da alteridade coloca o outro no centro da reflexão filosófica, enfatizando a responsabilidade e o acolhimento como fundamentos essenciais da subjetividade. A relação com o outro, para Levinas, transcende a lógica da totalidade, convocando para uma análise que reconhece a singularidade e a irrepetibilidade do outro.

Por outro lado, Kopenawa, a partir de sua cosmovisão Yanomami, oferece uma crítica incisiva à cultura ocidental, marcada pelo individualismo e pela exploração desenfreada dos recursos naturais. Sua perspectiva valoriza a interdependência e a harmonia com a natureza, propondo uma relação intrínseca entre os seres humanos e o meio ambiente. Kopenawa destaca a importância da preservação das culturas indígenas e da sabedoria ancestral, ressaltando a necessidade de uma relação respeitosa e sustentável com a terra.

Ao articular as ideias de Levinas e Kopenawa, esta pesquisa revela uma intersecção frutífera entre a filosofia ocidental e a cosmologia indígena, abrindo novos horizontes para a compreensão da subjetividade e da ética. A crítica à ontologia heideggeriana e à cultura ocidental, apresentada por ambos os pensadores, nos convida a repensar as bases de nossa convivência e a buscar uma relação mais justa e responsável com o outro.

A noção de alteridade, central para Levinas e Kopenawa, emerge como um ponto de convergência que desafia as miopias do individualismo e do totalitarismo. Através de uma ética da responsabilidade e do reconhecimento da interdependência entre os seres, ambos os autores nos oferecem uma visão de subjetividade que celebra o "ser-com", o "ser-para" e o "ser-em".

Portanto, este estudo não apenas contribui para uma compreensão mais profunda da constituição da subjetividade, mas também, propõe uma reconfiguração paradigmática que valoriza a alteridade e a responsabilidade ética. Ao integrar as perspectivas de Levinas e Kopenawa, vislumbramos uma compreensão que pode servir como um antídoto contra as crises de alienação e desconexão que permeiam o mundo contemporâneo, oferecendo um caminho mais sustentável e harmonioso para a coexistência humana.

Além disso, a interlocução entre Levinas e Kopenawa propõe uma reflexão crítica sobre a própria maneira de fazer filosofia. Levinas nos desafia a reconfigurar a ética como filosofia primeira, colocando a responsabilidade pelo

outro no centro do pensamento filosófico. Kopenawa, por sua vez, nos convida a integrar saberes ancestrais e a reconhecer a interdependência entre humanos e natureza como base para a constituição do sujeito. Assim, a filosofia é convidada a abrir-se para uma pluralidade de vozes e perspectivas, reconhecendo a riqueza e a complexidade da alteridade.

Para uma melhor elucidação das análises realizadas nesta pesquisa, a tese está estruturada em quatro capítulos, além desta introdução e das considerações finais.

No primeiro capítulo, empreende-se uma jornada crítica da ontologia fundamental de Heidegger à luz das contribuições de Levinas. Aprofunda-se a análise da redução do outro ao mesmo, e de como essa perspectiva transpõe a negação do outro como interlocutor válido, relegando-o à esfera do conceitual e, por conseguinte, ao totalitarismo que enreda a individualidade na totalidade. Kopenawa, a voz do povo Yanomami, ecoa em contraponto ao individualismo ocidental, trazendo à tona a crítica ao materialismo e ao isolamento exacerbado da cultura Napë, expondo a insaciabilidade por terras e mercadorias, e a introspecção desmedida que marca o sonho ocidental.

Vislumbra-se, ainda nesse capítulo, a possibilidade de encontrar pontos de convergência entre Levinas e Kopenawa. Interroga-se sobre as noções de generosidade e avareza e como estas se manifestam na intersecção das críticas de ambos os pensadores, evoluindo para construir uma compreensão mais rica e multidimensional da alteridade.

O segundo capítulo dedica-se a descrever a alteridade sob a perspectiva Levinasiana, em busca de possíveis elementos na abertura metafísica que a alteridade proporciona, destacando como a relação com o outro precede e constitui a subjetividade. O estudo sinaliza para algumas características da interpelação ética do outro e da responsabilidade que emerge dessa dinâmica. Levinas convida a refletir sobre a habitação como espaço de encontro e reconhecimento do outro, delineando a configuração de um eu em diálogo constante com o Infinito, tecendo, assim, uma rede intrincada de relações marcadas pela transcendência e pelo desejo.

O terceiro capítulo analisa as diversas dimensões e componentes da pessoa na cosmologia Yanomami e como esses elementos se relacionam com

a alteridade. Nessa investigação, examina-se o papel dos *Yai Thëpë*, na configuração do mundo e na interação com os eventos terrenos. Além disso, há um enfoque na compreensão dos *Yaropë*, representações da alteridade animal que detêm conhecimentos essenciais sobre a floresta e suas plantas medicinais, entre outros segredos. Analisa-se, ainda, as diversas camadas da identidade humana Yanomami, desde os conceitos fundamentais como *Bei bihi* até aspectos mais complexos, como, a relação com o duplo animal, *Bei a në Rishib*, e o papel do nome pessoal, *Bei Wãha*. A discussão sobre a generosidade, valentia e ironia como expressões da relação com a alteridade, assim como, a análise dos sonhos, conhecidos como *Mari*, são abordadas, destacando as implicações éticas e epistemológicas inerentes ao seu impacto na constituição da subjetividade.

O quarto capítulo, por fim, propõe-se a compreender as correlações entre a alteridade levinasiana e as características relacionais dos Yanomamis, uma comunidade que nos oferece um campo fértil para a compreensão das dinâmicas da relação com o outro. Esse capítulo explora, também, a ideia fundamental de Levinas de que a relação precede à constituição da subjetividade, traçando paralelos com o papel dos *Yai Thëpëna*, moldagem do mundo, e na relação com os eventos terrenos na cultura yanomami. Além disso, são abordadas as implicações éticas da noção de refém em Levinas e sua relação com a concepção de dependência ou interdependência na cultura yanomami. A metáfora da terceira margem, presente na obra de Guimarães Rosa, é utilizada como um ponto de partida para discutir as convergências, distanciamentos e divergências conceituais entre a compreensão da alteridade nos autores em questão. Esse capítulo, embora contenha, no momento, apenas ideias gerais e propedêuticas, tem a intenção de propor uma análise sobre as interseções entre as perspectivas de Levinas e Kopenawa, enriquecendo, assim, o debate sobre as complexas relações entre alteridade e subjetividade.

Esta tese, portanto, se esforça para oferecer uma análise comparativa de alguns aspectos das teorias da alteridade e da subjetividade dos respectivos autores. Ao mesmo tempo, busca-se uma compreensão mais profunda da constituição da subjetividade e uma contribuição para uma ética de responsabilidade e cuidado mútuo que pode ser vista como uma sinalização

para a superação da crise de alienação e desconexão que assola o mundo contemporâneo.

A crítica à ontologia heideggeriana de Levinas, somada à crítica à cultura ocidental feita por Kopenawa, revela a necessidade urgente de uma reconfiguração do pensamento filosófico que vá além das fronteiras do individualismo e do totalitarismo. A interpelação ética da alteridade na constituição da subjetividade emerge, portanto, como uma resposta potente às crises contemporâneas, propondo um caminho de responsabilidade, acolhimento e reconhecimento da diversidade, essencial para a construção de um futuro mais justo e harmonioso.

## CAPÍTULO I

### 1 A CRÍTICA À ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA E À CULTURA OCIDENTAL

A ontologia heideggeriana e a cultura ocidental têm sido temas centrais de debate filosófico e sociocultural ao longo dos anos. O pensamento de Martin Heidegger, um dos filósofos mais influentes do século XX, enfatiza a importância do Ser e da existência, buscando uma compreensão mais profunda da realidade e do ser humano. No entanto, a visão ontológica de Heidegger tem sido objeto de críticas, especialmente por pensadores como Emmanuel Levinas, que questionam sua abordagem e a suposta negligência em relação à alteridade e à ética.

Paralelamente à ontologia heideggeriana, a cultura ocidental, em sua trajetória histórica de expansão e modernização, tem suscitado um crescente interesse crítico por parte de diversas vozes, incluindo a de Davi Kopenawa, líder Yanomami e importante figura na luta pela preservação das culturas indígenas e do planeta Terra. Kopenawa, por meio de suas narrativas e reflexões, expõe as consequências do contato com a cultura ocidental sobre as comunidades indígenas e o meio ambiente, levantando questões profundas sobre os valores e práticas que orientam a sociedade ocidental moderna. Castro, no prefácio da obra de Kopenawa; Albert (2015), destaca que

*A Queda do Céu* é um tratado (no duplo sentido) político e um compêndio de filosofia yanomami, a qual — como talvez se possa dizer de toda a filosofia amazônica — é essencialmente um onirismo especulativo, em que a imagem tem toda a força do conceito, e em que a experiência ativamente ‘extrospectiva’ da viagem alucinatória ultra corpórea ocupa o lugar da introspecção ascética e meditabunda. (Castro, in Kopenawa; Albert, 2015, p. 39-40).

Esta pesquisa se propõe a realizar uma análise crítica da ontologia heideggeriana e da cultura ocidental. Considerando as críticas levantadas por

pensadores como Levinas e Kopenawa. Valentim (2018), em sua obra *extramundaneidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental* afirma:

(...) de experimentar em pensamento uma transformação ontológica e, ao mesmo tempo, mítica – da tempestade do ser (Heidegger), como apoteose antrópica, à queda do céu (Kopenawa), como catástrofe entrópica –, ao longo de uma leitura crítica da ontologia fundamental guiada pela interpretação antropológica de certas concepções ameríndias (Valentim, 2018, p. 34).

O objetivo principal deste capítulo é investigar em que medida a visão ontológica de Heidegger negligencia a dimensão ética e a importância da alteridade na constituição do ser humano, e como a crítica à cultura ocidental pode provocar novas formas de reflexão, de abertura à alteridade, respectivamente, e de seu papel na constituição da subjetividade. Segundo Valentim (2018),

a imaginação conceitual de Davi Kopenawa – o espírito do seu espectro – faz intrusão em nossa filosofia de fantasma, ao realizar, em vez do saber como instituição do pensamento único, o sonho como modo pelo qual o pensamento cresce, caminha e multiplica-se em todas as direções (Valentim, 2018, p. 240).

Considerando que este capítulo discute as principais críticas propostas por Levinas<sup>1</sup>, enfatizando sua ênfase na responsabilidade ética e na relação com o outro como aspectos fundamentais da existência humana, juntamente com o posicionamento de Davi Kopenawa em relação à cultura ocidental, posteriormente, procura-se identificar possíveis intersecções entre esses dois pensadores, a partir das críticas suscitadas. As aproximações entre os autores quanto às questões mais propositivas sobre o tema são tratadas no quarto capítulo.

Ao confrontar as ideias de Heidegger, pretende-se revelar os pontos de tensão entre a ontologia heideggeriana e a ética da alteridade defendida por Levinas, bem como, as consequências de uma espécie de ausência da alteridade na cultura ocidental, identificada por Kopenawa, na constituição da identidade pessoal (subjetividade).

---

<sup>1</sup> Considera-se desnecessário o debate em torno das críticas e aporias quanto ao caráter filosófico do pensamento de Levinas ou mesmo qualquer justificativa por entender aqui tratar-se de uma questão já, de certa forma, consolidada no meio filosófico.

## **1.1 Crítica de Levinas aos limites da ontologia heideggeriana**

### **1.1.1. Contexto, vida e obras de Levinas**

Antes de adentrar nas críticas de Levinas à ontologia heideggeriana que se relacionam intimamente com o tema em análise, é oportuno traçar um breve panorama da vida e alguns destaques do contexto desse pensador. Tal contextualização se mostra fundamental para uma compreensão mais abrangente de seu pensamento. Além disso, é crucial salientar o ponto de partida filosófico a partir do qual Levinas formula suas ideias, bem como, a interligação de conceitos e categorias que ele herda de uma cultura distintamente diferente da ocidental. Isso não apenas facilitará a exploração das críticas propostas, mas também, permitirá que se encontrem possíveis pontos de convergência entre seu pensamento e o de David Kopenawa, cujas reflexões emergem de uma matriz cultural igualmente diversa em relação à ocidental.

A construção intelectual de Levinas se delineou já na sua infância. Criado em um lar judaico, na Lituânia, sua jornada começou aos seis anos, quando iniciou seus estudos de hebraico e, simultaneamente, aprendeu a língua russa, falada em casa. A imersão na leitura da Torá hebraica e a influência do judaísmo lituano, com sua abordagem hermenêutica dos textos sagrados, moldaram uma espiritualidade focada na interpretação. Nesse contexto, Levinas encontrou nos Livros Sagrados não apenas uma fonte espiritual, mas também, uma base ético-filosófica, reconhecendo nos personagens bíblicos uma abertura para além do eu.

O contexto de guerra também marcou sua formação, pois, aos oito anos, em 1914, eclodiu a Primeira Guerra Mundial, cuja experiência deixou uma marca indelével nele e em sua família, levando-os a emigrar para a Ucrânia, após dois anos. Apesar das adversidades, Levinas continuou seus estudos, sendo influenciado pelos clássicos da literatura russa, como Puschkin, Lermontov, Tolstoi e Dostoievski, cujas obras suscitaram questionamentos sobre o sentido da vida humana e a transcendência.

Após três anos de estudos no Liceu, em meio à Revolução Russa de 1917, Levinas e sua família retornaram à Lituânia. No ambiente acadêmico, o contato com as literaturas russas se tornou uma base para suas futuras reflexões metafísicas. Em 1920, Levinas emigrou para Estrasburgo, França, em busca de uma Europa desconhecida e de oportunidades na filosofia. Na Faculdade de Filosofia se deparou com as tradições filosóficas de Platão, Aristóteles, Descartes e Kant, por meio das quais moldou sua visão de mundo. Um curso sobre Ética e Política, ministrado por Maurice Prades e centrado em um pensador judeu como exemplo ético-político, cativou Levinas. Além disso, seu encontro com Maurice Blanchot, um estudante judeu-francês interessado em literatura, revelou afinidades ideológicas entre ambos.

A trajetória de Levinas desde sua infância até sua jornada acadêmica na França se caracteriza pela imersão em várias línguas, culturas e pensamentos, todos convergindo para moldar sua perspectiva filosófica singular.

Poirié (2007), citando Levinas, afirma que um pensamento filosófico repousa em experiências pré-filosóficas, e destaca que para o autor essas experiências foram de três ordens, de diferentes intensidades:

Literária: desde cedo, suas leituras apaixonadas dos autores russos, especialmente Dostoiévski. O questionamento metafísico que atravessa os grandes romances dostoiévskianos devia impressionar o jovem Levinas e constituir sua primeira iniciação filosófica. Espiritual: a leitura da Bíblia, quando adolescente, fez nascer nele uma curiosidade espiritual que será reavivada com acuidade - sem, contudo, jamais ter desaparecido pelo encontro, nos anos imediatos ao pós-guerra, com M. Chouchani, eminente mestre talmudista. Histórico: a emigração, pela Rússia, e depois para a França. E desde a década de 1930, o pressentimento do hitlerismo e de um "fim do mundo" inelutável" (Poirié, 2007, p. 10).

Durante seus estudos de licenciatura, Levinas teve a oportunidade de entrar em contato reflexivo com a obra de Bergson, a grande novidade filosófica da época. Duas concepções bergsonianas tornaram-se relevantes para Levinas: a ideia de tempo como diacronia, uma duração infinita diferenciada no sujeito, e a noção de metafísica como uma diferenciação entre ser, não-ser e saber.

Ao final de sua licenciatura, Levinas compartilhou com um professor do Instituto de Filosofia de Estrasburgo, que ministrava aulas sobre Husserl, suas dúvidas em relação ao seu futuro na filosofia. Surpreendentemente, esse

professor lhe indicou a leitura das *Investigações Lógicas* de Husserl, um texto que, segundo Costa, abriria, para Levinas, novos horizontes e possibilidades para além de Bérson (Costa, 2000 p. 36).

Em 1928, Levinas teve seu primeiro contato direto com a filosofia de Edmund Husserl, o que o levou à Alemanha, mais precisamente à cidade de Friburgo. Nesse ambiente, ele buscou aprofundar seu entendimento na fenomenologia ao estudar sob a orientação de seu fundador, participando como ouvinte em dois cursos: *A Noção de Psicologia Fenomenológica* e *A Constituição da Intersubjetividade*. A busca por uma compreensão mais profunda o levou a entrar em contato com outra figura proeminente na análise fenomenológica: Martin Heidegger. Surpreendentemente, o que inicialmente parecia ser uma exploração da fenomenologia transcendental transformou-se em um encontro com a descrição fenomenológica existencial do Dasein, o ser-aí, conforme apresentado na obra heideggeriana *Ser e Tempo*. A análise fenomenológica-existencial do ser, que assume a forma do ser-aí, um ser existente que possibilita a compreensão dos demais entes, levou Levinas a reconhecer que a filosofia de Heidegger era uma extensão da transformação do pensamento de Husserl, que inaugurou uma fenomenologia ligada à inteligibilidade do sujeito capaz de conceituar as existências.

Em 1930, em Friburgo, Levinas apresenta sua tese de doutorado em Filosofia, que versa sobre a Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl. Nela, ele procura realizar uma aproximação da fenomenologia transcendental partindo da ontologia existencial.

Após terminar sua tese de doutoramento, o pensador muda-se para a França e adota a nacionalidade francesa. Casa-se e ingressa como administrador escolar nas escolas parisienses da Aliança Israelita Universal, uma instituição fundada por judeus franceses com a tarefa de emancipar culturalmente os judeus residentes em países onde não são considerados cidadãos. No ano de 1931, Levinas se torna um divulgador da fenomenologia na França, ao traduzir para o francês, juntamente com uma colega, as *Meditações Cartesianas de Husserl*. Até o início da Segunda Guerra, Levinas desenvolve várias atividades e escreve diversos artigos, tratando sobre a temática judia, sobre Husserl, Heidegger e acerca da existência humana. Desse período se destaca o texto *Da Evasão*, de 1936.

Em 1939 inicia-se a Segunda Guerra Mundial e Levinas, como cidadão francês e habilitado para o serviço militar, se oferece para atuar trabalhando como intérprete de russo e alemão. Não demora muito e acaba sendo tolhido pelo nacional-socialismo, tornando-se prisioneiro dos alemães junto a outros soldados, em Rennes, durante a ocupação da França. Após, é transferido para Hannover, na Alemanha, onde passa cinco anos em prisão no campo de concentração nazista.

No cativeiro, Levinas é considerado judeu e é separado dos demais franceses, mas acaba sendo protegido pela Convenção de Genebra a respeito dos prisioneiros militares de Guerra. Contudo, sua família não teve a mesma condição especial e é quase toda dizimada. Mesmo feito prisioneiro de guerra, Levinas não deixa seu tempo passar em vão, do ponto de vista intelectual. Ele exerce abundantes leituras filosóficas, entre elas Hegel, Proust, Diderot, Rousseau, entre outros. Além de um intenso período de leituras, Levinas começa a escrever no cativeiro a obra intitulada *Da existência ao existente*, publicada posteriormente, em 1947, na qual apresenta a primeira explicitação do tema da ética e da separação da ontologia.

Ao fim da Guerra, em 1945, Levinas volta a Paris e tem o grande desafio de reconstruir a vida em meio a um contexto europeu agonizante. Retorna às suas atividades pedagógicas como diretor da escola Normal Israelita Oriental e encontra um cenário intelectual pós-guerra povoado por nomes como Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Marcel e outros. Contudo, uma obra teatral de Sartre que circulava na época, acerca da ocupação nazista, intitulada *Huis clos* (Porta fechada), propôs uma reflexão relevante para Levinas: “como a capacidade de esquecer-se de si despedaçando-se pelos outros, sua capacidade de dar-se como a própria medida do humano” (Costa, 2000, p. 42).

Em 1948, o estudioso reúne uma série de conferências realizadas em Paris, após a libertação do exílio, e as publica sob o título de *O tempo e o outro*. Nessa obra, aborda a temática do tempo como relação com o outro na qual, pela possibilidade que se há de descansar a consciência no sono, dando intervalo ao tempo como continuidade, o sujeito é capaz de fazer uma nova experiência ao acordar em outra temporalidade.

Os interesses de Levinas centralizados nas fenomenologias de Husserl e Heidegger, que proporcionaram a publicação de *Descobrimo a Existência*

com Husserl e Heidegger, em 1949, texto que reúne trabalhos dedicados aos dois filósofos, vão aos poucos deixando a sua filosofia. Ao exercer outras atividades acadêmicas e intelectuais, ministrando aulas e publicando obras e escritos, tais como *A Filosofia e a Ideia do Infinito*, (1957) e as *Reflexões sobre a Técnica Fenomenológica* (1959), onde estabelece diálogo crítico com Husserl e a fenomenologia, Levinas inicia um marcante processo de produções próprias. Para tanto, em 1961 publica a sua principal obra *Totalidade e Infinito*, já mencionada. A mútua relação entre a investigação filosófica e a escritura bíblico-talmúdica transparece na quase totalidade de suas obras. Uma delas, que aborda exclusivamente as suas origens, é o ensaio sobre o judaísmo denominado *Difícil Liberdade*, de 1963.

O período fortemente ético de Levinas, considerado a manifestação de um *Levinas maduro* (Costa, 2000, p. 25), se dá no sustento da ética situada como anterior à ontologia, por ser crítica e capaz de questionar o pensamento ontológico que legitima a liberdade do sujeito cognoscente face à exterioridade do objeto cognoscível. Nesse espaço de tempo, se destacam três obras levinasianas: *Outro que Ser ou para Além da Essência*, de 1974; *De Deus que Vem a Ideia*, de 1982 e; *Ética e Infinito*, de 1982.

Esse breve relato mostra uma pessoa imersa em um ambiente intelectual que, em conjunto com a literatura russa, despertou em sua mente as sementes das questões fundamentais sobre o sentido da experiência humana. A curiosidade pelos estudos fenomenológicos, aliada às marcas profundas das guerras vividas, forjaram o terreno onde Levinas começou a questionar criticamente as implicações da fenomenologia e da ontologia ao abordar a relação com o *outro*. Nesse questionamento, ele não encontrou uma base sólida e genuína que pudesse sustentar uma constituição autêntica da subjetividade em meio a um processo ético-humano.

O contato de Levinas com a tradição filosófica ocidental, como já vimos, incitou uma crítica contundente em relação aos seus princípios e categorias. Esta tradição, em sua essência, considera o indivíduo como alguém que se humaniza ao construir-se ética e subjetivamente através de uma relação consigo mesmo. Isso implica em uma busca de transcendência no âmbito da imanência, uma jornada que sempre retorna ao próprio eu e não abre espaço para a revelação da Alteridade.

No entanto, o autor introduz uma perspectiva inovadora na construção da subjetividade humana. Ele propõe que o verdadeiro sentido desse processo resida em um movimento diferente: voltar-se para a manifestação do outro, onde a experiência ética encontra seu sentido. Essa abordagem marca uma ruptura significativa com o pensamento tradicional, pois coloca em foco a interpelação ética da Alteridade como um fator fundamental na constituição da subjetividade.

Assim, ao invés de uma jornada de autoafirmação solipsista, Levinas propõe uma dinâmica na qual o encontro com o *outro* exerce um papel central na formação da subjetividade. A relação com o *outro* não apenas revela a fragilidade da autossuficiência, mas também, convoca à responsabilidade e ao cuidado ético. Dessa forma, a interpelação ética da Alteridade emerge como uma via crucial para a construção de uma subjetividade autêntica e responsável, subvertendo os paradigmas tradicionais.

O caminho traçado por Levinas oferece uma nova perspectiva na reflexão sobre a constituição da subjetividade. Nesse sentido, a interpelação ética da Alteridade pode ser pensada como um contraponto ou uma saída ao individualismo arraigado na tradição filosófica, promovendo uma transformação profunda na forma como concebemos a relação com o *outro* e, por consequência, a própria formação do eu.

### 1.1.2 A crítica à ontologia heideggeriana

A filosofia de Emmanuel Levinas é marcada por uma crítica profunda aos limites da ontologia heideggeriana. Enquanto Martin Heidegger buscava uma compreensão do ser humano a partir da análise do ser como tal, ele questionava essa abordagem que subordina a relação com o outro à relação com o ser, em geral. Para Levinas, a ontologia heideggeriana falhou em captar a verdadeira essência da humanidade, pois negligenciou o papel primordial da alteridade na constituição da subjetividade.

Sua crítica ao conceito de ser se origina do *dés-intér-essément*, que pode ser compreendido em dois aspectos. O primeiro, e mais claro, refere-se à relação que é gratuita, ou seja, que não é impulsionada pelo interesse. O segundo, e mais profundo, implica em deixar de sentir a relação como um

espaço intermediário (*inter*) ocupado pelo ser (*esse*), delimitado pelo horizonte conceitual da ontologia.

É importante entender que o autor questiona essa ideia do ser através de um universo linguístico diferente, com o qual ele está familiarizado, e que não percebe o ser como uma presença, mas como um constante devir. O referencial para essa maneira alternativa de pensar está na língua hebraica, com a qual Levinas tem um forte vínculo. Nesse contexto, o ser é visto não como um estado estático, mas como uma ação contínua e em transformação, o que desafia os limites da ontologia convencional.

Em sua obra *Totalidade e Infinito*, enfatiza a importância da relação ética com o outro como base para uma compreensão mais profunda da existência humana e afirma que “a relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta” (Levinas, 1980, p. 172). Nessa citação, o pensador destaca que a relação com o outro precede qualquer reflexão ontológica, pois é através desse encontro com o outro que nos tornamos conscientes de nossa própria identidade.

A crítica de Levinas à ontologia heideggeriana também se relaciona com a questão da liberdade e da responsabilidade. Para ele, a busca pela totalidade e a compreensão do ser como objeto de conhecimento implicam em uma negação da liberdade do outro ao argumentar que “a liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é a Razão” (Levinas, 1980, p. 31). Nessa passagem, enfatiza que a concepção heideggeriana de liberdade está associada à razão e à totalidade, o que resulta em uma imposição do eu sobre o outro.

A crítica aos limites da ontologia heideggeriana também se relaciona com a questão da justiça. Enquanto Heidegger buscava uma compreensão do ser humano a partir do conceito de ser-em-si-mesmo, Levinas enfatiza a importância da relação com o outro como fonte de justiça, sinalizando que a busca pela totalidade e a negação do outro resultam em relações de poder e injustiça.

Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação com outrem à relação com o

ser em geral — ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente — mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania (Levinas, 1980, p. 34).

A ontologia heideggeriana, embora tenha contribuído para uma compreensão mais profunda do ser humano e da existência, ainda se mantém dentro dos parâmetros de uma filosofia centrada no Eu e no Ser. Heidegger argumenta que a busca pelo Ser e a tentativa de compreendê-lo em sua totalidade não permite uma verdadeira abertura para o outro e a responsabilidade ética que essa relação implica.

Nesse sentido, Levinas postula a necessidade de uma abordagem ética que vá além dos limites ontológicos, apontando para uma violência inerente à ontologia, que busca impor uma totalidade e reduzir o outro ao mesmo:

A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Desemboca no Estado e na não-violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que vive essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado (Levinas, 1980, p. 33).

O filósofo propõe uma ética da alteridade que coloca o outro no centro da reflexão filosófica. Ele ensina que a relação ética com o outro não pode ser subordinada à relação com o Ser em geral, mas deve ser uma relação de responsabilidade e acolhimento. No último parágrafo do prólogo da obra *Entre Nós* faz uma afirmação contundente e direta:

tudo se passa como se o surgimento do humano na economia do ser virasse o sentido, a intriga e a classe filosófica da ontologia: o em-si do ser persistente-em-ser supera-se na gratuidade do sair-de-si-para-o-outro, no sacrifício ou na possibilidade do sacrifício, na perspectiva da santidade (Levinas, 2004, p. 19).

A preocupação pelo *outro* surge como uma característica essencial da existência humana e representa uma ruptura fundamental com a indiferença que pode ser dominante na economia geral do ser. Do prólogo da obra *Entre nós*, parece possível inferir três características fundamentais da relação com alteridade e as implicações para subjetividade: a) devotar-se ao outro: a preocupação pelo outro é descrita como um "devotar-se-ao-outro", uma atitude de dedicação e entrega ao outro, que transcende a mera convivência casual. É um compromisso profundo com o bem-estar e a dignidade do outro ser humano; b) responsabilidade por outrem: a preocupação pelo outro implica em uma responsabilidade singular e direta pelo ser do outro. O eu se coloca como responsável pelo bem-estar do próximo, tornando-se um guardião da

existência do outro e; c) ser-para-o-outro: a existência humana é caracterizada como um "existir-para-outrem", em que a preocupação pelo outro é mais forte do que o próprio instinto de autopreservação. A aventura existencial do próximo passa a ser relevante ao eu antes mesmo da sua própria, demonstrando que a relação com o outro é fundamental para a constituição da subjetividade (Levinas, 2004, p. 18-19).

Essa preocupação ética pelo outro, segundo Levinas, é o que caracteriza a verdadeira humanidade, sendo uma ruptura com a ontologia tradicional que se preocupava em explicar o ser em si mesmo. A ética do *sair-de-si-para-o-outro* revela-se como a essência do humano e redefine o sentido da existência e da relação com o mundo, direcionando-a para a gratuidade do serviço ao outro e para a possibilidade do sacrifício em nome da santidade da vida do próximo.

Dessa forma, a crítica aos limites da ontologia heideggeriana revela sua busca por uma abordagem filosófica que vai além do Ser e que reconhece a primazia da ética e da responsabilidade para com o outro. Sua filosofia convida a repensar os fundamentos do conhecimento e a considerar a importância da alteridade e da relação ética na constituição de nossa compreensão do mundo e de nós mesmos. Levinas destaca que “a ontologia não repousa no truísmo, pois para conhecer o ente é preciso ter conhecido o ser do ente” (Levinas, 1980, p. 32). Afirmar a prioridade do ser sobre o ente é subordinar a relação com a alteridade (alguém/outro) a uma relação com o ser do ente, que é impessoal. Tal forma de relação permite tomar, dominar, subordinar o ente.

Portanto, a crítica de Levinas aos limites da ontologia heideggeriana aponta para a necessidade de uma abordagem que coloque a alteridade como ponto central na compreensão da existência humana, propondo uma ética da alteridade que enfatiza a responsabilidade e o acolhimento do outro em sua singularidade como base para uma compreensão mais profunda da identidade pessoal e da justiça. Atentos ao alerta feita por Pivatto no prefácio da tradução para o português da obra *Entre Nós*, de que tal crítica deva contestar o próprio fundamento do pensar heideggeriano e não apenas um ponto ou outro, parece possível, para fundamentar a presente pesquisa, focar nos seguintes temas: a redução do *outro* ao mesmo, a negação do *outro* como interlocutor e sua

redução a conceito e a redução do *outro* à totalidade e ao totalitarismo. Pivatto, destaca, ainda, que:

se Heidegger elabora uma filosofia que se desarraiga da metafísica e se constitui como ontologia autossustentada e autossuficiente, retirando o ser do esquecimento em que tombara na filosofia ocidental, Levinas, por sua vez, aventura-se a dar um novo passo: desarraigar-se das amarras da ontologia para libertar o homem, constituir a ética como filosofia primeira sobre a relação absoluta da alteridade. Não se trata apenas de criticar um que outro ponto do pensar heideggeriano, mas de contestar o seu próprio fundamento (Pivatto, apud. Levinas, 2004, p. 12-13).

### 1.1.3 A redução do *outro* ao mesmo

A redução do *outro* ao mesmo (eu) é uma questão central e representa uma crítica contundente à tradição filosófica ocidental que se fundamenta na ontologia. Nesse contexto, Levinas propõe uma ética da alteridade que enfatiza a importância de reconhecer a diferença e a singularidade do outro em sua totalidade, em vez de subordiná-lo ao Eu.

A ontologia, que busca compreender o Ser em sua totalidade, tende a neutralizar a alteridade do *outro*, deslocando-o a uma simples extensão do Eu. Nosso autor argumenta que a filosofia ocidental, desde os tempos de Sócrates até a modernidade, foi marcada por uma preocupação excessiva com o Eu e a totalidade, o que levou à subordinação do *outro* e à negação de sua singularidade.

Para Levinas a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do *outro* ao mesmo. O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: “nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora” (Levinas, 1980, p. 31). Nessa citação, sinaliza a postura egocêntrica da filosofia ocidental, que busca encontrar no *outro* apenas uma confirmação de si mesmo.

A redução do *outro* ao Eu é uma forma de violência filosófica, pois nega a alteridade e a diferença do outro. Levinas enfatiza a importância de acolher o outro em sua singularidade e de reconhecer a responsabilidade ética que temos para com ele. Ele argumenta que a relação com o outro não pode ser reduzida a uma simples troca de ideias ou a um jogo de poder, mas deve ser uma relação de abertura e acolhimento.

Em contrapartida à ontologia, Levinas propõe uma ética da responsabilidade que coloca o outro no centro da reflexão filosófica. Destaca a importância de olhar para o outro e reconhecer sua vulnerabilidade e humanidade. Para ele, o rosto do outro é uma manifestação do Infinito e da transcendência que nos convoca a uma ética do acolhimento e da hospitalidade.

Para compreender a crítica de Levinas à ontologia heideggeriana, é importante analisar como Heidegger aborda a questão da alteridade em sua filosofia. Esse filósofo concebe o Ser como um horizonte que envolve todos os entes e define uma relação entre o eu e o mundo. No entanto, Levinas questiona essa perspectiva, ponderando que a ontologia heideggeriana tende a reduzir o *outro* ao Eu, limitando sua alteridade e singularidade. Levinas evidencia a tendência da ontologia em neutralizar o outro, tornando-o um objeto de conhecimento. Afirma, ressaltando a redução do outro à mesmidade, onde o outro é assimilado e subjugado pela perspectiva do eu que “a relação com o ser, que se dá como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do outro ao Mesmo” (Levinas, 1980, p. 33).

Em contraponto à ontologia heideggeriana, Levinas propõe uma ética da alteridade que coloca o *outro* como ponto de partida e exige uma responsabilidade incondicional em relação a ele. Segundo o filósofo em tela, a verdadeira relação ética não pode ser reduzida à relação com o Ser, mas deve ser uma relação de abertura, acolhimento e respeito pela singularidade do outro. Na obra, *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, afiança categoricamente que “o humano só se oferece a uma relação que não é poder” (Levinas, 2004, p. 33).

Levinas, alega que a relação ética com o outro é anterior à relação com o Ser e transcende a lógica do eu racional que busca dominar e assimilar o outro. Ele esclarece que:

a relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o outro, mas supressão ou posse do outro. A posse afirma de fato o outro,

mas no seio de uma negação da sua independência (Levinas, 1980, p. 33).

A crítica de Levinas à redução do *outro* ao Eu na ontologia heideggeriana é um desafio para repensar as bases da compreensão da alteridade e da constituição da identidade pessoal (subjatividade), para superar a tendência de assimilar o outro e nos incita a reconhecer a singularidade e a aprender do outro como um ser distinto de nós mesmos. Nesse sentido, a filosofia de Levinas oferece uma abordagem profunda e reflexiva sobre a importância da alteridade na constituição de nossa identidade pessoal e nas relações interpessoais, estimulando-nos a repensar e reorientar nossa perspectiva em direção a uma ética da responsabilidade e do acolhimento do outro.

#### 1.1.4 A negação do *outro* como interlocutor e sua redução a conceito

A crítica de Emmanuel Levinas à ontologia de Martin Heidegger enfatiza, também, a negação do outro e sua redução a conceito, o que impede o encontro genuíno com a alteridade. Defende que a ontologia heideggeriana, ao focar na compreensão do Ser e na busca por uma totalidade, subordina o outro ao mesmo e acaba por negar sua singularidade e independência.

Levinas ressaltou essa problemática ao declarar que

a ontologia heideggeriana é uma ontologia do Dasein, do existente que vive no tempo, da abertura para a morte. (...), mas a existência é apenas um dos modos do ser do existente, que tem uma relação com o outro (Levinas, 2004, p. 125).

Nota-se que a ontologia heideggeriana, ao se concentrar na existência individual, nega a relação com o outro, atende-o a um mero elemento dentro de sua ontologia. Tende a reduzir o outro a um conceito, um objeto de análise e assimilação pelo eu. Postula que “a relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do *outro* ao Mesmo” (Levinas, 1980, p. 27). Essa redução do outro a um objeto conceitual implica em negar sua singularidade e em não reconhecer sua alteridade radical.

Para Levinas, a ética da alteridade é a chave para superar essa redução e negação do outro. Por isso, propõe uma abordagem ética que valoriza a responsabilidade e o cuidado para com o outro, reconhecendo sua alteridade e singularidade. Segundo Levinas, “a relação ética é o núcleo de uma alteridade que exige respeito absoluto, uma relação que não reduz o outro à mesma estrutura do eu” (Levinas, 1982, p. 93).

O autor enfatiza a importância de reconhecer a autonomia e a irrepetibilidade do outro, destacando a negação que ocorre quando o eu busca capturar o outro em uma perspectiva conceitual. Ele afirma: “o Mesmo é o próprio eu que nega o outro e, portanto, se existia, aprisionado na armadilha de suas próprias conquistas” (Levinas, 1980, p. 19). Nessa passagem, ele aponta para a negação do outro que ocorre quando o eu tenta reduzi-lo a uma concepção abstrata e assimilar sua alteridade dentro de si mesmo.

Para Levinas, a ontologia heideggeriana acaba subordinando a relação com o outro à relação com o Ser em geral, perdendo de vista a singularidade e a independência do outro. O autor propõe uma ética da alteridade como forma de superar essa negação do outro. Ele realça a responsabilidade ética que temos em relação ao outro, destacando a necessidade de reconhecê-lo como um ser único e irreduzível. A relação ética não pode ser baseada em uma totalidade conceitual, mas sim, na abertura para o outro como outro.

Em suma, a crítica de Levinas à ontologia heideggeriana aponta para a negação do outro e sua redução a um conceito, destacando a importância de uma ética da alteridade que respeita a singularidade e independência do outro. Essa crítica visa superar a lógica ontológica que subordina o outro ao mesmo, permitindo uma abertura para a responsabilidade e o cuidado em relação ao outro ser humano. A esse respeito, Castor destaca que:

quando aplicada a redução ontológica da alteridade humana a conceito, aquela sofre a negação daquilo que a constitui como tal: a diferença na transcendência. A redução ontológica limita a alteridade humana numa forma de totalidade conceitual ou sistêmica que normaliza a diferença em conceitos e normatiza os comportamentos em totalidades. A totalidade impede a diferença inerente à alteridade (Castor, in Candioto, 2011, p. 223).

Portanto, sinaliza para a importância de superar a redução do outro a conceito, reconhecendo sua alteridade como condição fundamental para uma relação ética e responsável.

### 1.1.5 A redução do *outro* à totalidade e ao totalitarismo

Em sua filosofia, Emmanuel Levinas aborda o conceito do outro como uma alteridade que não pode ser reduzida à totalidade. Ele critica a tendência da filosofia ocidental de tratá-lo como objeto a ser assimilado, negando sua singularidade e autonomia. Alerta ainda que essa redução do outro à totalidade pode levar ao totalitarismo e à violência.

O autor conceitua a totalidade da seguinte maneira: “a totalidade em que se situa um ser pensante não é uma adição pura e simples de seres, mas a adição de seres que não fazem número uns com os outros” (Levinas, 2004, p. 38). Destaca ainda que “esta totalidade exige que um ser livre possa dominar outro ser livre. Se a violação de um ser livre por outro ser livre é injustiça, a totalidade não pode constituir-se senão pela injustiça” (Levinas, 2004, p. 52).

Nessas definições, Levinas explora sua teoria sobre as interações interpessoais e a presença de dominação nessas relações. O outro é reconhecido com sua humanidade; torna-se concreto, compartilha sua convivência, está sujeito à dominação e exploração, e pode até mesmo se tornar um terceiro sobre o qual é possível agir injustamente.

A totalidade também está presente na história da filosofia, e se apresenta como um fundo e uma estrutura de interpretação e compreensão do mundo e do outro:

esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada de fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo. (Levinas, 1982, p. 67).

Assim, Heidegger não é o único a usar a totalidade para interpretar o mundo, mas faz parte de uma longa história de interpretações filosóficas que buscam condensar em uma única interpretação o todo, e dentro desse todo está o outro.

Levinas postula que a busca pela totalidade e a imposição do eu sobre o outro são características do pensamento ontológico. Ele afirma que “a neutralização do *outro*, que se torna tema ou objeto - que aparece, isto é, se

coloca na claridade - é precisamente a sua redução ao Mesmo” (Levinas, 1980, p. 31). Levinas ressalta, pois, como a filosofia ontológica tende a assimilar o outro ao eu, submetendo-o à sua lógica de totalização.

A ética da alteridade é uma resposta a essa lógica totalitária. Defende a importância de reconhecer o outro como um ser distinto. Nota-se que a ética, ao colocar a alteridade como base, rompe com a lógica totalitária da ontologia, permitindo a abertura para o outro e a construção de uma relação justa e responsável. Destaca essa questão em sua obra *Totalidade e Infinito*, na qual certifica que:

o seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. (Levinas, 1980, p. 31).

Trata-se da tendência da razão em reduzir o outro a um objeto assimilável através do conhecimento, negando sua alteridade e subordinando-o ao eu.

Levinas relaciona a busca pela totalidade com o totalitarismo, que se manifesta na imposição do eu sobre o outro e na negação de sua liberdade e singularidade. Nesse sentido, a busca pela totalidade, ao reduzir o outro ao mesmo, resulta em relações de poder e dominação, perpetuando um sistema totalitário.

Como contraponto, Levinas propõe uma ética da alteridade que enfatiza a responsabilidade e o acolhimento do outro em sua singularidade. Ele argumenta que o outro não deve ser reduzido à totalidade, mas deve ser reconhecido como um ser independente, com suas próprias experiências e subjetividades. Insiste que a relação ética com o outro requer uma abertura para além da totalidade, como ele afirma: “a ética da alteridade é uma dimensão que ultrapassa a totalidade. É um compromisso incondicional com o *outro*” (Levinas 1982, p. 99).

Portanto, para Levinas, o conceito do outro compreendido na dinâmica da totalidade é a tendência da razão em reduzir o outro a um objeto assimilável, negando sua singularidade e liberdade. A ética da alteridade busca superar essa redução, reconhecendo a alteridade do outro como condição

essencial para a constituição da subjetividade e de uma relação ética e responsável.

## 1.2 Crítica de Kopenawa à cosmovisão ocidental

### 1.2.1 Contexto, vida e obras<sup>2</sup>

Davi Kopenawa é xamã e líder político do povo Yanomami, presidente da HUtukara Associação Yanomami, ativista na defesa dos povos indígenas e da floresta amazônica, além de autor, roteirista, produtor cultural e palestrante. É uma das lideranças intelectuais, políticas e espirituais mais importantes no panorama contemporâneo de defesa dos povos originários, do meio ambiente, da diversidade cultural e dos direitos humanos, com reconhecimento nacional e internacional. É autor da obra *A Queda do Céu – palavras de um xamã yanomami* (2010), traduzida para o português em 2015, e *O espírito da floresta* (2023), ambos em coautoria com o antropólogo francês Bruce Albert.

Nasceu por volta de 1956 na vila Yanomami de Marakana, ao longo do alto do rio Toototobi, a poucos quilômetros da fronteira entre o Estado de Roraima, no Brasil, e a Venezuela. Devido ao difícil acesso a essa região da Amazônia, o contato com pessoas não indígenas até o início do século XX era raro ou inexistente entre os Yanomami. Sua família foi quase totalmente dizimada por doenças infecciosas trazidas por autoridades brasileiras no final dos anos de 1950 e depois, novamente, por membros da New Tribes Mission, em 1967. Como consequência, ainda adolescente, ele deixou a aldeia e passou a atuar como intérprete da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), função que desempenha a partir desse período. No início dos anos 1980, Kopenawa se casou com a filha de um respeitado xamã na comunidade de Watoriki e lá se instalou. Foi iniciado no xamanismo por seu sogro. Durante sua iniciação recebeu, de entidades espirituais chamadas *xapiri*, o nome Kopenawa, em referência a espíritos-vespa conhecidos por sua bravura.

---

<sup>2</sup> Cf. TADDEI, Renzo. 2021. "Davi Kopenawa". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, disponível em <https://ea.fflch.usp.br/autor/davikopenawa#:~:text=Davi%20Kopenawa%20%C3%A9%20xam%C3%A3%20e,roteirista%2C%20produtor%20cultural%20e%20palestrante>.

Segundo Albert, os Yanomami<sup>3</sup> constituem uma sociedade de caçadores-coletores e agricultores de coivara que ocupa um espaço de floresta tropical de aproximadamente 230 mil quilômetros quadrados, nas duas vertentes da serra Parima, divisor de águas entre o alto Orinoco (no Sul da Venezuela) e a margem esquerda do rio Negro (no Norte do Brasil). Formam um vasto conjunto linguístico e cultural isolado, subdividido em várias línguas<sup>4</sup> e dialetos aparentados. Sua população total é estimada em mais de 33 mil pessoas divididas em cerca de 640 comunidades, o que faz deles um dos maiores grupos ameríndios da Amazônia que conservam em larga medida seu modo de vida tradicional (Kopenawa; Albert, 2015, p. 44)

Em 1987, o território Yanomami foi invadido por cerca de 40 mil garimpeiros, um contingente duas vezes maior que a população Yanomami em território brasileiro. Algumas estimativas sugerem que um quinto da população Yanomami morreu devido à violência, à malária, à desnutrição e ao envenenamento por mercúrio. Como resultado de intensa mobilização nacional e internacional, tendo à frente Kopenawa, Bruce Albert, o missionário Carlo Zacchini, a fotógrafa Claudia Andujar e outros ativistas congregados na Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY, criada em 1978 e posteriormente renomeada Comissão Pró-Yanomami), o território Yanomami foi homologado pelo governo brasileiro em 1992, no contexto da Cúpula da Terra, no Rio de Janeiro. No ano seguinte, doze indivíduos Yanomami, todos idosos, além de mulheres e crianças, foram massacrados por garimpeiros, no episódio que ficou conhecido como Massacre de Haximu. O ativismo de Davi Kopenawa em defesa de seu povo e da floresta então se intensificou. O indígena integrou

---

<sup>3</sup> Yanomami é uma simplificação do etnônimo *Yanōmami tēpē* (que significa “humanos”), utilizado como autodesignação pelos membros do ramo ocidental desse grupo ameríndio. O termo foi inicialmente adotado na Venezuela para nomear o conjunto da etnia. Foi então retomado no Brasil, no final da década de 1970, por antropólogos, ongs e em seguida pela administração indigenista. Anteriormente, os Yanomami eram conhecidos no Brasil sob nomes diversos, como Waika (Guaica), Xiriana (Xirianã, Shiriana), Xirixana (Shirishana), Yanonami e Sanumá, e por denominações genéricas como Yanomama e Yanoama. (Kopenawa; Albert, 2015, p.554)

<sup>4</sup> Atualmente, o termo Yanomami remete também a uma família linguística amazônica isolada, composta de pelo menos quatro línguas cuja inteligibilidade mútua é bastante variável, cada uma delas subdividida em vários dialetos. A língua falada por Davi Kopenawa e a do grupo de seus sogros de Watoriki, a despeito de algumas diferenças entre elas, pertencem ambas ao mesmo dialeto yanomami oriental falado na região dos rios Toototobi, Catrimani e Uraricoera (o dialeto yanomami oriental-c, segundo Ramirez, 1994, p. 35). Esse dialeto é designado localmente como yanomae thë ä, “a fala yanomae”, e seus falantes chamam a si mesmos yanomae thë pë (“os seres humanos”). (Kopenawa; Albert, 2015, p. 555).

uma ampla campanha internacional pela defesa do meio ambiente e dos povos indígenas, viajando extensivamente pelos Estados Unidos da América e Europa.

Kopenawa foi um dos fundadores, em 2004, da *HUtukara* Associação Yanomami, por meio da qual vem articulando ações políticas e projetos em defesa do território contra garimpeiros e outros invasores, assim como, pela melhoria das condições de saúde e educação do povo Yanomami. Também tem trabalhado para a formação de novas gerações de conhecedores xamãs e lideranças políticas.

No contexto de desmonte perpetrado pelo governo de Jair Bolsonaro contra a FUNAI e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), os órgãos de governo destinados à promoção e proteção de direitos dos povos originários e do meio ambiente, o território Yanomami foi alvo de novas invasões por garimpeiros a partir de 2019. Apesar de reiteradas ameaças de morte, Kopenawa persiste em seu trabalho intenso em defesa da causa indígena e ambiental. Em fevereiro de 2020, denunciou formalmente o governo brasileiro durante a 43ª sessão do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, em Genebra, na Suíça, por seu ataque aos povos indígenas e à floresta amazônica. Durante a pandemia do SARS-CoV-2 (Covid-19), através da *HUtukara* e com a colaboração de aliados como a Rede Pró-Yanomami e Ye'kwana e o Instituto Socioambiental (ISA), atuou em prol da proteção e assistência a seu povo, já assolado por outras doenças trazidas pela presença de garimpeiros em seu território.

Kopenawa tem ainda explorado múltiplas possibilidades políticas, formativas e espirituais trazidas pelas artes. Nas últimas décadas, participou de colaborações artísticas de vulto: foi um dos criadores da ópera Amazonas-music theatre in three parts (com Peter Ruzicka, Peter Weibel e Laymert Garcia dos Santos), apresentada em 2010, em Munique e em São Paulo; produziu, com artistas Yanomami e não indígenas, diversos filmes, dentre os quais se destacam *xapiri* (2012, com Bruce Albert, Leandro Lima, Gisele Motta, Stella Senra e Laymert Garcia Dos Santos); *Urihi haromatima pë: curadores da floresta* (2014, com Morzaniel Tramarí Yanomami) e; *A Última floresta* (2020, com Luiz Bolognesi), vencedor do prêmio do público no Festival de Cinema de Berlim, em 2021.

Segundo Bruce Albert, a extraordinária combinação de ter vivido a infância imerso nos modos tradicionais de existência Yanomami, sua vasta experiência entre os brasileiros não indígenas e seu treinamento xamânico permitiram que Kopenawa desenvolvesse uma reflexão cosmológica original, apresentada em *A Queda do Céu*, sobre os elos entre o fetichismo de mercadorias característico das coletividades não indígenas, a destruição das florestas e as mudanças climáticas, assim como, os desdobramentos patogênicos dessas intervenções nos corpos e no mundo, com base na ontologia Yanomami. O impacto da publicação se fez notar em várias áreas das Artes, das Ciências Sociais e da Filosofia. Recebeu vários prêmios internacionais, como, o ONU Global 500, em 1988; a Ordem de Rio Branco, pelo governo brasileiro, em 1999; o Prêmio Itaú Cultural, em 2017 e; o prêmio Right Livelihood, em 2019. Em dezembro de 2020, Davi Kopenawa foi eleito membro colaborador da Academia Brasileira de Ciências.

### 1.2.2. Crítica à cultura ocidental - os napë<sup>5</sup> (brancos)

---

<sup>5</sup> Albert, em nota explicativa, descreve a utilização do termo: os brancos eram chamados de “forasteiros/inimigos *kraiwa pë*” por oposição aos *napë pë yai* (“verdadeiros forasteiros/inimigos”): os outros ameríndios. Ambas as designações se distinguiam da categoria dos *yanomae thë pë napë*, os “forasteiros/inimigos humanos”: ou seja, os inimigos yanomami *Kraiwa* vêm, provavelmente, de *karai’wa*, termo do tupi antigo que designa os brancos. É também empregado pelos vizinhos de língua caribe dos Yanomami, os *Ye’kuana* (Heinen, 1983-4, p. 4). Com o desaparecimento progressivo das etnias circundantes até o início do século xx (com exceção dos *Ye’kuana*), o termo *napë pë* (forasteiros, inimigos) acabou designando exclusivamente os brancos (Albert, 1988). Do mesmo modo, os “espíritos dos forasteiros” (*napënapëri pë*) tornaram-se “espíritos dos brancos” (Kopenawa; Albert 2015, p. 634). Outra consideração importante é a de que o termo yanomami *napë*, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de ‘inimigo’, passou a ter como referente prototípico os ‘Branco’, isto é, os membros (de qualquer cor) daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência. O Outro sem mais, o inimigo por excelência e por essência, é o ‘Branco’. Outras línguas indígenas do país conheceram deslocamentos análogos, em que palavras designando o ‘inimigo’ ou ‘estrangeiro’ — e normalmente especificadas por determinativos distinguindo as diferentes etnias indígenas (ou comunidades da mesma etnia) em posição de hostilidade/alteridade — passaram a ser usadas sem maiores especificações para designar o Branco, que passou assim a ser ‘o Inimigo’. A possibilidade de que essa sinonímia ‘Branco = Inimigo = Outro’ contraefetue uma identidade genérica “Índio” e uma sinonímia etnopolítica ‘Índio = “Parente” = Eu’ é algo explorado de modo variável, instável e, como se pode imaginar, problematicamente estratégico pelos povos indígenas, por exemplo, a reflexão irônica de Krenak, no seu livro *Encontros V.I.*, pp. 55-6 (Kopenawa; Albert, 2015, p. 12-13).

Kopenawa apresenta uma crítica contundente à cultura ocidental<sup>6</sup>, destacando sua influência negativa sobre os povos indígenas. Para esse autor, a cultura ocidental é marcada por uma série de problemas que afetam profundamente a vida dos povos indígenas e o equilíbrio dos ecossistemas<sup>7</sup>.

É importante destacar que a compreensão de alteridade (outros/napë) entre os Yanomami é relativamente complexa. Corrado destaca que:

muitas etnografias ameríndias definem a posição de alteridade a partir de um centro, o grupo local, seguindo um movimento centrífugo que, progressivamente, afasta do núcleo dos verdadeiros humanos os afins consanguinizados, os afins reais, os outros com os quais se mantêm relações de troca e guerra; aqueles com os quais não se mantêm relações ou são desconhecidos e, por fim, os não indígenas (Corrado, 2015, p. 118).

Kopenawa enfatiza a noção de que a cultura ocidental é baseada no individualismo e na busca incessante pelo lucro, em detrimento da harmonia com a natureza e das relações comunitárias. Ele afirma que,

embora os brancos se achem espertos, seu pensamento fica cravado nas coisas ruins que querem possuir e é por causa delas que roubam, insultam, combatem e, por fim, matam uns aos outros. É também por causa delas que maltratam tanto todos os que atrapalham sua ganância. É por isso que, no final, o povo realmente feroz são eles. Quando fazem guerra uns contra os outros, jogam bombas por toda parte e não hesitam em incendiar a terra e o céu (Kopenawa; Albert, 2015, p. 442).

O líder indígena critica a visão do mundo ocidental que, segundo ele, se baseia em um sistema de pensamento voltado para a dominação da natureza e a exploração desenfreada dos recursos naturais. Para o estudioso, os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento (Kopenawa; Albert, 2015, p. 64).

Kopenawa também denuncia o impacto devastador do capitalismo sobre as terras indígenas, que são constantemente invadidas por garimpeiros,

---

<sup>6</sup> Viveiros de Castro, ao prefaciá-la obra de Kopenawa destaca que os portugueses, norte-americanos, franceses e demais nacionalidades estão representados na categoria *napë*. Neste capítulo, tal terminologia diz respeito à sociedade ocidental.

<sup>7</sup> Somos representantes quaisquer desse povo bárbaro e exótico proveniente de além-mar, que espanta por sua absurda incapacidade de compreender a floresta, de perceber que “a máquina do mundo” é um ser vivo composto de incontáveis seres vivos, um superorganismo constantemente renovado pela atividade vigilante de seus guardiões invisíveis, os *Xapiri*, imagens ‘espirituais’ do mundo que são a razão suficiente e a causa eficiente daquilo que chamamos Natureza — em yanomami, *hutukara* —, na qual os humanos estamos imersos por natureza (Kopenawa; Albert, 2015, p. 13).

madeireiros e grandes empresas em busca de lucro. Ele descreve essa situação como uma forma de violência, afirmando que

os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares. Se tentassem escutar de vez em quando as palavras dos *xapiri*, seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro. Não se empenhariam tanto em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenham sobre peles de árvores derrubadas! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 445).

Com isso, Kopenawa critica a imposição da cultura ocidental sobre os povos indígenas, que são frequentemente obrigados a abandonar suas tradições e modos de vida em nome do progresso. Kopenawa argumenta que a cultura dos brancos é marcada por uma mentalidade de exploração e dominação. Essa mentalidade, baseada na busca incessante pelo lucro e pelo progresso material, leva à destruição dos ecossistemas e ao desaparecimento de culturas milenares.

Para o indígena, a cultura dos brancos é caracterizada pelo individualismo e pela falta de preocupação com o bem-estar coletivo. Ele critica a busca pelo crescimento econômico a todo custo, que coloca em risco a vida do universo. Castro, no prefácio da obra *A Queda do Céu*, ressalta que:

as invasões das terras dos Yanomami por garimpeiros — e suas consequências em termos de epidemias, estupros, assassinatos, envenenamento dos rios, esgotamento da caça, destruição das bases materiais e dos fundamentos morais da economia indígena — se sucedem com monótona frequência, seguindo a oscilação das cotações do ouro e de outros minerais preciosos no mercado mundial (Kopenawa; Albert, 2015, p. 21-22).

Além disso, Kopenawa destaca a imposição de valores e modos de vida ocidentais sobre os povos indígenas, decorrentes da perda de suas línguas, tradições e conhecimentos ancestrais. Essa imposição cultural e a falta de respeito pela diversidade levam à homogeneização, uma espécie de totalização, que ocasiona a perda da riqueza das diferenças culturais da humanidade. Esse aspecto, com linguagem diferente, conecta-se com a percepção de Levinas, pois o desejo de integração dos indígenas ao Estado nega sua alteridade.

Kopenawa enfatiza a importância de proteger e preservar as culturas indígenas, suas formas de conhecimento e sua relação harmoniosa com a natureza. Ele defende a necessidade de reconhecer a sabedoria acumulada ao

longo dos séculos pelos povos indígenas e aprender com eles. Nota-se uma crítica profunda à cultura ocidental dos brancos, evidenciando seus efeitos nocivos sobre os povos indígenas e o universo.

Segundo a cosmovisão Yanomami, o mundo é um *plenum anímico*, ou seja, um todo animado e consciente, por isso, uma verdadeira cultura e uma tecnologia eficaz consistem no estabelecimento de uma relação atenta e cuidadosa com a *natureza mítica das coisas* qualidade de que, justamente os brancos carecem por completo (Kopenawa; Albert, 2015, p.14). Esta visão contrasta com a abordagem ocidental, particularmente, a racionalidade instrumental moderna, que muitas vezes vê o mundo natural como algo a ser dominado e explorado, em vez de algo com o qual o homem tem uma relação intrínseca e íntima. Nesse sentido, uma verdadeira cultura eficaz requer a manutenção de uma relação atenta e cuidadosa com a *natureza mítica das coisas*, uma qualidade que Kopenawa lamenta que os ocidentais parecem ter perdido completamente<sup>8</sup>.

Kopenawa faz uma analogia entre a cegueira dos ocidentais e a dos maus caçadores Yanomami, que são conhecidos por serem egoístas e guardarem para si as presas que matam, fazendo com que os animais se esquivem deles. Assim como esses caçadores, os ocidentais, segundo Kopenawa, também, apesar de terem os olhos abertos, não enxergam nada<sup>9</sup> (Kopenawa; Albert, 2015, p. 474).

A crítica de Kopenawa é um apelo poderoso para que o não indígena repense sua relação com o mundo natural e considere as maneiras pelas quais a cultura, ciência e tecnologia podem estar afastando-o, em vez de o aproximar, de uma compreensão mais profunda e significativa do mundo. Destaca-se o olhar como sentido que abre profundamente a pessoa para a alteridade que está além dos humanos e chega aos não humanos, uma alteridade mais radical que atinge todos os seres da natureza. É importante avultar aqui a tradução proposta por Susin para o conceito de rosto (*visagem*)<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Expressão que consta do poema “A máquina do mundo”, de Carlos Drummond de Andrade, reproduzido na epígrafe do prefácio da obra de Kopenawa; Albert, escrito por Viveiros de Castro. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 14).

<sup>9</sup> Trata-se de uma característica ou descrição atribuída aos maus caçadores Yanomami, aqueles que costumam guardar para si as presas que matam e, por isso, os animais se furtam a eles.

<sup>10</sup> “Traduzimos em nosso texto a palavra “visage” por “Olhar”, em maiúscula, para diferenciar do verbo. Esta palavra tem a vantagem de denotar um centro em si mesmo, do qual parte a

em Levinas, pois parece possível uma aproximação com Kopenawa, especialmente, com o terceiro capítulo da obra *A Queda do Céu*, que trata do *Olhar dos xapiris*. Tais aproximações serão discutidas no quarto capítulo deste trabalho.

Buscando entender melhor a crítica de Kopenawa, destacam-se três características imputadas sobre a cultura e sociedade dos brancos. É importante sinalizar que nessa altura deste trabalho o objetivo é identificar as críticas ao contexto cultural dos brancos (ocidentais). No terceiro capítulo, serão apresentadas as ideias de Kopenawa que, segundo o entendimento do autor desta tese, sinalizam para um destaque profundo da alteridade na constituição da identidade pessoal. Por ora, apresentam-se as críticas de Kopenawa.

#### 1.2.1 Brancos: Comedores de terra

É salutar contextualizar e indicar momentos históricos de presença não-indígena que, possivelmente, fundamentam a origem do título de *comedores de terra* dado aos brancos.

A construção da BR 210, que fazia parte do Segundo Plano Nacional de Desenvolvimento para o Território Federal de Roraima (BRASIL, 1975), e que enfatizava atividades de agricultura, pecuária e mineração, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), e cujo percurso chegou próximo das comunidades Yanomami da bacia do rio Catrimani, inaugurou projetos de colonização dentro da área indígena. A partir do momento em que as obras iniciaram na região Yanomami até sua eventual paralisação – seja por falta de recursos ou, segundo algumas fontes, por ausência de justificativas econômicas ou geopolíticas robustas – a população indígena local teve um declínio acentuado. A invasão desenfreada de trabalhadores envolvidos na derrubada de florestas e a operação de maquinário pesado sem os devidos cuidados resultou em duas epidemias de

---

relação a mim. Além disso, tem caráter puramente espiritual e está ligado aos olhos que não são meus, à visão que me vê desde a altura, que para Lévinas é a dimensão desde onde o outro me visita. Parece-nos, por isso, melhor do que "face" ou "rosto" ou "semblante", que conservam maior ambiguidade enquanto é o que eu posso ver. É importante observar, nesta noção, a significação bíblica na qual Lévinas se inspira" (Susin, 1984, p. 203).

sarampo (1974 e 1976/1977), além de surtos recorrentes de gripe, malária e outras doenças, levando à extinção de algumas comunidades.

Entre 1987 e 1990, no território Yanomami se realizou uma invasão de aproximadamente 30 a 40 mil garimpeiros. Eles estabeleceram por volta de 400 garimpos e operaram cerca de cem pistas de pouso de aviões não autorizadas ao longo dos principais afluentes da margem direita do rio Branco, incluindo os rios Uraricoera-Parima, Mucajaí, Couto de Magalhães e Catrimani. Essa invasão trouxe consequências devastadoras: propagação de epidemias, conflitos intensificados, desnutrição e outros problemas de saúde, levando a um genocídio. Os impactos das agressões ao território e à vida dos Yanomami trouxeram mudanças que repercutiram diretamente sobre suas formas de organização e relacionamento, seja internamente, seja com os agentes da sociedade envolvente.

Pode-se afirmar que, após esses episódios, soma-se à concepção de *napë*<sup>11</sup>, como são definidos os não-indígenas, o título, conceito, característica ou adjetivo de *comedores de terra*.

O título *comedores de terra*, atribuído aos brancos (ocidentais), na obra *A Queda do Céu*, de Davi Kopenawa, revela uma perspectiva crítica e profunda sobre a relação dos povos indígenas com os não-indígenas e o impacto que a cultura ocidental tem sobre a natureza e as tradições milenares das comunidades indígenas.

A expressão *comedores de terra* é usada por Davi Kopenawa, líder e xamã yanomami, para descrever os brancos ocidentais que chegam às terras indígenas com suas práticas de exploração, desmatamento e extração de recursos naturais. O termo remete à ideia de que os brancos têm uma voracidade por dominar e se apropriar da natureza, consumindo-a sem se preocupar com as consequências de suas ações. Nesse sentido, o termo carrega um forte apelo pejorativo, denunciando a postura predatória da cultura ocidental. Dirigindo-se aos brancos, Kopenawa faz uma dura fala nesse sentido:

Vocês que me escutam, vocês são para nós estrangeiros que chamamos de *napë*. Eu sou filho da gente que *Omama* criou na

---

<sup>11</sup> *Napë wakari pë*, os “espíritos tatu-canastra forasteiros”, é uma expressão dos xamãs para designar as companhias mineradoras (Kopenawa; Albert, 2015, p. 663).

floresta no primeiro tempo. Eu nasci de seu esperma e de seu sangue! Como meus antepassados, tenho em mim o valor de sua imagem! É por isso que defendo a terra que ele lhes deixou! Então, prossigo: Vocês são outra gente. Vocês não dão festas *reahu*. Vocês não sabem fazer dançar os *xapiri*. Nós somos o pouco de habitantes da floresta sobreviventes das fumaças de epidemia de seus pais e avós. É por isso que quero lhes falar. Hoje, não permaneçam surdos a minhas palavras e proibam os seus de destruir nossa terra e acabar conosco também! (Kopenawa, 2015, p. 388).

Kopenawa expõe como a ganância dos não-indígenas pelo progresso material resulta na devastação das florestas, rios e terras indígenas. Ele descreve a busca incessante dos brancos por riqueza e poder, afirmando:

o pensamento desses brancos está obscurecido por seu desejo de ouro. São seres maléficos. Em nossa língua, os chamamos de *napê worêri pê*, os “espíritos queixada forasteiros”, porque não param de remexer os lamaçais, como porcos-do-mato em busca de minhocas. Por isso também os chamamos de *urihi wapo pê*, os “comedores de terra” (Kopenawa; Albert, A Queda do Céu, p. 336-337).

Essa percepção de “*comedores de terra*” se baseia na constatação de que a cultura ocidental busca se apropriar de tudo que encontra, sem considerar os limites impostos pela natureza e pelas comunidades que habitam essas áreas há séculos. Kopenawa destaca essa característica afirmando:

nós vimos os Brancos propagar suas epidemias e nos matar com suas espingardas. Os vimos destruir a floresta e os rios. Sabemos que podem ser avaros e malvados, e que seu pensamento é frequentemente mergulhado na obscuridade. Eles esqueceram que Omama os criou. Perderam as palavras de seus anciãos. Esqueceram o que eram nos primeiros tempos, quando eles também tinham uma cultura (Kopenawa; Albert, 2015, p. 251-252).

A caracterização de *comedores de terra* também pode ser entendida como uma metáfora da relação dos não-indígenas com o meio ambiente. Enquanto os indígenas preservam uma conexão profunda e respeitosa com a terra, enxergando-a como parte de sua identidade e a sustentam, os não-indígenas são vistos como aqueles que “comem” a terra, ou seja, que consomem sem se importar com as consequências para o equilíbrio ecológico e para as gerações futuras. É relevante destacar que na compreensão de temporalidade Yanomami essa forma de se “comer” a terra tem impactos não só para as gerações futuras, mas afeta, também, a ancestralidade, ou seja, afeta o passado e outros mundos possíveis que são pensados pelos indígenas como propriamente espirituais, transcendentais. Parece haver aqui uma crítica

não só à forma de conceber o tempo e a temporalidade, mas também, à espacialidade que só vê o que é físico.

Além disso, o título de *comedores de terra* também aponta para a forma como os não-indígenas ignoram a conexão diferente dos povos indígenas com a terra e a natureza. Para os Yanomami e outros povos tradicionais, a terra é sagrada, é o lar dos espíritos ancestrais e deve ser cuidada e respeitada. No entanto, os não-indígenas tratam a terra apenas como um recurso a ser explorado. Kopenawa descreve essa forma de vinculação com a terra e os ancestrais:

quando viramos espíritos, primeiro vem até nós a imagem de *Omama*, para fazer sua dança de apresentação. Em seguida vêm todos os outros *xapiri*. A imagem de *Omama* nos transmite as palavras que fazem crescer nosso pensamento. Basta escutar os cantos dos xamãs antigos para ouvir sua voz. É assim que *Omama* continua cuidando de nós e nos prevenindo contra os pensamentos obscuros dos brancos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 509).

Essa perspectiva crítica de Kopenawa alerta para a urgência de repensar as práticas em relação à natureza e aos povos indígenas, à imposição cultural por meio da totalização e a consequente perda da diversidade biológica, de paisagens e de etnias. Ele denuncia a destruição das línguas, tradições e conhecimentos ancestrais dos povos indígenas pela cultura dominante ocidental colonizadora e impositora da filosofia ocidental. Mas, sobretudo, ajuda a repensar a forma como nos constituímos como sujeitos. Kopenawa parece denunciar que os comportamentos (talvez pudéssemos acrescentar a ética), os valores, os princípios dos comedores de terra estão deslocados:

Quando os *napé* chegam, carregados com todas as suas mercadorias, podem parecer engenhosos e generosos. Mas fiquem atentos! Eles logo se tornam egoístas e ignorantes! Mostram-se impacientes e começam a nos maltratar. Se quisessem mesmo fazer amizade conosco, não se comportariam desse jeito” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 509-510).

### 1.2.2 Brancos: apaixonados pelas mercadorias

A expressão *apaixonados pelas mercadorias*, utilizada por Kopenawa, revela mais uma crítica contundente à cultura dos brancos. Baseia-se no modo como os não-indígenas valorizam e priorizam o consumo de bens materiais em detrimento das relações humanas e do equilíbrio com a natureza.

Nas palavras de Kopenawa, “as mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 413). Essa busca incessante por bens materiais é vista pelo líder Yanomami como uma forma de desequilíbrio espiritual e social, pois desvia a atenção das pessoas das coisas mais importantes da vida, como a conexão com o universo e o bem-estar coletivo.

Essa mentalidade consumista dos brancos também é apontada por Kopenawa como a causa de muitos dos problemas que mataram os indígenas, como o desmatamento, a contaminação dos rios e a perda de território. Para ele, os brancos não compreendem a importância de cuidar da terra, pois sua paixão pelas mercadorias os impede de ver além do lucro imediato.

Essa crítica está ancorada na visão do povo Yanomami, que prioriza valores diferentes da sociedade de consumo, valorizando a coletividade, a harmonia com a natureza e a transversalidade das relações. Para esse povo, a vida não se resume à aquisição de bens materiais, mas está intrinsecamente ligada a uma relação equilibrada com o ambiente e com os outros seres.

*O vãõ desejo de ignorar a morte*<sup>12</sup> está ligado, segundo Castro, “à fixação dos brancos na relação de propriedade e na forma-mercadoria. Eles são apaixonados pelas mercadorias, às quais seu pensamento permanece completamente aprisionado” (Castro, in. Kopenawa; Albert, 2015, p. 37).

É mister enfatizar que os Yanomami não só valorizam ao extremo a troca não mercantil de bens como destroem todas as posses dos falecidos. Nesse sentido, há um destaque entre os Yanomami para o valor da generosidade e uma crítica contundente à avareza dos brancos:

Assim é. As mercadorias não morrem. É, por isso, que não as juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede. Se não as déssemos, continuariam existindo após nossa morte, mofando sozinhas, largadas no chão de nossas casas. Só serviriam para causar tristeza nos que nos sobrevivem e choram nossa morte. Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldade. Já que somos mortais, achamos feio agarrar-se demais aos objetos que podemos vir a ter. Não queremos morrer grudados a eles por avareza (Kopenawa; Albert, 2015, p. 409).

---

<sup>12</sup> A morte é o fundamento, no sentido de razão, da “economia da troca simbólica” dos Yanomami. Tudo isso se acha desenvolvido no artigo seminal de Albert (1993) sobre a “crítica xamânica da economia política da natureza” veiculada no discurso de Kopenawa, crítica essa que inclui uma apreciação sarcástica do fetichismo da mercadoria próprio dos brancos (Castro, in. Kopenawa; Albert, 2015, p. 37).

Kopenawa denuncia os impactos dessa obsessão negativa por mercadorias, que alimenta a exploração desenfreada dos recursos naturais, a destruição dos ecossistemas e a desvalorização das culturas tradicionais. Ele aponta que essa busca incessante por aglutinar material leva à perda de identidade e de conexão com a terra, prejudicando a saúde dos indígenas e do planeta como um todo. No nosso entendimento, essa postura existencial ou forma-de-vida dificulta um processo de constituição da subjetividade que considere as implicações éticas de uma relação com a alteridade, pois parece, que a relação está pautada numa lógica egocêntrica ou centrada numa única perspectiva cultural de acúmulo de capital.

### 1.2.3 Brancos: sonham consigo mesmos

Kopenawa revela as diferenças fundamentais entre a concepção de sonho dos povos indígenas e dos brancos, denunciando como esses *sonham consigo mesmos*, imersos em suas ambições individuais e distantes das relações com os outros e da conexão com a natureza.

Para os Yanomami e outros povos indígenas, o sonho é uma dimensão essencial da vida, uma forma de comunicação com os espíritos ancestrais e uma fonte de conhecimento e orientação. Em suas palavras, Kopenawa afirma:

nós sonhamos desse jeito desde sempre, porque somos caçadores que cresceram na floresta. *Omama* pôs o sonho dentro de nós quando nos criou. Somos seus filhos, e por isso nossos sonhos são tão distantes e inesgotáveis (Kopenawa; Albert, 2015, 461).

O sonho é visto como uma porta de acesso ao mundo transcendente, onde os xamãs adquirem sabedoria e poder para curar, proteger e guiar sua comunidade. No entanto, para os brancos, o sonho, muitas vezes, é interpretado apenas como uma manifestação do inconsciente, sem um significado mais profundo. Kopenawa denuncia como eles se preocupam exclusivamente com seus próprios sonhos, ignorando a dimensão coletiva e espiritual que os sonhos têm para os indígenas. Ele ressalta que:

os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390).

Essa compreensão limitada do sonho pelos brancos reflete a desconexão com qualquer espécie de alteridade, priorizando a individualidade e o materialismo em detrimento da harmonia com o ambiente e das relações comunitárias. Entre os Yanomami, o sonho é entendido como uma ferramenta essencial para o equilíbrio e a sobrevivência das comunidades, uma forma de compreender as mensagens dos espíritos e agir em consonância com o mundo espiritual.

A crítica revela as consequências dessa forma de vida e de sonhar dos brancos. Kopenawa usa como metáfora o dormir sem sonhos, comparando-os a machados largados no chão de uma casa, reforçando a ideia de um vazio existencial e de uma falta de conexão com o mundo dos sonhos e da imaginação. Para Castro, esse juízo cruel ressalta a desvalorização epistêmica do sonho por parte dos brancos, o que está intimamente ligado à sua auto fascinação solipsista.

A incapacidade dos brancos de discernir a humanidade secreta dos existentes não-humanos e sua avareza "fetichista" são características que refletem a projeção narcisista do ego sobre o mundo. E ainda, a forma de contato com o espaço da exterioridade e da verdade, representado pelo sonho, fica limitada, para o não-indígena, a reflexos e simulacros obsessivos de si mesmos.

A falta de sonhos, por seu turno, entendidos aqui não apenas como experiências noturnas, mas também, como aspirações, visões e perspectivas, pode limitar a visão de mundo dos não-indígenas e restringir seu potencial criativo e transformador. A obstrução e o esfumaçamento das ideias podem resultar em um pensamento empobrecido e desconectado da realidade mais ampla, perpetuando uma visão limitada e fragmentada do mundo.

Essa crítica remete à perspectiva individualista e egocêntrica da cultura ocidental, que valoriza o eu e nega a importância da conexão com os outros. Kopenawa ressalta a falta de abertura dos não-indígenas para escutar e aprender com os sonhos e conhecimentos dos povos indígenas, bem como, a dificuldade de compreender a profundidade e o significado dos sonhos dentro das cosmovisões indígenas.

Para os Yanomami e outros povos tradicionais, os sonhos são exibidos como manifestações de sabedoria ancestral, como uma forma de acessar

informações além da realidade cotidiana. O sonhador é considerado um receptor de mensagens dos espíritos e das forças da natureza, e os sonhos têm um papel importante na tomada de decisões e na busca pelo bem-estar coletivo.

A crítica de Kopenawa sobre como os não-indígenas compreendem o sonho aponta para a necessidade de resgate da conexão com a transcendência, os outros e a natureza, valorizando a dimensão coletiva e espiritual dos sonhos, em harmonia com as tradições e saberes de outros povos. Um convite a repensar nossas perspectivas individualistas e materialistas, buscando uma compreensão mais profunda e significativa do sonho em nossas vidas, com destaque para a presença da alteridade nos sonhos. Kopenawa faz um apelo contundente aos brancos:

se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos. Talvez compreendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas o ruído de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade (Kopenawa; Albert, 2015, p. 76-77).

Castro, no prefácio da obra *A Queda do Céu*, destaca a importância de levar a sério as vozes dos povos indígenas, representadas pela voz de Davi Kopenawa, bem como de outras minorias que resistem à dissolução cultural e ao impacto devastador da modernidade ocidental. O autor ressalta que essa obrigação é especialmente relevante para os brasileiros e para os demais países do Novo Mundo, que foram constituídos a partir de processos de genocídio e escravidão.

A crítica do estudioso supracitado aponta para a necessidade de romper com os velhos sonhos de cobiça, conquista e império que têm caracterizado a história das nações do Novo Mundo. Ele ressalta que, ao longo do tempo, os povos ocidentais têm estado voltados para si mesmos, perdendo-se em um vazio existencial e um esquecimento que obscurece a compreensão de outras formas de existência e de conhecimento.

Nesse contexto, a voz dos povos indígenas, como expressada por Davi Kopenawa, emerge como um chamado à reflexão profunda sobre nossos valores, práticas e relações com o mundo. Castro enfatiza, ainda, a importância de respeitar e aprender com essas vozes, que trazem consigo uma sabedoria ancestral e uma visão de mundo profundamente enraizada na interconexão com a natureza e nas relações de reciprocidade. É um convite a questionar os paradigmas ocidentais dominantes, abrir espaço para diferentes formas de conhecimento e buscar uma relação mais equilibrada e respeitosa com o mundo e com os outros seres humanos.

### 1.3 Possíveis intersecções entre as críticas de Levinas e Kopenawa

As críticas de Emmanuel Levinas à ontologia heideggeriana e de David Kopenawa à cultura ocidental apresentam intersecções, apesar de suas perspectivas serem distintas, pois um se concentra no âmbito filosófico e outro na crítica cultural. Ambos os autores questionam a visão do mundo ocidental, destacando problemas fundamentais relacionados à compreensão do Ser e à relação com o outro.

Levinas critica a ontologia ocidental, em particular a heideggeriana, que se fundamenta no Ser como o centro da reflexão filosófica. Ele aponta que a ontologia busca capturar o Ser e reduzir o *outro* a uma forma de objetificação, negligenciando a alteridade e a singularidade do outro ser humano. Segundo Levinas, a ontologia é uma filosofia do poder, pois busca dominar o *outro* através da apropriação do Ser.

Para Levinas a ontologia pensada por Heidegger deve ser entendida dentro do contexto da longa trajetória da história da filosofia, a reflexão sobre o próprio ser e a sua análise constitui uma das fundações mais constantes e duradouras buscas da filosofia. A disciplina da ontologia exerce uma influência poderosa, orientando tanto o desenvolvimento do pensamento quanto a formulação de ações, e servindo como alicerces para uma variedade de concepções advogadas por filósofos ao longo do tempo. A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do outro ao Mesmo,

pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser.

De maneira semelhante, David Kopenawa, critica a cultura ocidental dos *brancos* por sua visão egocêntrica e individualista, destacando a avareza e fixação nas mercadorias. Ele denuncia a falta de respeito e compreensão dos brancos em relação aos povos indígenas e sua falta de abertura para outras formas de conhecimento e sabedoria.

Ambos destacam a importância da alteridade e do respeito pelo *outro*. Levinas enfatiza a ética da responsabilidade em relação ao *outro*, enquanto Kopenawa destaca a importância de ouvir e aprender com outras culturas e modos de vida<sup>13</sup>. Ambas as perspectivas rejeitam a visão individualista e a objetificação do *outro*, buscando uma abordagem mais ética e respeitosa em relação à diversidade humana.

Apesar das diferenças em suas abordagens, as críticas de Levinas e Kopenawa convergem na importância de superar o individualismo e a objetificação do *outro*. Ambos defendem a valorização da diversidade cultural e a necessidade de reconhecer a alteridade como um princípio ético fundamental para uma convivência harmoniosa entre os seres humanos.

Levinas, em sua crítica à ontologia heideggeriana, problematiza a centralidade do Ser e a maneira como a filosofia tradicional ocidental tem reduzido o *outro* ao Mesmo. Ele argumenta que a ontologia, ao submeter o ser humano à ideia e ao esquema lógico, nega a alteridade, impondo uma visão totalizante que exclui a diversidade. Em suas palavras, a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do *outro* ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser (Levinas, 2004, p. 31).

Costa assim define esta redução:

esta impessoalidade do ser que precede o ente na inteligibilidade permite reduzir, representar, objetivar e possuir o ente em “meu mundo” pelo domínio do seu ser. Esta operação ontológica constitui a liberdade do “mesmo” (obra da identificação) e aliena “o *outro*” (obra de totalização).” (Costa, 2000, p. 142).

---

<sup>13</sup> Kopenawa, criticando o modo de vida dos brancos atribuiu aos mesmos o seguinte: “finalmente, seus habitantes devem ter pensado: *Hou!* Sujamos nossa terra e nossos rios, e nossa floresta está diminuindo! É preciso proteger o pouco que nos resta dando-lhe o nome de ecologia!”. Acho que eles ficaram com medo por terem devastado tanto os lugares em que vivem. No começo, quando eu era bem jovem, nunca ouvi os brancos falarem em proteger a natureza (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480-481).

A percepção do outro ocorre de maneira similar à maneira pela qual o ego se percebe, embora não seja uma percepção original do próprio eu. O meu eu realiza alterações no outro de maneira consciente e intencional, moldando, assim, essa relação de maneira voluntária. No entanto, Levinas lança duras críticas a essa simplificação, rotulando-a como ontologismo. Ao apontar essas falhas, Levinas estabelece um ponto crucial a partir do qual é possível começar a superar essa redução. O autor oferece, portanto, um ponto de partida sólido para explorar caminhos em direção à resolução desse dilema.

Pode-se afirmar que tanto Levinas quanto Kopenawa enfatizam a necessidade de uma transformação ética que rompa com a visão totalizante e individualista da cultura ocidental. Para Levinas, essa transformação se dá pela ética da alteridade, que coloca a relação com o *outro* como fundamento da justiça e da responsabilidade. Ele propõe uma abertura ao Infinito, a transcendência da subjetividade fechada em si mesma, para acolher e reconhecer a alteridade. Para ele, a solução é criar uma nova maneira de se aproximar ou ir além do ser, e esta nova maneira é através da ética. A ética nos possibilita chegar ao *outro* sem precisar representá-lo.

Para Costa, em Levinas a ética,

além de ser exterior é “primeira”, é anterior e mais original, isto porque a ética é a relação entre entes humanos concretos e não relação entre um ente e o ser do *outro* ente. A relação ente-ente é anterior à especulação de um ente sobre o ser do *outro* ente à luz do ser (Costa, 2000, p.144).

Já Kopenawa aponta para a importância de reconhecer a interconexão entre todos os seres e de proteger a harmonia com a natureza e com os povos indígenas, buscando superar a obsessão pela aquisição de material e pela exploração desmedida dos recursos naturais e da compreensão ou cosmovisão reducionista da cultura ocidental. Nesse sentido, Kopenawa afirma:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que Omama deu a nossos ancestrais. Os xapiri defendem a floresta desde que ela existe (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480).

Nesse sentido, as críticas de Levinas e Kopenawa dialogam ao apontar para a necessidade de uma Ética que coloca a alteridade e a interconexão como central nas relações com os outros seres humanos e com a natureza. A princípio, parece que em Levinas a ideia da natureza como possível alteridade não está evidente<sup>14</sup>, contudo ambos chamam a atenção para a importância de superar a visão reducionista e totalizante do paradigma ocidental e de reconhecer a diversidade, a reciprocidade e a responsabilidade. Essa temática está aprofundada no quarto capítulo desta tese, na medida em que analisa as convergências e divergências entre esses dois pensadores.

As aproximações entre a crítica de Levinas à ontologia heideggeriana e a crítica de David Kopenawa à cultura ocidental evidenciam a necessidade de uma reflexão profunda sobre nossas concepções, práticas e valores, buscando uma transformação ética que promova a valorização da alteridade, a harmonia com a natureza e a construção de relações mais justas e equilibradas. Essas críticas nos convidam a repensar nosso papel no mundo e abrir espaço para a diversidade e para a escuta atenta do outro. As aproximações entre as críticas de Levinas à ontologia heideggeriana e de David Kopenawa à cultura ocidental demonstram uma preocupação compartilhada com a superação do egocentrismo e a valorização da alteridade na constituição da identidade pessoal (subjetividade), como princípio ético.

Este capítulo buscou traçar as linhas paralelas e os pontos de interseção entre as críticas de Emmanuel Levinas à ontologia heideggeriana e de David Kopenawa à cultura ocidental, revelando como ambas as perspectivas, embora distintas em sua origem e foco, convergem na importância da alteridade e na crítica ao egocentrismo e à objetificação do *outro*. Levinas, com sua filosofia ética, desafia a centralidade do Ser na tradição filosófica ocidental, propondo

---

<sup>14</sup> Apesar da tônica dada por Levinas de que a alteridade ética é fruto do encontro com um ser humano (no sentido ocidental da palavra), o encontro com Bobby, um cachorro que se juntou ao seu grupo de prisioneiros no campo de concentração nazista foi narrado como alteridade real. Em *Nom d'un chien ou le droit naturel*, publicado pela primeira vez em 1975 no livro *Difficile Liberté*, Levinas conta que, enquanto os homens livres, que lhes davam trabalho ou ordens ou mesmo que lhes sorriam, lhes despojavam de sua pobre humanidade (apesar de seu vocabulário, para os outros homens, eles eram seres sem linguagem, sub-humanos, que não faziam mais parte do mundo), Bobby lhes devolvia esta humanidade ao esperá-los retornar do trabalho pulando e latindo alegremente. “Nós éramos criaturas condenadas ou contaminados portadores de germes. E o cachorrinho nos acolhia, na entrada do campo, latindo alegremente e saltando amigavelmente ao nosso redor” (Poiré, 2007, p. 76).

uma ética da alteridade que coloca a responsabilidade pelo *outro* no coração da subjetividade. Kopenawa, por sua vez, nos oferece uma visão crítica da cultura ocidental a partir da sabedoria e da perspectiva dos Yanomami, enfatizando a interconexão de todos os seres e a necessidade de uma relação harmoniosa com a natureza.

Ambos os autores proporcionam elementos para repensar nossas relações não apenas com os seres humanos, mas também com o mundo ao nosso redor, propondo uma ética que reconhece a alteridade como central para a constituição da subjetividade e como princípio para uma convivência mais justa e equilibrada. Esta convergência entre Levinas e Kopenawa aponta para a necessidade urgente de uma transformação ética na cultura ocidental, que supere a visão reducionista e totalizante do paradigma predominante, abrindo espaço para a diversidade, a reciprocidade e a responsabilidade.

O diálogo entre Levinas e Kopenawa, portanto, não é apenas um exercício acadêmico, mas uma chamada à ação para repensar as práticas, os valores e o próprio fundamento da relação humana com o *outro* e com o mundo.

O próximo capítulo buscará aprofundar o entendimento do papel da alteridade na constituição da subjetividade e explorar as implicações éticas dessa relação, continuando a construir sobre as bases estabelecidas aqui, na esperança de contribuir para uma visão de mundo mais inclusiva, respeitosa e sustentável.

## **CAPÍTULO II**

### **2 ALTERIDADE EM LEVINAS**

A ideia de alteridade em Emmanuel Levinas é um marco em sua abordagem ética e filosófica. Para o filósofo, a alteridade é o ponto de partida para a elaboração de uma ética autônoma, fundada na experiência relacional com o outro, através de sua presença e impacto na subjetividade. Esse pensamento contraria os princípios ontológicos e metafísicos da filosofia ocidental, que, segundo Levinas, negligenciam a figura do outro e, portanto, a alteridade. Levinas denomina de alteridade a relação com o outro na medida em que esse não é passível de intelecção e compreensão. É o que do outro escapa ao sistema englobante da razão e, portanto, está fora da totalidade.

Levinas estabelece que a ética não deve ser compreendida como uma entidade conceitual, abstrata ou objetiva. Pelo contrário, a ética é uma dinâmica interpessoal e interpelativa, enfocada no encontro com o outro. A relação com o outro não anula a separação individual, mas a afirma. Ele

argumenta que a alteridade do outro não resulta da sua identidade, mas a constitui: o *outro* é outrem.

a alteridade, a heterogeneidade radical do *outro*, só é possível se o *outro* é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu. (Levinas, 1980, p. 24).

De acordo com Levinas, a alteridade permite uma relação interpessoal genuína na qual a comunhão se efetiva no respeito pela alteridade do outro com sua própria identidade. Nesse sentido, propõe um novo humanismo baseado em uma ética relacional, que reconhece a alteridade e a transcendência do outro. Ele postula que a ética da alteridade se concretiza não através de ações, mas através do reconhecimento e resposta à interpelação do outro. Grzibowski, destaca que:

a alteridade nunca é englobada em um conceito, nunca termina em número ou cifras, mas está fora da objetivação, está fora dos meus alcances e poderes. O outro permanece infinitamente transcendente, infinitamente estrangeiro, mas seu rosto, onde produz sua epifania e que me chama, rompe com o mundo. Romper no sentido da natureza tentadora de dominar o outro, colocando-o numa ordem lógica (...), a linguagem ética será um fator importante para a filosofia (Grzibowski, 2010, p. 81).

Nessa perspectiva, a ética Levinasiana é uma alternativa à ontologia tradicional que, segundo ele, é uma filosofia da injustiça, já que ela não questiona o mesmo e tende a subjugar a alteridade. Ele coloca as razões da razão ser o que é para a filosofia ocidental:

o fato é que a filosofia que nos é transmitida – e que, apesar de sua origem na Grécia, é a “sabedoria das nações”, pois há uma conveniência entre a inteligibilidade do cosmo onde pousam seres sólidos e manipuláveis e o bom-senso prático dos homens que têm necessidades a serem satisfeitas – faz remontar toda significância – toda racionalidade ao ser, à “gesta” de ser conduzida pelos seres enquanto se afirmam seres, ao ser enquanto se afirma ser, ao ser enquanto ser (Levinas, 2008, p.154).

Uma epistemologia ancorada na ontologia é uma epistemologia da mesmidade que esclarece, ilumina, põe sua luz sobre, interpreta de sua maneira e para si mesmo o outro. Não sobra nenhum espaço onde o outro

possa mostrar-se, onde ele possa ser ele mesmo ou desde onde possa germinar o enigma<sup>15</sup> que é e o envolve.

Portanto, a ideia de alteridade em Levinas é crucial para sua filosofia ética. O outro, em sua total alteridade, é a fonte e o destino de qualquer ética genuína, guardando respeito, reconhecimento e responsabilidade no encontro interpessoal. Através dessa lente, Levinas propõe um novo humanismo que se baseia no respeito e no reconhecimento da alteridade, transcendendo, assim, a perspectiva ontológica e egocêntrica da filosofia ocidental. Afirma que:

a crise da filosofia que nos é transmitida não pode ser dita senão na sua incapacidade de responder a seus próprios critérios de sentido. Derivaria da impossibilidade em que esta filosofia se encontra de manter o acordo do conhecimento consigo mesmo. A crise seria um esfacelamento interior do sentido situado no conhecimento e exprimindo a identidade ou o repouso do ser. (Levinas, 2008, p. 157).

A crise dessa filosofia somente vai ser superada pela ética, pela alteridade, pela exterioridade, ou seja,

quando a questão do outro converte-se em responsabilidade para com outrem, e o temor de Deus – estranho tanto ao pavor ante o sagrado quanto à angústia diante da morte – em temor para com o próximo e sua morte (Levinas, 2008, p. 164).

Logo, a crise filosófica é a dificuldade ou a impossibilidade que ela tem de conhecer o outro e de reconhecer a si mesma.

## 2.1 Alteridade: abertura metafísica para a relação

A alteridade, apresentada como condição primordial de possibilidade para a subjetividade, ocupa uma posição central na filosofia de Emmanuel Levinas. Em sua perspectiva, esse conceito é o fulcro a partir do qual se inspirou a ética, que não é vista como um mapeamento conceitual, mas um encontro relacional com o outro, o qual, para Levinas, permanece infinitamente transcendente e estrangeiro, sempre fora do alcance da objetivação, o que

---

<sup>15</sup> A compreensão de Susin sobre o pensamento de Levinas a respeito do enigma e do mistério destaca uma clara diferenciação entre os dois conceitos. Para Levinas, o enigma é um modo de transcendência que desarticula e inquieta o mundo do Mesmo, separando o Infinito da fenomenalidade. O enigma consiste no Infinito significando enigmaticamente no finito, uma presença simultaneamente imensa e discreta, humilde e rejeitável. Conforme Susin, "Levinas evita cuidadosamente a palavra mistério depois de Totalidade e Infinito, pois permanece mistério em relação com o ser, como o feminino, a morte. O enigma, ao contrário, incumbe sem violência, obriga sem dobrar à vontade" (Susin, 1984, p. 245-246).

estabelece uma relação de infinitude com a subjetividade (Grzibowski, 2010, p. 81). Em *Totalidade e Infinito*, Levinas trata do primado da ética, isto é, da relação de homem a homem – significação, ensino e justiça na qual se apoia todas as outras (Levinas, 1980, p. 65). Nesse sentido destaca ainda:

a alteridade, a heterogeneidade radical do outro, só é possível se o outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu. (Levinas, 1980, p. 18).

Na concepção Levinasiana, a subjetividade não é compreendida como uma construção autônoma, mas é precipitada a partir do encontro com o outro. Conseqüentemente, a ética emerge não como um edifício autossuficiente, mas como um fenômeno relacional. Para ele, “o único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro” (Levinas, 2004, p. 149-150).

A ética Levinasiana é, especialmente, enfatizada na forma como contrasta os rostos daqueles que não têm sua autoridade autenticamente respeitada e valorizada. Para Levinas, o rosto é um local de manifestação - uma epifania - onde o outro rompe o mundo e nos chama à responsabilidade. Essa manifestação é fundamentalmente interpelativa e não depende de conceitualizações abstratas: “o outro, por sua manifestação, nos convoca a uma ética de cuidado, acolhimento e responsabilidade” (Levinas, 1980, p. 65).

O rosto do outro transcende a concepção usual do que constituiria o mesmo. Não se limita meramente a uma localização específica no corpo, mas simboliza um olhar que pode emergir em outras partes que não o rosto, distantes do rosto em si. A fisionomia do outro ultrapassa a percepção visual e, contudo, não se trata de uma mera analogia. Levinas distingue entre face e rosto; face é o que se nos dá à visão, rosto é o que nos interpela no *outro*; face é a exterioridade que visualizamos, rosto é a epifania que se nos manifesta no outro; face é o que conseguimos identificar, o rosto sempre transcende nossa compreensão do outro; a face é capturada pela visão e transformada em identificação fechada, o rosto nos transcende na incompreensão infinita do *outro*; a face se esgota na imagem do outro; o rosto é inapreensível na revelação da diferença e infinitude do outro. A manifestação do rosto ocorre

quando ele deliberadamente evita ser encapsulado como conteúdo, evitando, assim, ser compreendido em sua totalidade. Caso o rosto fosse apenas uma visão superficial, estaria sujeito a ser englobado dentro de uma interpretação, permitindo-nos exercer domínio sobre ele e enquadrá-lo em nossa compreensão, transformando-o em um objeto a ser manipulado. Para Levinas, “o rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão” (Levinas, 1980, p. 176).

O conceito de rosto é traduzido por Susin como Olhar, substantivo. O termo olhar sinaliza para a profundidade espiritual e a transcendência da relação com o outro. O olhar denota um centro em si mesmo, de onde parte a relação com o eu, e se mantém como uma epifania que vai além dos fenômenos visíveis e materiais. Ele brilha desde além, irradiando sua própria luz e iluminando o eu sob a sinceridade de sua luz, apresentando-se sem formas definidas, contextos ou referências, tornando-se inatingível pela arte ou pela percepção convencional. A relação com o olhar é marcada pela nudez e imediatez, desprovida de vestimenta econômica, cultural ou conceitual, expondo-se à concupiscência e à violência, refletindo sinceridade e retidão que desafiam a percepção ordinária e as estruturas ontológicas do mundo.

Susin destaca que o olhar transcende os limites do fenômeno e do mundo fenomênico. Ele altera a imanência sem se fixar nos horizontes do mundo, mantendo-se como uma abertura à transcendência que não anula sua própria transcendência. O olhar é uma visitação que penetra sem mediações e, no entanto, permanece absolutamente exterior ao mundo, como um estranho não-mundo no mundo. Esta escolha de tradução é justificada pela capacidade do termo olhar de significar um centro em si mesmo, ligado aos olhos que não são meus e à visão que me vê desde a altura, uma dimensão importante na filosofia de Levinas. Para Susin, esta terminologia evita a ambiguidade dos termos "face", "rosto" ou "semblante", que se referem ao que se pode ver, e ressalta a significação bíblica na qual Levinas se inspira. Destaca ainda que:

a face que é animada por um olhar não é fachada, deste modo, o olhar não é nem apreensível e nem representável não só pelo pensamento e pelo conceito, mas também pela arte: esta não vai além da imagem, da imitação ou da recitação, e constitui máscaras (Susin, 1984, p. 201).

E o rosto desafia a vontade de poder porque leva a uma relação sem paralelo com o poder. O poder como último apelo pode matar o rosto, mas não pode compreender o rosto, não pode entender a totalidade deste rosto. O assassino pode matar o dado sensível do rosto, mas não pode matar o rosto, pois esse extrapola o mundo sensível. Este rosto que extrapola o mundo sensível nos conduz ao Infinito, que além de não ser capturado pela morte não pode também ser abrangido pelo tempo. Levinas chama a atenção, em *De Outro Modo Que Ser*, “que isso não se trata de um dever (*sollen*) que ordena a perseguição de um ideal até o Infinito. A infinidade do Infinito vive a contrapelo” (Levinas, 1997, p. 87)<sup>16</sup>.

O rosto também não força com seu poder, não tolhe a liberdade, mas convida nossa liberdade a seguir em direção à responsabilidade, o rosto do *outro* faz nascer a responsabilidade. Ele que mostra e se mostra Infinito e modifica a noção de temporalidade, de morte e de liberdade. Matar o rosto sensível não é subjugar o rosto. Matar o rosto sensível é abdicar o entendimento do rosto. Segundo Levinas, “o assassino exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível” (Levinas, 1980, p.177).

Nesta perspectiva, a alteridade, apresentada pelo rosto, é vista como a característica fundamental que permite a formação de uma relação ética. Ela nos convida a superar uma filosofia de poder, que tem sido central na tradição metafísica ocidental, e a entrar em um espaço de abertura para o outro, onde a responsabilidade, o cuidado e a justiça prevalecem. Levinas destaca que:

o inter-humano está também na providência de uns em socorro com os outros, antes que a alteridade prestigiosa de outrem venha banalizar-se ou ofuscar-se num simples intercâmbio de bons comportamentos que se terão como ‘comércio interpessoal’ nos costumes (...). É na perspectiva inter-humana de minha responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo e socorro gratuito, é na assimetria da relação de um ao outro (Levinas, 2004, p. 141-142).

A centralidade do outro na ética Levinasiana, porém, não implica em uma anulação da subjetividade. Ao contrário, o outro é uma condição de possibilidade para a subjetividade. Susin destaca que “o outro, não é o que eu

---

<sup>16</sup> “no se trata de un *sollen* (deber) ordenando la persecución de un ideal hasta el Infinito. La infinitud del Infinito vive a contrapelo” (Levinas, 1997, p. 87).

sou: não é um *alter. ego*, mas é um *álder do ego*. Sua originalidade não estará na sua subjetividade e na interioridade, mas na alteridade como tal” (Susin, 1984, p. 199).

Portanto, o outro, na visão Levinasiana, não é um elemento secundário, mas a condição de possibilidade para a constituição da subjetividade. Essa ideia abre espaço para uma nova compreensão da ética, que valoriza a responsabilidade para com o outro e que vê a alteridade como um elemento central e fundante.

### 2.1.1 A subjetividade se constitui através da relação.

Para Levinas, a subjetividade não é uma entidade autocontida, originada de um eu isolado, mas surge do encontro com o outro. A relação com o outro precede a constituição da subjetividade e, conseqüentemente, é a própria base da subjetividade. Nesse sentido, “a relação com outrem não anula a separação (...) A alteridade do outro, aqui, não resulta da sua identidade, mas a constitui: o *outro* é outrem” (Levinas, 1980, p. 229).

Esta criação revolucionária contrapõe-se à tradição filosófica que afirma que a subjetividade é autônoma e fundamentada em si mesma. Para Levinas, a subjetividade emerge do relacionamento com o outro, o que sugere que a subjetividade é, na verdade, o resultado das relações. É na experiência com o outro que o eu se descobre, se reconhece e se constitui. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas defende a subjetividade:

este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia do Infinito. (Levinas, 1980, p. 8).

A primazia da relação na constituição da subjetividade, contudo, não implica numa subordinação passiva do sujeito ao outro, não implica na utilização da totalidade para que surja a subjetividade. Ao invés disso, Levinas argumenta que o eu é convocado à responsabilidade pelo outro, um chamado que desafia o eu a responder.

Levinas, para romper com essa totalidade, na formação da subjetividade, postula a escatologia, que vai além da interpretação totalitária da história. A escatologia:

é relação com um excedente sempre exterior à totalidade, como se a totalidade objetiva não preenchesse a verdadeira medida do ser, como se um outro conceito – o conceito de Infinito – devesse exprimir essa transcendência em relação à totalidade, não-englobável numa totalidade e tão original como a totalidade. (Levinas, 1980, p. 11).

Dessa forma, a subjetividade não pode ser vista como uma entidade pré-estabelecida, fundamentada nas relações com o outro, mas como um processo contínuo de constituição que se dá no âmbito da alteridade.

A subjetividade é o produto do entrelaçamento da subjetividade do eu com a alteridade do *outro*. É, portanto, um fenômeno relacional que se transformou na responsabilidade ética para com o outro. Assim, a subjetividade não pode ser entendida partindo da introspecção como entendida pela psicologia, mas ela surge a partir da relação com o outro, único e singular. A subjetividade não é o eu que se descobre e se realiza, mas o reconhecimento do outro enquanto singularidade e unicidade. O sujeito descobre sua subjetividade como uma experiência ética quando rompe com sua perspectiva interpretativa totalitária (Levinas, 1980, p. 161).

Salienta-se, ainda, que a subjetividade não é o isolamento no autoconhecimento, mas um encontro com o outro em que surge uma responsabilidade ética sobre esse outro. Isso nos conduz a uma nova compreensão da subjetividade, não como uma entidade autossuficiente e auto originada, mas como um fenômeno emergente, relacional e responsivo que se constitui e se reconstitui na interação com a alteridade. Para Levinas, “a razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao outro, mantém um monólogo” (Levinas, 1980, p. 53).

Tal perspectiva transforma, não apenas a nossa compreensão da subjetividade, mas também as possibilidades éticas e políticas que emanam dela.

### 2.1.2 O outro me precede e me constitui na minha subjetividade

A proposta de Levinas contrapõe a visão moderna de subjetividade, estabelecida como uma entidade autônoma, autocriada, independente da relação com o outro. Essa visão mostra um viés totalitário que sustenta a subjetividade, pois esta totalidade exige que um ser livre possa dominar outro ser livre. Pelo contrário, para Levinas, a subjetividade é uma entidade que é constitutivamente dependente do outro, sendo este um fundamento essencial na constituição da subjetividade. Para o autor,

a subjetividade é o *outro* em Si, segundo um modo que também difere da presença dos interlocutores, lado a lado, num diálogo em que estão em paz e de acordo um com o outro. O *outro* no Eu da subjetividade é a inquietação do Eu inquietado pelo *outro*. Nem a correlação da intencionalidade nem mesmo a do diálogo atestam a essência na sua reciprocidade essencial. (Levinas, 1997, p. 112).

Levinas afirma que “o outro me precede no mundo. Sua alteridade se faz presente como um convite ou chamado que abre a minha subjetividade e me convida a me responsabilizar pelo outro” (Levinas, 1980, p. 230). Dessa maneira, é no encontro com o outro que a subjetividade se forma, ao passo que o outro desestabiliza o eu e o chama à responsabilidade.

O sofrimento do outro nos toca em sua totalidade material. Parece que há um dever intrínseco em relação ao outro, que se estende até às necessidades básicas de alimentação e hidratação. E rejeitar o outro parece equivalente a rejeitar o divino. Talvez essa santidade seja, em sua essência, o cerne do problema social. Questões sobre alimentação e bebida, quando relacionadas ao próximo, ganham um caráter sagrado. O que se destaca é o entendimento de uma responsabilidade que vem antes da ideia de um ato condenável. Um sentimento de culpa, mesmo sem transgressão! É como se eu tivesse um vínculo com o outro antes mesmo de nossa familiaridade, em uma época que nunca existiu. Essa ideia de responsabilidade sem a presença de culpa é crucial. Nesse sentido, Levinas destaca:

lembre-se, eu cito isso com frequência, do capítulo xxv versículos 41-46 de Mateus, lembre-se desse diálogo: Vós me enxotastes, vós me perseguistes. - Quando foi que te enxotamos, quando foi que te perseguimos? - Mas quando recusastes a dar de comer ao pobre, quando enxotastes o pobre, quando vos mostrastes indiferente a seu respeito! (Levinas, in Poirié, 2008, p. 90)

Isso não significa, entretanto, que o eu é meramente um reflexo ou uma extensão do outro. Pelo contrário, a relação com o outro é uma relação de

alteridade, uma relação que mantém a diferença e a distância entre ambos. Para Levinas, “a subjetividade é uma relação com o outro que mantém a alteridade do outro” (Levinas, 1980, p. 230). Nesse sentido, a subjetividade é marcada por uma dualidade intrínseca: ela é, ao mesmo tempo, uma expressão do eu e uma resposta ao outro.

A ideia de que o *outro* me precede e me constitui na minha subjetividade<sup>17</sup> aponta para uma compreensão da subjetividade como um processo dialógico e relacional. Isso implica em uma ruptura com a visão tradicional de subjetividade como uma entidade estática e clínica. Ao contrário, a subjetividade é vista como um processo dinâmico e interativo, que se desenrola na relação com o outro. A subjetividade desse indivíduo é fundamentada na ideia do Infinito, no acolhimento ao outro de forma hospitaleira, que não quer dizer nem conhecimento, nem desvelamento do outro. Levinas radicaliza a ideia de precedência ao tratar da morte do outro:

se pensamos nisto até o extremo, pode-se dizer que eu sou responsável pela morte de outrem. Eu não posso deixar outrem sozinho em sua morte, mesmo se não posso suprimir a morte (...) O "Não matarás" não significa somente a interdição de enfiar uma faca no peito do próximo. Um pouco disso. Mas tantas maneiras de ser comportam uma forma de esmagar outrem. (Levinas, in. Poiré, 2008, p. 91).

Essa visão da subjetividade tem inspiração para a ética e a política. Se a subjetividade é resolvida na relação com o outro, então a responsabilidade pelo outro torna-se um imperativo ético fundamental. Assim, a ética da alteridade é um compromisso fundamental da subjetividade, um compromisso que molda o modo como nos relacionamos com o outro e com o mundo.

### 2.1.3 A dimensão de *refém* e *substituição* na relação com o outro.

O conceito de refém em Levinas não implica uma escolha ou um acordo mútuo, mas uma imposição unilateral na qual o eu é eticamente obrigado a responder ao *outro* sem qualquer possibilidade de fuga. Essa responsabilidade ética surge antes de qualquer consideração de liberdade pessoal ou de reconhecimento da própria capacidade de agir. O outro se impõe de tal

---

<sup>17</sup> La relación con el otro precede a la auto-afección de la certeza, a la que siempre se intenta referir la comunicación (Levinas, 1997, p. 322).

maneira que o eu não pode deixar de ser afetado por suas necessidades e demandas, tornando-se responsável de uma forma profundamente pessoal e intransferível.

Ser refém, nesse contexto, é estar eticamente vinculado ao outro de uma maneira que transcende a compreensão racional e ontológica. O eu é convocado a sofrer pelo outro e a expiar pecados que não cometeu, numa relação de substituição que desafia as noções convencionais de identidade e reciprocidade. Essa relação com o outro é descrita como uma *ruptura diacrônica* com a temporalidade própria do eu, introduzindo uma temporalidade outra, que não pode ser sincronizada com a vida cotidiana do eu (Ramos, in. Levinas, 1997, p. 47).

Essa experiência de ser refém não é apenas um ato de compaixão ou caridade, mas uma condição fundamental da existência ética, onde o eu é irrevogavelmente transformado pelo encontro com o outro. O desgarramento do eu e a conseqüente compaixão e amor que surgem desse encontro são apresentados como fundamentos de uma consciência que é constantemente alimentada pela presença inesquecível do outro.

Nessa substituição, o eu se torna refém da alteridade do outro, uma vez que se coloca em uma posição de entrega, de doação incondicional e sem exigir reciprocidade. Segundo Levinas,

retornar a outrem é despertar, despertar à proximidade, que é responsabilidade para com o próximo, a ponto de substituir-se a ele. Mostramos alhures a substituição a outrem no seio dessa responsabilidade e, por aí, a desnucleação do sujeito transcendental, a transcendência da bondade, nobreza do suportar puro, ipseidade de pura eleição. Amor sem Eros. A transcendência é ética, e a subjetividade – que enfim não é o “eu penso” (que ela é de início), que não é a unidade da “apercepção transcendental” – é, à guisa de responsabilidade por outrem, sujeição a ele. (Levinas, 2004, p. 101-102)

Essa substituição implica em ceder o lugar ao outro, reconhecendo sua singularidade e sua admiração como um ser humano. O eu deixa de se preocupar apenas consigo mesmo e passa a agir em prol do outro, sem buscar

o retorno para si<sup>18</sup>. Ramos, na introdução à edição espanhola *De Outro Modo Que Ser*, destaca a relação entre a ideia de substituição e refém:

talvez a categoria mais radical aqui seja a da substituição, que é fundamental na obra de Levinas; o outro é "atribuído" a mim e obriga-me, sem escapatória, a colocar-me no seu lugar, não para o substituir, mas para sofrer por ele, para ser seu refém e expiar os seus pecados que não cometi nem escolhi redimir (Ramos, in. Levinas, 1997, p. 47).

Podemos romper a totalidade e nos colocarmos frente ao outro em uma relação ética, através, também, da liberdade, que mantém relação com a exterioridade. A liberdade não é a negação do outro, mas o acolhimento e o respeito ao rosto do *outro*. Para Levinas o rosto (*visage*):

não é da ordem do visto, não é um objeto, é aquilo cujo aparecer conserva uma exterioridade que é também um chamado - ou um imperativo dado à sua responsabilidade. Encontrar um rosto é, de pronto, ouvir um pedido e uma ordem. Eu defini o rosto precisamente por esses traços: para além da visão ou confundidos com a visão do rosto. Pode-se dizer uma vez mais: o rosto, por trás da feição que ele se dá, é como exposição de um ser à sua morte, o sem defesa, a nudez e a miséria de outrem. Ele é também o mandamento de tomar a si, a seu cargo, outrem, de não o deixar só; você ouve a palavra de Deus. (...) O rosto se oferece à tua misericórdia e à tua obrigação. (Poirié, 2008. p. 85).

A justificativa da liberdade é movimento e vida, é uma exigência infinita em que sou constantemente julgado pela relação com o outro. Conforme Levinas, “a relação pessoal está no rigor da justiça que me julga, e não no amor que me desculpa” (Levinas, 1980, p. 284). Na minha infinita relação frente a frente com o outro nasce uma infinita responsabilidade, e nessa responsabilidade nasce a ética, que traça as bases da minha exterioridade. A ética para Levinas, é assim também a base da filosofia.

A bondade é também outro elemento que pode nos dar uma significação sem contexto e, através dela, o eu foge do ser para-a-morte, e se torna um ser para o outro. Na bondade eu tenho hospitalidade e amizade pelo outro, ele não é a minha negação, nem dele tenho alergia. Essa minha bondade que vai em direção ao outro se transforma em pluralidade, e o que possibilita a junção da pluralidade é a paz. Para Levinas, “a paz deve ser a minha paz, numa relação

---

<sup>18</sup> Levinas é contundente ao destacar: “toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido del sí mismo, del se, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose” (Levinas, 1997, p. 86).

que parte de um eu e vai para o outro, no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo” (Levinas, 1980, p. 286).

Os conceitos de liberdade e bondade reforçam a noção de referência e substituição que é fundamental para entender a ética levinasiana, que é baseada na responsabilidade incondicional pelo outro. O eu não pode se isentar de sua responsabilidade diante da vulnerabilidade do outro e não pode se eximir da substituição.

Como afirma Levinas, a responsabilidade vai além das dimensões e características de uma escolha. Ela surge da interpelação primeira que emana da relação e, por isso, é uma obrigação que emerge do encontro com o rosto do outro, do apelo silencioso que o outro nos faz para que assumamos a responsabilidade por ele. A responsabilidade, antes de ser uma escolha arbitrária, deriva da abertura metafísica ao outro que me interpela na relação antes de eu poder decidir. Por isso, “a responsabilidade antecede a liberdade, interpela toda liberdade. Há um senso de ser eleito ou escolhido, mesmo sem fazer essa escolha, eleito sem assumir a eleição” (Levinas, 1997, p. 184).

Esta passividade, ou falta de ação, é diferente de qualquer passividade que se possa entender em termos causais ou relacionados à liberdade. Existe uma estabilidade inerente, anterior e mais primitiva do que qualquer escolha consciente que possamos fazer. O verdadeiro valor da retenção é tal que pode contrabalançar a natureza, às vezes, violenta da escolha. Essa segurança preexistente sugere que o *bem* sempre foi a única escolha verdadeira e definitiva. Quando escolhido sem fazer essa escolha, encontra-se em um estado de extrema passividade, mais do que qualquer forma de sofrimento ou responsabilidade. Este estado de passividade e responsabilidade não tem início na consciência; na verdade, ele existe antes da consciência. Tal estado é marcado pela imposição primordial do Bem, algo anterior a qualquer presente ou início. Esta condição temporal particular impede que um indivíduo se perceba ou se identifique como uma entidade consistente ou substancial. Há uma singularidade nesse estado que não se enquadra na ideia tradicional de identidade. Essa falta de identidade se manifesta de uma maneira que ultrapassa a consciência e, ao fazer isso, já implica uma substituição. Para sintetizar tal ideia, Levinas afirma, que se trata de uma “unicidade sem

identidade; uma não-identidade além da consciência que, como tal, é em si e para si, porque já é uma substituição pelo outro” (Levinas, 1997, p. 185).

O papel do refém na relação com o outro é o de reconhecer a sua própria finitude ao mesmo tempo em que se abre para a alteridade do outro, que é transcendente. É um ato de reconhecimento de que não estamos no controle absoluto de nossas vidas e que dependemos uns dos outros. O refém se coloca na posição de vulnerabilidade, de entrega ao outro, e essa entrega é o que possibilita uma relação ética. Através da substituição e da entrega, o eu se torna responsável pelo outro, assumindo a tarefa de cuidar, proteger e respeitar o outro como um ser único e irrepetível. Levinas enfatiza que a responsabilidade pelo outro é uma responsabilidade sem escolha, como se a liberdade e o poder do eu fossem comprometidos por um substituído. A substituição nos despoja de nossa onipotência e nos coloca diante do imperativo ético de cuidar do outro.

A compreensão da responsabilidade pelo outro na filosofia de Levinas envolve o reconhecimento da condição de referência e a prática da substituição. O eu se torna responsável pelo outro ao se colocar em seu lugar, reconhecendo sua vulnerabilidade e singularidade. Essa substituição é o cerne da ética Levinasiana, que nos convoca a agir em prol do outro, transcendendo o eu em direção ao Infinito do outro.

#### 2.1.4 A vulnerabilidade como condição humana e base para a relação ética

Emmanuel Levinas destaca, em sua filosofia, a *vulnerabilidade* como uma condição humana fundamental, uma abertura inescapável para o outro que torna possível a relação ética. Esta vulnerabilidade, para o autor, não é apenas uma característica passiva ou uma deficiência, mas é constitutiva de nossa humanidade e da possibilidade de uma resposta ética ao outro. Trata-se de afirmar que a subjetividade<sup>19</sup> é *vulnerabilidade* e sensibilidade (Levinas, 1997, p. 179), é a expressão do outro (Levinas, 1997, p. 221).

Para ele *vulnerabilidade* é:

---

<sup>19</sup> É importante destacar que tal reflexão se dá fora da esfera da ontologia. Levinas deixa claro que “la exposición a la afección, la vulnerabilidad sin duda no tiene la significación de reflejar el ser” (Levinas, 1997, p. 195).

exposição ao ultraje, à ferida — passividade mais passiva que toda a paciência, passividade do acusativo, traumatismo da acusação sofrida por - um refém até à perseguição, ato de pôr em causa, no refém, da identidade que se substitui aos outros: Si — defecção ou derrota da identidade do Eu. Eis a sensibilidade, levada até ao limite. Assim, a sensibilidade como a subjetividade do sujeito. Substituição ao outro — um no lugar de outro — expiação. (Levinas, 2011, p. 36).

Em *Entre Nós*, Levinas explora ainda mais essa ideia, afirmando que “a vulnerabilidade é a característica essencial da condição humana” (Levinas, 2004, p. 87). Ele insiste que a *vulnerabilidade* não é uma falta ou uma falha, mas uma abertura para o outro, uma possibilidade de resposta. A *vulnerabilidade*, para esse estudioso, é a condição<sup>20</sup> para a responsabilidade pelo outro, e é na vulnerabilidade que encontramos a possibilidade da ética. Em *De Outro Modo Que Ser*, Levinas acentua essa condição vulnerável do humano na relação com o outro a partir da corporeidade:

sob a espécie da corporeidade, cujos movimentos são a fadiga e cuja duração é o envelhecimento, é onde a passividade da significação, do um-para-o-outro, não é um ato, mas paciência, isto é, sensibilidade ou iminência da dor (...) unem-se os traços que foram enumerados: para o outro, apesar de si, a partir de si; a dor do trabalho na paciência do envelhecimento, no dever de dar ao outro até o pão da própria boca e o manto das próprias costas. Passividade é uma característica da dor sentida, sensibilidade é vulnerabilidade e a dor vem interromper uma alegria mesmo no seu isolamento e, por assim dizer, arrancar de mim essa alegria (Levinas, 1997, p. 181-182).

Para Levinas, então, a vulnerabilidade não é algo a ser evitado ou superado, mas é a condição da relação ética. Parece possível afirmar que a vulnerabilidade é parte inerente da abertura para o outro, é a possibilidade da hospitalidade.<sup>21</sup> A vulnerabilidade, então, não é apenas uma característica passiva, uma passividade de inércia, mas é ativa<sup>22</sup>, é a possibilidade de acolher o outro, de responder ao outro, de assumir a responsabilidade pelo outro. É a condição humana fundamental que torna possível a relação ética. É na vulnerabilidade que encontramos a abertura para o outro, a possibilidade de resposta e de responsabilidade.

---

<sup>20</sup> Vale destacar a concretude dessa condição. Levinas destaca-a em *De Outro Modo Que Ser* ao afirmar: “sólo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar. La significación, el uno-para-el-otro sólo tiene sentido entre seres de carne y sangre” (Levinas, 1997, p. 220).

<sup>21</sup> No prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas diz que o livro apresentará a subjetividade como acolhendo outrem, como *hospitalidade* (Levinas, 1980, p. 14 e 233). A metafísica ou relação com o outro realiza-se como serviço e como hospitalidade, é outra afirmação de Levinas que destaca a dimensão da hospitalidade na relação ética. (Levinas, 1980, p. 280).

<sup>22</sup> La sensación es vulnerabilidad, gozo y sufrimiento, cuyo estatuto no se reduce al hecho de colocar-se delante de un sujeto espectador. (Levinas, 1997, p. 197 e 221).

Em *De Outro Modo Que Ser*, Levinas situa a dimensão cognitiva de todo esse processo<sup>23</sup> da relação ética, considerando também sua crítica à ontologia:

a significação dominante da sensibilidade, já percebida na vulnerabilidade e que se mostrará na responsabilidade da proximidade, na sua inquietação e na sua insónia, contém a motivação da sua função cognitiva. No saber, por si mesmo simbólico, realiza-se a passagem da imagem, limitação e particularidade, à totalidade, e, conseqüentemente, em relação à essência do ser, todo o conteúdo de abstração. A filosofia ocidental nunca duvidou da estrutura gnosiológica — e conseqüentemente ontológica — da significação. Dizer que esta estrutura é secundária na sensibilidade, e que, ainda assim, a sensibilidade, enquanto vulnerabilidade, significa, é reconhecer um sentido noutra lugar que não na ontologia, e mesmo subordinar a ontologia a esta significação de para lá da essência (Levinas, 2011, p. 83).

Levinas faz uma aproximação interessante entre *vulnerabilidade* e *maternidade*:

vulnerabilidade relativamente à qual a maternidade, no seu íntegro «para o outro», é o sentido último, e que é a própria significância da significação. Este aquém da identidade não equivale ao para si no qual o ser se reconhece na sua diferença, para lá da sua identidade imediata. Há que dizer a irremissibilidade e, no sentido etimológico do termo, a angústia deste em si do si mesmo (Levinas, 2011, p. 124).

Levinas situa a vulnerabilidade não como fraqueza, mas como a base da responsabilidade e da ética que possui na *maternidade* uma experiência das mais fundamentais do ser humano que gera outro ser humano, o que faz superar o preconceito de que a mulher é frágil porque vulnerável e sensível. Ao nos confrontarmos com a alteridade radical do *outro*, somos chamados a reconhecer e responder à sua vulnerabilidade.

A responsabilidade pelos outros significa na maternidade - até ao ponto da substituição aos outros, até ao ponto de sofrer tanto do efeito da perseguição como do próprio perseguir onde se precipita o perseguidor. A maternidade - o carregar por excelência - carrega ainda a responsabilidade pelo perseguir do perseguidor (Levinas, 2011, p. 94).

Dessa forma, Levinas apresenta a vulnerabilidade como a base da relação ética, a partir da qual a responsabilidade surge. Nesse sentido, a ética não é um conjunto de regras, mas uma resposta à vulnerabilidade inerente ao ser humano. Isso nos leva a pensar que a vulnerabilidade não é apenas uma condição humana, mas, também, um apelo à ação ética.

---

<sup>23</sup> Más que naturaleza, antes que naturaleza, la inmediatez es esa vulnerabilidad, esa maternidad, ese pre-nacimiento o pre-naturaleza a la que se remonta la sensibilidad. (Levinas, 1997, p. 223-224).

Por fim, Levinas sinaliza que a subjetividade da sensibilidade, enquanto encarnação, é um abandono irreversível, maternidade, corpo que sofre pelo outro, corpo como passividade e renúncia, puro sofrimento. Há uma ambiguidade intransponível aqui: “o eu encarnado, o eu de carne e sangue pode perder seu significado e se afirmar como um animal em seu *conatus* e alegria” (Levinas, 2011, p. 97). Essa ambiguidade é a condição da vulnerabilidade, ou seja, da sensibilidade enquanto significado; à medida que a sensibilidade se deleita nela mesma e se volta para si, permanece sendo para o outro, involuntariamente, não-ação, significando para o outro e não para si mesma<sup>24</sup>.

#### 2.1.5 O papel de refém e da *substituição* na compreensão da responsabilidade pelo outro.

Levinas utiliza os termos *refém* e *substituição* para expressar a natureza profunda da responsabilidade, estabelecendo uma relação incondicional e prioritária para com o outro. É pela condição de refém que pode haver no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade. Nosso autor destaca essa dimensão nos mais simples gestos, até mesmo o simples: “*você primeiro, senhor*” (Levinas, 1997, p. 319).

Em *De Outro Modo Que Ser*, Levinas conceitua a pessoa como um refém do outro. No entanto, ser refém, no pensamento levinasiano, não se refere ao sentido tradicional de cativo, mas a uma condição inescapável de ser interpelado metafisicamente na abertura constitutiva do humano em toda relação, de estar à mercê do outro, de ser responsável por ele. Consoante o filósofo,

a substituição não é um ato, ela é uma passividade inconvertível em ato, o aquém da alternativa ato-passividade, a exceção que não se pode prostrar diante das categorias gramaticais tais como Nome ou Verbo, a não ser no Dito que as tematiza. A recorrência que só se pode dizer como em si, ou como o avesso do ser, ou como De Outro Modo Que Ser? Ser em-si, De Outro Modo Que Ser, des-interessar-se, é carregar com a miséria e a falência do outro, e até com a responsabilidade que o outro pode ter por mim; ser si — condição de refém — é ter sempre um pouco de responsabilidade a mais, a responsabilidade pela responsabilidade do outro (Levinas, 2011, p. 133).

---

<sup>24</sup> Levinas cita como exemplo dessa ambiguidade, um cão que reconhece Ulisses como seu dono quando este vem tomar posse dos seus bens. (Levinas, 2011, p. 97).

Isso implica que, antes mesmo de qualquer escolha ou consciência, o ser humano é fundamentalmente interpelado pela relação que o torna responsável pelo outro. A nota de rodapé 151 da obra *De Outro Modo Que Ser* traz um aprofundamento significativo da condição de refém, relacionando-o ao ciclo do sofrimento. Para Levinas, o sofrimento do outro, a compaixão por sua dor, sua dor causada pela nossa compaixão e assim por diante, terminando em mim. No meio deste ciclo, meu sofrimento se destaca como o foco de todas as dores e faltas, incluindo a falta daqueles que me perseguem, levando ao sofrimento máximo. O sofrimento em si não é um processo purificador. O verdadeiro sentido do sofrimento é a sua passividade, que não permite que seja internalizado e superado. Esta passividade é a verdadeira essência do sofrimento, representando o excesso de absurdo sobre o significado, que permite o sentido de sofrer. A encarnação do self e a possibilidade de sofrimento sem propósito são vistas como um estado de pura passividade. Porém, antes de qualquer reflexão, há uma dor dentro da dor, uma dor por causa da natureza lamentável do meu sofrimento, que é uma dor "para Deus"<sup>25</sup>, que sofre com minha dor. Esta é a marca indelével de Deus em meio à passividade (Levinas, 1997, p. 318).

Levinas entende a substituição como a essência da responsabilidade pelo outro. Refere-se ao ato de colocar-se no lugar do outro, de assumir seus sofrimentos e responsabilidades como se fossem seus. Levinas, destaca que a substituição, dentro da separação<sup>26</sup>, quer dizer responsabilidade. Ramos, na introdução à edição espanhola de *De Outro Modo Que Ser*, aponta que talvez a categoria mais radical seja aqui a da substituição, chave nessa obra de

---

<sup>25</sup> De facto, a partir de 1961, Levinas altera a visão de Deus presente em *Totalité et Infini*, marcadamente antropológica, onde defende aquilo que se poderia designar uma «religião sem Deus». Temas como o do Rasto (Trace) e da Ileidade (Jleité), surgidos posteriormente, testemunham a peculiar concepção do divino pressuposta na presente obra. De facto, Deus está presente sob a forma da ausência, não à maneira da teologia negativa — ainda subordinada ao modelo teórico — como o incognoscível, mas, no Seu cariz puramente ético, como Aquele que apela e Aquele que envia, ou seja, como a outra face da resposta de Isaías, atrás comentada; por outras palavras, Deus é o intervalo infinitesimal, diacrónico, dirá Levinas, entre o chamar e o enviar, de tal modo que o chamamento é já o envio (Perez e Pereira, in. Levinas, 2011, p. 18)

<sup>26</sup> Levinas define a separação, em *Totalidade e Infinito*, da seguinte forma: “a separação radical entre o mesmo e o outro significa precisamente que é impossível colocar-se fora da correlação entre ambos para registar a correspondência ou a não-correspondência desta ida a este regresso” (Levinas, 1980, p. 18).

Levinas; “o outro me é assignado e me obriga sem possível fuga a colocar-me em seu lugar, não para suplantá-lo, mas para sofrer por ele, ser seu refém e expiar seus pecados que eu não cometi nem decidi redimir” (Levinas, 1997, p. 47).

A substituição descreve a ideia de que a responsabilidade para com o outro vai tão longe que o eu pode até se sacrificar pelo bem-estar do outro. Levinas questiona se é possível interpretar a substituição e a bondade com um movimento ou como uma modalidade da essência do ser.

Para Costa,

a substituição não é um ato voluntário, altruísta ou desesperado, fundado na liberdade ou na autodeterminação de um sujeito que faz a escolha heroica de dar a vida por alguém. A substituição é pré-originariamente constitutiva da subjetividade, anterior a toda decisão livre de pôr-se em lugar de outro e condição de possibilidade e sentido último de uma tal atitude altruísta. (COSTA, 2000, p. 179).

Desse modo, para Levinas, ser refém e a noção de substituição são manifestações da profundidade inerente à responsabilidade ética pelo outro. Refletem uma relação que é fundamentalmente assíncrona, por meio da qual a responsabilidade do eu pelo outro não espera nem exige reciprocidade. A relação com o outro é sempre uma relação de dívida que “cresce na medida em que se salda; desfasamento que merece o nome de glória” (Levinas, 2011, p. 32). Isso, independentemente de qualquer reconhecimento ou recompensa.

A substituição é a condição de referência que estabelece a base para a compreensão de Levinas da responsabilidade, centrada no outro e fundamentada na vulnerabilidade humana. Portanto, para Levinas, a ética é uma relação assimétrica na qual o sujeito se torna refém do outro, sempre pronto para substituí-lo e assumir a responsabilidade por ele, o que ilustra a natureza inescapável e infinita da responsabilidade humana pelo outro, que é fundamental para sua ética da alteridade<sup>27</sup>. Para o autor, trata-se de uma

substituição do um ao outro — eu — homem, eu não sou uma transubstanciação, mutação duma substância numa outra; não me encerro numa identidade outra, não repouso num novo avatar. Significação, proximidade, dizer, separação, eu não me confundo com nada (Levinas, 2011, p. 35).

---

<sup>27</sup> una substitución como subjetividad misma del sujeto, interrupción de la identidad irreversible de la esencia en un tomar a mi cargo que me incumbe sin descarga posible y donde la unicidad del yo sólo adquiere un sentido: allí donde ya no es cuestión del Yo, sino de mí (Levinas, 1997, p. 90).

No entanto, vale ressaltar que essas noções não são isentas de críticas. Alguns podem argumentar que a ênfase de Levinas na responsabilidade absoluta pode levar à autonegação e pode ser vista como uma forma de altruísmo extremo; outros podem questionar se o foco de Levinas no *outro* ignora a necessidade de cuidado de si. O autor destaca que

poderíamos ser tentados a considerar a substituição como o ser do ente que é o eu. E certamente que o alguém do Eu só se presta ao nosso dizer ao referir-se ao ser do qual ele se retira e que ele desfaz. O dito da linguagem diz sempre o ser. Mas a linguagem rompe também as condições do instante de um enigma, como no dizer céptico, e diz uma significação anterior ao acontecimento, um antes-do-ser. Os acontecimentos sucedem a sujeitos que os padecem ou que os provocam (Levinas, 2011, p. 133).

## 2.2 A Interpelação constitutiva do *outro* e a responsabilidade ética

Levinas argumenta que o sujeito só pode ser entendido em relação ao *outro*, e que essa relação é fundamentalmente ética. No entanto, o que torna a filosofia de Levinas distintiva é a ênfase que ele coloca na assunção do *outro* como primária e precedente à liberdade do sujeito. O autor, na obra *Totalidade e Infinito*, faz uma crítica contundente da forma como a filosofia ocidental entende tal relação:

toda a relação entre o Mesmo e o outro, quando deixa de ser a afirmação da supremacia do mesmo, se reduz a uma relação impessoal numa ordem universal. A própria filosofia identifica-se com a substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade da relação lógica. Os entes reduzem-se ao neutro da ideia, do ser, do conceito (Levinas, 1980, p. 74).

Já na obra *De Outro Modo Que Ser*, Levinas aprofunda tal crítica:

O para lá do ser ou o outro do ser, ou o de outro modo que ser — aqui situado na diacronia, aqui enunciado como Infinito — foi reconhecido por Platão como bem. Que Platão tenha feito dele uma ideia e uma fonte de luz — pouco importa. Mostrando-se no dito, o para lá do ser mostra-se aí sempre enigmaticamente, ou seja, é nele sempre traído. A sua resistência à reunião, à conjunção e à conjuntura, à contemporaneidade, à imanência, ao presente da manifestação, significa a diacronia da responsabilidade por outrem e de um profundo outrora, mais antigo do que toda a liberdade, o qual a comanda, ainda que no presente enunciado eles se sincronizem (Levinas, 2011, p. 39).

Esta *interpelação* é, para Levinas, a base da responsabilidade ética. De acordo com seu argumento, o sujeito é sempre, e em primeiro lugar,

responsável pelo *outro*. A responsabilidade deriva da abertura metafísica constitutiva do humano que é uma abertura relacional metafísica, ou seja, necessariamente precede e constitui o nosso modo de ser humanos. O humano só se constitui pela abertura metafísica para a relação com o outro e é essa abertura que nos habilita a reconhecer o outro como diferente e na diferença nos reconhecemos como sujeitos singulares e distantes do mundo em que habitam. Nenhum outro ser vivo tem essa possibilidade para reconhecer-se como diferente e distante do mundo, pois eles subsistem imersos na naturalidade dos instintos de cada espécie. Nessa magnitude relacional, o outro me precede e me interpela inexoravelmente.

A interpelação é constitutiva da relação e sempre que me relaciono com o outro sou interpelado de muitas formas. A interpelação demanda responsabilidade, por isso, sou responsável pelos apelos e interpelações que derivam da dimensão relacional. A interpelação e a responsabilidade antecedem a liberdade, pois elas me aparecem como condição metafísica da dimensão relacional do humano. Por isso, o eu não pode fugir da interpelação nem da responsabilidade, e sua liberdade é sempre uma liberdade interpelada que deve decidir livremente a partir dos apelos, interpelações e responsabilidades derivadas da relação com o outro.

Essa responsabilidade é tanto uma obrigação como uma identidade, uma condição inalienável do ser. Para ele, a ética se origina na sensibilidade e se fundamenta na exterioridade, com a responsabilidade e a solidariedade para com o outro, como substituição e acolhimento. O outro, enquanto anterioridade a qualquer razão, conforme Levinas, eleva a alteridade à posição primeira, de anterioridade.

Mas a relação com um passado aquém de todo o presente e completamente representável - pois não pertencendo à ordem da presença - está incluída no acontecimento extraordinário e cotidiano da minha responsabilidade pelas faltas ou infelicidade dos outros, na minha responsabilidade que responde pela liberdade de outrem; na admirável fraternidade humana onde a fraternidade por si mesma - pensada com a frieza sóbria de Caim - não explicaria ainda a responsabilidade entre seres separados que ela clama. A liberdade de outrem nunca poderia ter começado na minha, isto é, pertencer ao mesmo presente, ser contemporânea, ser-me representável. A responsabilidade por outrem não pode ter começado no meu compromisso, na minha decisão. A responsabilidade ilimitada onde me encontro vem de aquém da minha liberdade, de um «anterior-a-toda-a-recordação», de um «ulterior-a-toda-a-realização»

do não--presente, do não-original por excelência, do anárquico, de um alguém ou de um para lá da essência. (Levinas, 2011, p. 32).

Logo, a abordagem de Levinas sobre a responsabilidade ética é profundamente relacional. O sujeito não é um ente isolado, mas é constituído e interpelado pelo outro. Essa interpelação constitui não só a identidade do sujeito, mas, também, a sua responsabilidade ética. Assim, para Levinas, a ética não é um conjunto de regras a serem seguidas, mas é a condição fundamental e inalienável do ser.

Responsabilidade por outrem é o lugar onde se situa o não-lugar da subjetividade e onde se perde o privilégio da questão: onde? O tempo do dito e da essência permite ouvir nela o dizer pré-original, responde à transcendência, à diacronia ao desfaseamento irreduzível que se abre entre o não-presente e todo o desfaseamento representável que, a seu modo - modo que resta precisar, faz sinal ao responsável. (Levinas, 2011, p. 32).

Segundo a teoria levinasiana, a essência da subjetividade humana é determinada pela relação ética, uma relação que precede a liberdade e a identidade do sujeito. Neste contexto, a responsabilidade pelo outro emerge como a condição fundamental e inalienável do ser, uma obrigação que se origina na sensibilidade e na exterioridade. A abertura metafísica para o outro, característica exclusiva do ser humano, nos habilita a reconhecer a alteridade e, através deste reconhecimento, a nos constituirmos como sujeitos éticos. Essa relação não é uma escolha, mas uma condição prévia da nossa existência, marcada por uma interpelação que demanda uma resposta. Levinas desafia a tradição filosófica ao colocar a ética, não como um domínio secundário ou derivado da razão, mas como o fundamento primeiro do ser. A ética levinasiana, portanto, não se reduz a um conjunto de normas ou princípios, mas é uma experiência vivida da responsabilidade ilimitada pelo *outro*, uma abertura para a transcendência que redefine a liberdade e a identidade do sujeito. Assim, Levinas nos convida a pensar a ética além do ser, em uma dimensão de diacronia e transcendência, onde o verdadeiro encontro com o *outro* nos coloca diante da inescapável responsabilidade de responder pela sua liberdade e bem-estar, reafirmando a profunda interconexão entre ética e subjetividade.

### 2.2.1 A interpelação do outro como chamado

Para Levinas, a interpelação do outro não é um mero reconhecimento cognitivo, mas um chamado ético profundo que requer uma resposta. Esse chamado é, portanto, constitutivo do sujeito: é a relação com o outro que dá origem à identidade e responsabilidade, *locus* da constituição da subjetividade humana. Citando Isaías, capítulo 65, versículo 24, Levinas situa o chamado como obediência e responsabilidade prévia:

“*Antes que eles clamem, eu responderei?*” - Fórmula que deve ser entendida literalmente. Ao aproximar-me de outrem, estou sempre atrasado relativamente à hora do encontro. Mas esta singular obediência à ordem do encontrar-se, sem conhecimento da ordem, esta obediência anterior à representação, esta vassalagem anterior a qualquer juramento, esta responsabilidade prévia ao compromisso, é precisamente o-outro-no-mesmo, inspiração e profetismo, o passar-se (Levinas, 2011, p. 165).

Parece oportuno destacar que a tradução espanhola da *De Outro Modo Que Ser* destaca no final do texto da presente citação a inclusão da ideia de que esse movimento do *se passar* é próprio do Infinito: “antes de que me llamen, yo responderé” (Levinas, 1997, p. 391).

No entanto, esse chamado não é um comando coercitivo, mas é uma solicitação, um apelo à responsabilidade do sujeito para com o outro. É um chamado à substituição, uma disposição para colocar-se no lugar do outro. Para Levinas, o chamado do outro é um chamado à responsabilidade ética:

comportamento em que outrem, que lhe é estranho e indiferente, que não pertence nem à ordem de seus interesses nem àquela de suas afeições, no entanto, lhe diz respeito. Sua alteridade lhe concerne. Relação de uma outra ordem que não o conhecimento em que o objeto é investido pelo saber, aquilo que passa pelo único modo de relação com os seres. Pode alguém ser para um eu sem reduzir-se a um objeto de puro conhecimento? Situado em uma relação ética, o outro homem permanece outro. Aqui, é precisamente a estranheza do outro, e se podemos dizer sua “estranheira”, que o liga a você eticamente. É uma banalidade - mas é preciso espantar-se com ela. A ideia da transcendência talvez se eleve aqui (Poirié, 2008, p. 84).

Por outro lado, o chamado do *outro* não é uma interpelação abstrata, mas uma interpelação concreta e singular. O *outro* interpela o sujeito não como um objeto impessoal de conhecimento ou como um membro de uma categoria, mas como um indivíduo único e irreduzível. Este chamado é, portanto, um apelo à responsabilidade do sujeito para com o *outro* em sua singularidade. Levinas chama atenção de que:

a relação com outrem não anula a separação. Não surge no âmbito da imortalidade e não a instaura integrando nela o eu e o outro. A conjuntura do frente a frente já não pressupõe a existência de verdades universais, onde a subjetividade possa incorporar-se e que bastaria contemplar para que o eu e o outro entrem numa relação de comunhão. É preciso, sobre este último ponto, defender a tese inversa: a relação entre mim e o outro começa na desigualdade de termos, transcendentemente um em relação ao outro, onde a alteridade não determina o outro formalmente como a alteridade de B em relação a A que resulta simplesmente da identidade de B, distinta da identidade de A. A alteridade do outro, aqui, não resulta da sua identidade, mas constitui-a: o outro é outrem, outrem enquanto outrem situa-se numa dimensão da altura e do abaixamento — glorioso abaixamento; tem o semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão e, ao mesmo tempo, do senhor chamado a bloquear e a justificar a minha liberdade (Levinas, 1980, p. 222).

O autor destaca, ainda, que para não cair no risco de que a relação termine em alguma espécie de comunhão, que anule a diferença metafísica:

A pretensão de saber e de atingir o outro realiza-se na relação com outrem, que se insinua na relação da linguagem, cujo elemento essencial é a interpelação, o vocativo, O outro mantém-se e confirma-se na sua heterogeneidade logo que é interpelado, quanto mais não seja para lhe dizer que não se lhe pode falar, para o catalogar como doente, para lhe anunciar a sua condenação à morte; ao mesmo tempo que apanhado, ferido, violentado, ele é «respeitado». O invocado não é o que eu compreendo: não está sob uma categoria. É aquele a quem eu falo — tem apenas uma referência a si, não tem quiddidade (Levinas, 1980, p. 50).

Levinas propõe uma estrutura para esse movimento de interpelação que, para ele, precisa ser desenvolvida:

o interpelado é chamado à palavra, a sua palavra consiste em «trazer auxílio» à sua palavra - em estar presente. Este presente não é feito de instantes misteriosamente imobilizados na duração, mas de uma retomada incessante dos instantes que fluem por uma presença que lhes traz auxílio, que responde por eles. Esta inacessibilidade produz o presente, é a apresentação - a vida - do presente. Como se a presença de quem fala invertesse o movimento inevitável que conduz a palavra proferida para o passado da palavra escrita. A expressão é a atualização do atual (Levinas, 1980, p. 50).

Contrariamente a uma concepção que situa a alteridade na diferença identitária, Levinas propõe uma visão transcendental onde o outro é reconhecido em sua absoluta exterioridade e altura. Esta alteridade não é uma questão de diferença identitária, mas uma questão de relação ética na qual o outro se apresenta em uma posição de desigualdade transcendente, demandando responsabilidade, respeito e abertura à sua singularidade. A interpelação, elemento essencial da linguagem, emerge como o espaço a partir

do qual essa relação ética se manifesta, onde falar ao outro é, antes de tudo, reconhecer sua alteridade irreduzível. Levinas nos desafia a pensar a ética além da categorização e do conhecimento, em direção a uma responsabilidade infinita pelo outro, em que a presença é uma incessante doação de si. A estrutura da interpelação, que Levinas esboça, sugere uma dinâmica de presença ativa, uma contínua retomada do presente que transcende a imobilidade do instante e se abre para a vida do presente. Assim, a filosofia levinasiana nos convida a uma reconsideração radical da ética e da alteridade, onde a relação com o *outro* é o fundamento último da existência humana, marcada por um glorioso abaixamento diante da transcendência do outro.

### 2.2.2 Implicações éticas e relacionais da interpelação

A ética de Emmanuel Levinas, centrada na interpelação do *outro*, implica profundas ramificações tanto para o entendimento das relações humanas quanto para o próprio conceito de ética. Esta visão desafia noções tradicionais de identidade, moralidade e responsabilidade, proporcionando uma nova perspectiva sobre a intersubjetividade e o papel do sujeito na relação com o *outro*. Importante destacar que se trata de uma relação que escapa ao conceito ou domínio do seu conteúdo:

o rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado — porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se toma conteúdo. Outrem não é outro de uma alteridade relativa como, numa comparação, às espécies, ainda que fossem últimas, que se excluem reciprocamente, mas que se colocam ainda na comunidade de um gênero, excluindo-se pela sua definição, mas apelando umas para as outras mediante a exclusão através da comunidade do seu gênero. A alteridade de outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade (Levinas, 1980, p. 163).

A interpelação, no pensamento de Levinas, é um chamado ético que origina o sujeito. Nesse sentido, a interpelação implica uma inversão fundamental do pensamento filosófico convencional, ou seja, não é o sujeito que primeiro reconhece o outro, mas é o outro que, ao interpelar, constitui o sujeito. Esta interpelação do *outro* está enraizada na vulnerabilidade humana e

estabelece as bases para uma ética da responsabilidade e da substituição. Contudo, é importante destacar que tal relação supera qualquer perspectiva de servidão escravizadora, pois é investida pelo bem:

a responsabilidade indeclinável e, contudo, jamais assumida em toda liberdade – é bem. A investidura pelo bem, a passividade do ‘sofrer o bem’, (...) É a partir de uma passividade radical da subjetividade que foi alcançada a noção de ‘uma responsabilidade ultrapassando a liberdade’ (conquanto só a liberdade deveria poder limitar as responsabilidades), (...). A impossibilidade da escolha não é aqui o efeito da violência – fatalidade ou determinismo – mas da eleição irrecusável pelo bem que não é precisamente ação, mas a não – violência mesma. Eleição, quer dizer, investidura do não intercambiável. (...) É a responsabilidade ultrapassando a liberdade, quer dizer, a responsabilidade pelos outros. (...). É pelo Bem que a obrigação à responsabilidade irrevogável, irreversível e irrecusável – mas que não remonta a uma escolha – não a violência que contrariaria uma escolha, mas situa uma ‘interioridade’ que precede a liberdade e não-liberdade (...); é obediência a um valor único sem antivalor, (...) o sujeito é eleito guardando o vestígio da eleição (Levinas, 1993, p. 83-85).

Essa responsabilidade, segundo Levinas, não é uma escolha, mas uma obrigação inalienável que surge do encontro com o *outro*. A substituição é minha identidade inalienável, é o fato de que sempre posso e devo responder por todos os outros. Para Levinas, o eu obcecado por todos os outros, apoiando todos os outros, é uma inversão do êxtase intencional.<sup>28</sup> Tal ideia implica que a ética não é uma questão de escolha, mas uma responsabilidade fundamental que tem sua origem na abertura metafísica para o outro, inerente ao ser humano, e se manifesta em uma disposição para colocar-se no lugar do *outro* e dos outros, terceiros (Levinas, 1980, p. 259).

Ao mesmo tempo, o encontro com o *outro* é sempre um encontro com o singular, com o irredutível. Esta interpelação é um chamado à responsabilidade para com o *outro* em sua singularidade, um apelo à consideração do *outro* como um indivíduo único, não redutível a categorias gerais.

A revelação de outrem que não se produz no espaço iluminado das formas é totalmente fala (parole). Outrem se exprime e, nessa fala, ele se propõe como outro. Se há uma relação em que o outro e o mesmo, mantendo-se, ao mesmo tempo, em relação, se absolvem dessa relação, termos que permanecem assim absolutos na própria relação, como enfatiza Levinas, essa relação é a linguagem (Poirié, 2007, p. 22).

---

<sup>28</sup> El yo obsesionado por todos los otros, soportando todos los otros, es la inversión del éxtasis intencional (Levinas, 1997, p. 250).

Apesar da sua força e originalidade, a ética Levinasiana da interpelação não está isenta de críticas. Alguns questionam se a ideia de substituição não pode levar a uma forma de autosacrifício, enquanto outros questionam se é viável ou desejável responder ao chamado de todos os outros. Esses e outros questionamentos indicam que uma ética da interpelação constitui um terreno fértil para discussão e debate na filosofia contemporânea.

### 2.2.3 A interpelação como responsabilidade ética pelo outro

Assumir a responsabilidade e zelar pelo outro é uma manifestação intrínseca de nossa existência e representa uma conduta ética elevada. A essência da subjetividade de um indivíduo é definida por sua responsabilidade em relação ao outro, estabelecendo as bases para uma comunicação ética, receptiva e sensível à diversidade, especialmente considerando as necessidades do outro dentro dessa dinâmica. Tudo isso é feito sob a égide da liberdade, que, segundo Levinas, se traduz na própria responsabilidade ética. Ou seja, a alteridade é já uma responsabilidade ética. Por isso, Levinas destaca:

a pretensão de saber e de atingir o *outro* realiza-se na relação com outrem, que se insinua na relação da linguagem, cujo elemento essencial é a interpelação, o vocativo, O outro mantém-se e confirma-se na sua heterogeneidade logo que é interpelado, quanto mais não seja para lhe dizer que não se lhe pode falar, para o catalogar como doente, para lhe anunciar a sua condenação à morte; ao mesmo tempo que apanhado, ferido, violentado, ele é “respeitado”. O invocado não é o que eu compreendo: não está sob uma categoria. É aquele a quem eu falo - tem apenas uma referência a si, não tem quiddidade (Levinas, 1980, p. 56).

O eu interpelado, em nome dessa responsabilidade ilimitada, é chamado para cuidar também de si mesmo. Para Levinas, “o Infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade atual, mas um aumento da responsabilidade, na medida em que ela se assume os deveres, também se alargam na medida em que se cumprem” (Levinas, 1980, p. 222). O fato de que o outro, o próximo, é também terceiro em relação a outro, igualmente próximo, sinaliza o nascimento do pensamento, da consciência, da justiça e da filosofia.

A responsabilidade ilimitada inicial, que justifica essa preocupação consigo mesmo em justiça e pela filosofia, pode ser esquecida e, nesse

esquecimento, a consciência torna-se puro egoísmo, mas o egoísmo não é nem o primeiro nem o último. A impossibilidade de escapar de Deus dorme no fundo de si como passividade absoluta, que não é apenas a possibilidade da morte no ser, a possibilidade da impossibilidade, mas é uma impossibilidade anterior a essa possibilidade, impossibilidade de se desvincular, susceptibilidade absoluta, gravidade sem qualquer frivolidade, nascimento de um sentido no caráter obtuso do ser, um sentido inerente a um "poder morrer" transferido ao sacrifício (Levinas, 1997, p. 334). Levinas faz ainda uma profunda ressalva no sentido de que a interpelação com responsabilidade ilimitada é também pregação, exortação e palavra profética:

a presença do rosto - o Infinito do *outro* - é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação, com outrem ou discurso é, não apenas, o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do *outro* para me chamar à responsabilidade, não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objetivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética (Levinas, 1980, p.191).

A responsabilidade ilimitada, juntamente com a incapacidade de escapar dessa responsabilidade, enfatiza a centralidade do compromisso ético na experiência humana. A interpelação atua como um chamado contínuo para consideração e responder a essa responsabilidade, garantindo que o egoísmo não prevaleça, e sim a ética e o cuidado com o outro e consigo mesmo. Segundo Levinas, “a vontade é livre de assumir a responsabilidade no sentido que quiser, mas não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introduziu” (Levinas, 1980, p.196).

Esse filósofo sugere que a responsabilidade pelo outro não pode ter iniciado no nosso compromisso, na nossa decisão. Ao contrário, ela vem de fora da nossa liberdade, de algo anterior-a-toda-recordação, de algo ulterior-a-todo-cumprimento, de algo não-presente; ela vem do não-original por excelência, do anárquico. Nesse sentido, “a responsabilidade pelo outro é o lugar em que se coloca o não-lugar da subjetividade, no qual o tempo do dito e da essência deixa escutar o *dizer* pré-original” (Levinas, 1997, p. 83). Ou seja,

quando eu falo com o outro, eu o invoco. Antes de tudo, a fala é essa interpelação, essa invocação na qual o invocado está fora de alcance que é; mesmo injuriado, desrespeitado, mesmo intimado a calar-se, chamado à presença da palavra, e não reduzido ao que eu digo dele,

tema do discurso ou objeto da conversação, mas aquele que está sempre além ou fora de mim, me ultrapassando e me dominando, uma vez que eu lhe peço, desconhecido, para voltar-se para mim e, estranho, me ouvir. Na fala, é o que está fora que fala, dando lugar à fala e permitindo o falar (Poirié, 2008, p. 22).

Esse *dizer* pré-original responde à transcendência, à diacronia, ao intervalo irreduzível que se faz presente aqui entre o não-presente e todo o representável, uma distância-ausência que, de algum modo – ainda a ser precisado –, serve de signo ao responsável. “Distância intransponível e, ao mesmo tempo, transposta” (Levinas, 1980, p. 49). Desta forma, o dizer é revelado não como um ato de fala, mas como uma interpelação, uma responsabilidade ética pelo outro que se inscreve na temporalização do tempo. Levinas destaca que isto significa que “uma diacronia secreta guia esse falar ambíguo ou enigmático e que, de um modo geral, a significação exprime mais além da sincronia, mais além da essência” (Levinas, 1997, p. 77).

A interpelação como responsabilidade ética pelo outro é uma dinâmica que se dá na temporalização do tempo, na quebra e afloramento da subjetividade em seu ponto de ruptura temporal. Essa dinâmica insinua uma diacronia transcendente, uma ruptura no contínuo temporal que não se sincroniza com o restante, representando um passado anárquico e pré-original irreduzível à imanência. Para Levinas, “o acolhimento da alteridade condiciona, portanto, a consciência e o tempo” (Levinas, 1980, p. 261).

A interpelação se inscreve, então, como um *dizer* no enigma primordial da temporalização, destacando-se como uma modalidade da transcendência. Neste sentido, “a subjetividade é o nó e o desenlace da essência e do outramente-que-ser, um espaço onde a interpelação ocorre, revelando nossa responsabilidade ética para com o outro” (Cerezer, 2012, p. 170).

O filósofo argumenta que a dimensão da altura, em que o outro comanda e revela a si mesmo através da responsabilidade, é fundamental para a constituição de uma sociedade justa e equitativa (Levinas, 1980, p. 192). A interpelação, nesse contexto, é uma forma de comunicação que implica a responsabilidade do eu pelo outro, uma abertura para o desconhecido e a transcendência do si mesmo em prol da relação ética. Castor corrobora com Levinas ao destacar que:

a minha liberdade me habilita para dar resposta à interpelação do outro, mas ela não pode evitar ser interpelada. A pessoa é livre para decidir como ser responsável pelo outro, mas não pode evitar a interpelação da responsabilidade. A liberdade é o modo como o sujeito responde à interpelação da alteridade. Ela não é o impulso primário que decide se quer ou não acolher o outro. Frente à interpelação do outro, a liberdade não é livre. A liberdade é livre para definir o tipo de resposta que dará à interpelação, ela não está determinada a agir de uma forma definida, mas não toda e qualquer decisão se tornará uma resposta à interpelação. A interpelação é prévia à liberdade e a constitui como liberdade histórica e não ontológica. (Castor, in. Candioto, 2011, p. 247).

Na concepção de Levinas, a linguagem desempenha um papel crucial como mediadora da relação entre o eu e o outro, atuando como uma ponte que possibilita a superação do abismo existente entre ambos. Essa comunicação não visa a complementaridade ou a troca, mas o diálogo autêntico, cuja exterioridade do outro é não apenas expressa, mas profundamente valorizada. Essa exterioridade, desprovida de qualquer imagem preconcebida, é o que Levinas entende por "dimensão da altura", e é por meio dela que se estabelece uma comunicação interpelativa, marcada pelo reconhecimento e pela responsabilidade ética em relação ao outro. A morte do outro intensifica essa dinâmica, convocando o eu para responder eticamente pela indiferença diante da morte alheia. Levinas vai além, argumentando que essa responsabilidade deve transcender o ser do eu, através de um processo de substituição, a partir do qual o eu se coloca no lugar do outro sem subsumi-lo, reconhecendo sua alteridade irreduzível. Dessa maneira, estabelece-se uma relação ética fundamental, tornando o eu incondicionalmente responsável pelo outro, marcando uma transgressão do ser isolado e um compromisso com a alteridade.

Nessa análise, a responsabilidade pelo outro, como expressa na interpelação, envolve uma abertura para a transcendência do si mesmo e para o reconhecimento da alteridade. Trata-se de uma prática de 'ser-para-o-outro', em que a responsabilidade e a ética emergem do reconhecimento da alteridade e da transcendência do outro. Essa dinâmica é mais do que um simples ato de chamar ou questionar o outro; é um movimento responsável que transcende o tempo, a história e a memória, inscrevendo-se na relação com um passado anárquico e irrecuperável, mas que, no entanto, se faz presente na responsabilidade ética para com o outro.

#### 2.2.4 O tempo e a responsabilidade ética pela *Alteridade*

Em consonância com a argumentação filosófica sobre a subjetividade, alteridade e temporalidade, é relevante explorar a perspectiva da responsabilidade ética. Tal abordagem permite um entendimento profundo da subjetividade humana, para a qual a responsabilidade com o *outro* desempenha um papel essencial, ao mesmo tempo que possibilita repensar as categorias de tempo e essência. A esse respeito, Bordin destaca que:

do ponto de vista filosófico, a tarefa de Levinas não foi a de escrever uma nova ética, mas de mostrar que a perspectiva ética deve ser o ponto de partida de toda a filosofia. A descoberta de que eu sou um sujeito infinitamente responsável pela vida do outro é o início de uma meditação em torno da pergunta sobre o ser. A tomada de consciência de minha responsabilidade é o início de cada conhecimento geral, pois cada conhecimento deve ser purificado de sua tendência natural ao egocentrismo. A base da consciência de si não é a reflexão, mas a relação com o outro. Levinas recusa conceder a dialética hegeliana do senhor e do escravo, à guerra das consciências, o privilégio da origem da consciência de si. Esta é mais o fruto do milagre da saída de si mediante a abertura ao outro, que, antes de ser uma força alienadora que me ameaça, me agride e me esvazia, pode ser uma possibilidade de abertura que rompe as correntes que me prendem a mim mesmo. (Bordin, 1998, p. 555).

Ao falar do tempo, é imprescindível ressaltar que Levinas não pode ser compreendido apenas a partir de uma sequência linear de eventos, pois isso seria reduzir o fenômeno complexo e multifacetado do tempo à pura imanência. É preciso entender a temporalização, como foi observado, não apenas como a essência, mas como um dizer. Isso implica que a temporalidade deve ser considerada como o desdobramento contínuo de eventos, cujo presente, passado e futuro estão sempre inter-relacionados, embora não necessariamente sincronizados. Nesse sentido, a essência preenche o dito, mas o dizer, em sua ambiguidade, escapa à essência. Para Levinas (2011, p. 31), é necessário que na temporalização recuperável, sem tempo perdido, sem tempo a perder e onde se passa o ser da substância — seja assinalado um lapso de tempo sem retorno, uma diacronia refratária a toda a sincronização, uma diacronia transcendente.

A responsabilidade ética para com o *outro* é uma manifestação particularmente significativa desse dizer. Nesse contexto, o *outro* não é apenas uma entidade distinta, mas um ser que desafia nossa capacidade de representá-lo completamente. A responsabilidade para com o *outro* emerge no compromisso com a alteridade, com a diferença que é irreduzível ao ser. Isso significa que a responsabilidade é, em última instância, uma questão de respeito à singularidade do *outro*, uma resposta ao seu apelo que vem de fora de nossa liberdade, é a responsabilidade a respeito do outro e, por consequência, uma abordagem “numa dimensão de altura, na responsabilidade para si e para outrem” (Levinas, 1980, p. 192). Nesse sentido, Levinas destaca:

o rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de outrem e essa urgência da resposta — ponta aguda do presente — gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última (Levinas, 1980, p. 160).

A responsabilidade ética para com o *outro* implica uma atenção e cuidado constantes ao longo do tempo. Assim, o tempo e a responsabilidade estão intrinsecamente ligados, na medida em que o tempo permite a continuidade e a mudança, enquanto a responsabilidade é uma postura ativa perante essas mudanças. A responsabilidade é, portanto, um fenômeno temporal e ético, pois está sempre orientada para o futuro, para o *outro* que ainda está por vir. Segundo Grzibowski (2010, p. 83), “a relação ética do mesmo para com o *outro*, relação de responsabilidade, não entrará ou não se deixará englobar pelo plano racional ou ontológico, pois essa relação será sempre infinita”.

No entanto, essa responsabilidade não é um compromisso que começa em algum momento específico no passado e que pode ser rastreado até uma origem particular, ou seja, tempo também se caracteriza pela capacidade de resgatar todos os extravios através da retenção, da memória e da história. Nesse movimento nada se perde; tudo se apresenta ou se reinterpreta, cada evento é registrado e submetido à escrita, se sintetiza ou se unifica; tudo se solidifica ou esclerosa-se na substância. É, portanto, um fenômeno que escapa ao tempo, que não pode ser recuperado pela memória ou pela história. Segundo Levinas,

é necessário pois que a temporalização do tempo - segundo o modo em que ela significa ser e nada, vida e morte - signifique também o para lá do ser e do não-ser; é necessário que ela signifique uma diferença em relação ao par ser e nada. O tempo é essência e mostra a essência. Na temporalização do tempo, a luz faz-se pelo desfasamento do instante em relação a si próprio que é o fluxo temporal, a diferença do idêntico. A diferença do idêntico é também a sua manifestação. Mas o tempo é também a recuperação de todas as distâncias: pela retenção, pela memória, pela história (Levinas, 2011, p. 31).

Nesse sentido, a responsabilidade para com o *outro* é pré-original, não podendo ser reduzida a um passado específico. É transcendente, ultrapassando o ser e a essência e, ao mesmo tempo, uma dimensão imanente da nossa existência, uma parte constituinte da subjetividade. O eu se torna um portador de um outro alguém - carregador e portador - ser responsável por este outro, como se a face, entretanto, invisível, do outro, prolongasse e mantivesse a do eu alerta em nome de sua própria invisibilidade, em nome do imprevisível do que nos ameaça (Levinas, 2001, p. 125). O eu se torna responsável pelo outro, o eu sai de si mesmo através dessa segunda face e, saindo de si mesmo, encontra o outro e, encontrando o outro, o eu se encontra (Levinas, 1980, p. 170) enfatiza que a relação com o outro enquanto rosto cura, é desejo, ensinamento recebido e oposição pacífica do discurso.

Parece possível afirmar que o tempo e a responsabilidade ética para com o *outro* estão intimamente entrelaçados, formando uma complexa teia de relações. O tempo não apenas molda a maneira como entendemos e respondemos ao *outro*, mas, também, é profundamente influenciado pela responsabilidade que assumimos em relação a ele. Levinas postula que a responsabilidade precede a liberdade e é direcionada ao outro, por isso chega a argumentar que o sujeito é responsável pelos erros do outro e até mesmo por sua morte. Ao experimentar a dor pela falta do outro, destaca-se um suportar que emerge do sofrimento diante da ausência dos outros. Neste contexto, o para-o-outro preserva toda a passividade que se desdobra do sofrimento que é conferido pelo outro. Trata-se de uma substituição, um ato de expiação. O autor destaca que,

é necessário falar de expiação enquanto capaz de reunir identidade e alteridade. O Eu não é uma entidade capaz de expiar pelos outros; é essa expiação original e involuntária porque é anterior à iniciativa da vontade, anterior à origem, como se a unidade e a unicidade do Eu

fossem já o peso sobre si da gravidade do outro (Levinas, 1997, p. 320).

Neste cenário, o remorso se configura como uma expressão autêntica da sensibilidade, “um espaço no qual as linhas que separam a acusação e o acusar-se diluem-se” (Levinas, 1997, p. 337), na extensão da passividade experienciada. Levinas destaca, ainda, que:

a negatividade onde o Eu se desprende de si próprio para se olhar é, sob todos os pontos de vista, recuperação de si. Sob o olho do outro, eu permaneço sujeito inatacável no respeito. É a obsessão pelo outro, meu próximo, acusando-me de um erro que eu não cometi livremente, o que reconduz o Eu a si aquém da minha identidade, anterior a toda a consciência de si, e me desnuda absolutamente (Levinas, 2011, p. 31).

Essa responsabilidade não surge de uma decisão ou escolha; é, ao invés disso, uma passividade intrínseca, um padecimento. A responsabilidade para com o *outro*, por sua vez, é uma dimensão central de nossa existência, que não pode ser reduzida a um mero aspecto do nosso ser, mas que aponta para uma transcendência que é, ao mesmo tempo, parte de nossa imanência.

#### 2.2.5 A temporalidade como dimensão fundamental da relação com o outro

A temporalidade é uma dimensão fundamental da relação com o outro, uma proposição que, embora pareça evidente, exige um cuidadoso desdobramento teórico que encontra seu caminho entre as contribuições da fenomenologia e da ética, estendendo-se através de diversas escolas filosóficas e psicanalíticas. Se, como afirma Heidegger, o tempo é a essência e a manifestação da essência, então nossa relação com o outro é profundamente imbuída de temporalidade.

Emmanuel Levinas também coloca o tempo no centro de sua reflexão ética. Para esse estudioso, a temporalidade não é apenas uma categoria ontológica, mas é profundamente enraizada na subjetividade e na responsabilidade moral para com o outro. O tempo não é meramente uma dimensão objetiva que flui, mas é um meio através do qual nos relacionamos com o outro de uma maneira irredutível ao presente. O tempo não é mais simplesmente uma eternidade que se quebrou, ou a falha do eterno, sempre se referindo ao sólido, mas, pelo contrário, o próprio acontecimento do Infinito em

nós, a própria excelência do bem (Poirié, 2008, p. 31). No prefácio da tradução espanhola da obra *De Outro Modo Que Ser*, Ramos destaca que Levinas aprofunda a reflexão acima ao afirmar que o eu é único enquanto acusado pelo outro desde fora, em um tempo imemorial que não é o meu tempo, uma ruptura diacrônica que não posso sincronizar dentro da temporalidade que domina minha consciência e que, portanto, rompe a sincronia, laboriosamente elaborada, do ser e do tempo (Ramos, in. Levinas, 1997, p. 47, tradução nossa).

No contexto de Levinas, a temporalidade tem a capacidade de transcender o ser e o não-ser, indicando uma diferença em relação ao par de ser e nada. Ela se manifesta através da defasagem do instante em relação a si mesmo, que é o fluxo temporal. Para ele,

o tempo é o não-definitivo do definitivo, alteridade que está sempre a recomençar o realizado - o "sempre" do recomeço. A obra do tempo vai além da suspensão do definitivo, que torna possível a continuidade da duração. É preciso uma ruptura da continuidade e continuação através da ruptura. O essencial do tempo consiste em ser um drama, uma multiplicidade de atos em que o ato seguinte desenvolve o primeiro. (Levinas, 1980, p. 264).

Essa diferença é a manifestação do idêntico e a recuperação de todos os extravios através da retenção, da memória e da história. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas define o papel da memória:

pela memória fundo-me a posteriori, retroativamente: assumo hoje o que, no passado absoluto da origem, não tinha sujeito para ser recebido e que, a partir de então, pesava como uma fatalidade. Pela memória, assumo e ponho de novo em questão. A memória realiza a impossibilidade: a memória assume, posteriormente, a passividade do passado e domina-o. A memória como inversão do tempo histórico é a essência da interioridade (Levinas, 1980, p. 44).

Levinas sugere que a história, entendida como uma narrativa linear e objetiva, tende a impor uma última palavra que é injusta para a subjetividade. A temporalidade, em sua visão, deve permitir que o invisível se manifeste continuamente, sem ser completamente capturada pelo visível ou pelo julgamento final. Assim, a relação com o outro não é apenas um evento no tempo, mas uma dimensão temporal que está sempre aberta, sempre em processo. A temporalidade como dimensão fundamental da relação com o outro, na filosofia de Levinas, é uma estrutura ética cujas responsabilidades e aberturas ao outro se manifestam continuamente, desafiando a objetividade e a

totalização da história, e permitindo que a verdade se revele de maneira dinâmica e contínua. Nesse sentido, Levinas afirma:

as recordações, à procura do tempo perdido, proporcionam sonhos, mas não devolvem as ocasiões perdidas. A verdadeira temporalidade, aquela em que o definitivo não é definitivo, supõe, portanto, a possibilidade, não de recuperar tudo o que se teria podido ser, mas de deixar de lamentar as ocasiões perdidas perante o Infinito ilimitado do futuro. Não se trata de comprazer-se num qualquer romantismo dos possíveis, mas de escapar à esmagadora responsabilidade da existência que se transforma em destino, de voltar atrás na aventura da existência para ser no Infinito (Levinas, 1980, p. 262).

A perspectiva de Levinas acerca da temporalidade como dimensão fundamental da relação com o outro é, portanto, ancorada na sua concepção de responsabilidade ética. Para Levinas, a responsabilidade pelo outro é uma experiência temporal que não pode ser reduzida à presença imanente. Ela é uma experiência que não pode ser completamente recuperada através da memória ou da história, uma vez que transcende qualquer ponto de origem representável.

A temporalidade emerge no ser humano com a distância do acontecimento que a fratura metafísica nos provocou e nos transformou em humanos. A distância do acontecimento é a experiência da alteridade e, com ela, também, a experiência da temporalidade como parte de nossa condição humana. Sem a abertura para a alteridade que instituiu o distanciamento do humano e o mundo, não haveria temporalidade, senão mera subsistência imanente no fluir vital. A abertura para a alteridade que institui a temporalidade nos projeta como transcendência constante. Existimos humanamente ao transcender o instante temporal que vivemos como algo distinto e distante do mero fluir vital. A temporalidade humana, inerente à alteridade, traz consigo a dimensão da transcendência do humano como condição metafísica de ser humanamente humano e, só pode ser humano na experiência da temporalidade que nos lança a transcender o instante como distante e distinto do mero fluir vital.

O tempo não é uma medida cronológica, mas uma relação distinta e distante do acontecimento. O passado e o futuro nada mais são do que modos de transcender a imposição compulsiva do presente que os outros seres vivos sofrem. O presente, para o ser humano, é percebido na distância que

transcende o instante e o transforma numa alteridade com a qual se confronta na distância do vivido, possibilitando acolher o instante como uma alteridade distinta de si. Tal relação impõe transcender-se a si mesmo o tempo todo como condição *sine qua non* para constituirmos a nossa subjetividade humana. A transcendência é constitutiva da abertura para a relação com a alteridade. Só o ser humano tem essa abertura e como consequência a tarefa de fazer da transcendência de si um modo de existência.

#### 2.2.6 A responsabilidade ética como resposta ao apelo temporal do outro

A responsabilidade ética pode ser vista como uma resposta ao apelo temporal do outro. Levinas destaca o conceito de "ser-para-o-outro" como um ato de responder à alteridade do outro, que se manifesta em sua vulnerabilidade e sensibilidade. Essa responsabilidade surge da proximidade inter-humana e do reconhecimento do outro como um sujeito distinto com suas necessidades e expectativas. Para o autor,

o homem enquanto outrem chega-nos de fora, separado — ou santo — rosto. A sua exterioridade — quer dizer, o seu apelo a mim — é a sua verdade. A minha resposta não se junta a um «núcleo» da sua objetividade como um acidente, mas produz apenas a sua verdade (que o seu «ponto de vista» sobre mim não poderá abolir) (Levinas, 1980, p. 271).

Conforme o filósofo, a verdadeira essência da significação não se vincula a sua identidade estática, que permanece em si. Em vez disso, ela se enraíza no apelo do rosto do *outro*, que convoca o mesmo a reconhecê-lo. Contrapondo-se à ideia de que o sentido nasce das necessidades do mesmo ou de suas carências, Levinas (1980, p. 83) sugere que a verdadeira significação deriva do excedente incontestável do *outro* em relação ao mesmo que deseja, não por uma carência, mas por uma aspiração ao que não lhe falta. Nesse diálogo com o *outro*, emerge um desejo de acolher e interpretar os temas que o *outro* apresenta. É nesse espaço interativo que reside a verdadeira natureza da significação: no verbo que tematiza e interpreta o mundo simultaneamente.

Segundo Levinas, a responsabilidade é uma característica intrínseca à subjetividade humana, que está constantemente aberta para a substituição do

"um-pelo-outro". Ou seja, o sujeito, em sua passividade<sup>29</sup> pré-originária, está sempre suscetível e exposto ao traumatismo da substituição, que é o reconhecimento do outro em sua alteridade radical. A prática e a teoria estão fundamentadas nesta suscetibilidade à alteridade, ou sensibilidade ética, que permite ao sujeito transcender a ontologia e reorientar-se para a bondade.

A subjetividade, nessa perspectiva, seria uma exceção à conjunção da essência, capaz de ir além do interesse e reinvestir-se em *bondade*. Ela se constitui aquém e evoca para além da essência. A bondade do subjetivo evoca o bem além do ser em que a verdade não é somente desvelamento do ser, mas, mais do que isso, se dá no testemunho e na expressão implicadas na revelação do rosto – na transcendência ética ou inter-humana. O autor é contundente nesse aspecto ao afirmar que a atenção é atenção a alguma coisa, porque é atenção a alguém. Mesmo que eminentemente soberana, é o que essencialmente responde a um apelo (Levinas, 1980, p. 85). E destaca ainda:

o rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de outrem e essa urgência da resposta — ponta aguda do presente — gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última. Esta atenção extrema não atualiza o que foi em potência, porque não é concebível sem o outro. Estar atento significa um acréscimo de consciência que supõe o apelo do outro. Estar atento é reconhecer o domínio do outro, receber a sua ordem ou, mais exatamente, receber dele a ordem de mandar (Levinas, 1980 p. 160).

Levinas sugere que a subjetividade se define pela fuga da ontologia, pela passividade e pela abertura à substituição do um-pelo-outro. Essa visão implica que a prática e a teoria são enraizadas na sensibilidade ética da alteridade. O ponto de fuga, vinculado ao não-ser, destaca a importância da ausência ontológica como espaço de encontro ético. A unicidade do sujeito se dá através dessa ética, onde a relação com o outro, mediada pela temporalidade, permite uma contínua abertura e transformação. A ética,

---

<sup>29</sup> La pasividad del Sí mismo dentro del en-sí no entra en el cuadro de la distinción entre actitud y categoría, toda vez que la categoría ha sido obtenida, como quiere Eric Weil, por la reflexión sobre una actitud, la cual es una liberación respecto a la actitud y a su particularidad. En relación con la pasividad y la paciencia de Sí, la actitud es ya libertad y posición. La pasividad del sí mismo precede al acto voluntario que se aventura hacia el proyecto e incluso a la certeza, que en la verdad es coincidencia consigo. El Sí-mismo está más acá de la coincidencia consigo (Levinas, 1997, p. 306).

enraizada na sensibilidade e na alteridade, permite que o sujeito se constitua como único e responsivo, sempre aberto ao futuro e à presença do outro.

A responsabilidade ética, neste contexto, não se mede pelo ser. É uma resposta a uma provocação não tematizável, um traumatismo, que antecede toda compreensão, toda liberdade, toda consciência e todo presente. Porém, essa responsabilidade responde como se o invisível que prescinde de todo presente deixasse um vestígio, um rosto, pela ultrapassagem do presente. Levinas lembra que a

presença do rosto, o Infinito do outro, é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação, com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do outro para me chamar à responsabilidade (Levinas, 1980, p. 191).

A positividade da responsabilidade, fora da essência, traduz o Infinito e revoga a ordem do interesse, multiplicando-se na medida em que é assumida, convertendo-se numa resposta ao Infinito não tematizável. Essa responsabilidade, por sua vez, manifesta sua desmedida na aproximação ao outro (Levinas, 1997, p. 86-87).

A responsabilidade ética, conforme entendida por Levinas, implica um não sei de onde que é traduzido através de um transtorno anacrônico, um deslocamento da ordem recebida ou do contrato. O sujeito é chamado a obedecer a uma ordem antes mesmo de ela ser formulada, em uma obediência que antecede a própria memória. Esta é a natureza paradoxal da responsabilidade ética: ela existe antes do presente e da representação, sendo uma passividade mais passiva do que qualquer outra (Levinas, 1997, p. 279).

A relação com o *outro* é uma relação que não tem fim, ela nunca está terminada, ela não se completa. Nossa obrigação para com o *outro* é infinita, e ela começa com o direito do *outro*. Para Levinas,

o juízo incide sobre mim na medida em que me intima a responder. A verdade faz-se na resposta à intimação. A intimação exalta a singularidade precisamente porque se dirige a uma responsabilidade infinita. O Infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade atual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que ela se assume os deveres alargam-se à medida que se cumprem. Quanto melhor cumpro o meu dever, tanto menos direitos tenho; quanto mais justo sou, mais culpado sou (Levinas, 1980, p. 222).

A essência desta responsabilidade ética reside na expressão que é uma exposição ao outro sem reter nada, uma exposição da própria exposição, pois transcende o interesse pessoal, supondo uma passividade responsiva ou paciência. “É nesse desinteresse que a responsabilidade para com o outro e para com o terceiro se torna justiça” (Levinas, 1997, p. 93-4).

Levinas também vincula a responsabilidade ética ao conceito de *Infinito*, situado na diacronia, ou seja, na dimensão temporal da responsabilidade para com o outro. A diacronia da responsabilidade para com o outro resiste à contemporaneidade, à imanência e ao presente da manifestação. É a resposta ao apelo do outro que se situa num antes profundo, mais antigo do que qualquer liberdade. Em *De Outro Modo Que Ser* afirma: “diacronia é a recusa da conjunção, o não-totalizável e, neste sentido preciso, Infinito” (Levinas, 2011, p. 33).

Assim, a responsabilidade ética é mais do que um simples ato moral, é uma resposta ao apelo do outro que manifesta a subjetividade humana na sua forma mais profunda e genuína. A subjetividade, que é sempre mais do que a mera essência, é constantemente excedida pelo Infinito, rompendo assim as fronteiras da ontologia. Essa responsabilidade para com o *outro*, em sua anterioridade em relação à minha liberdade e ao presente, é uma passividade mais passiva do que toda passividade, uma exposição ao outro sem assumir essa exposição, em resumo, *expressão, Dizer*. Essa é a essência da responsabilidade ética como resposta ao apelo temporal do outro.

### 2.2.7 A justiça como resposta e responsabilidade inadiável à interpelação do outro.

Levinas rejeita a abordagem ontológica tradicional da filosofia ocidental que posiciona o ser humano como o centro de seu próprio universo. Em vez disso, ele argumenta que a verdadeira essência do sujeito é percebida na relação com o outro, um relacionamento que é marcado por uma responsabilidade ética incondicional. Essa responsabilidade não é dependente de uma justificação normativa, mas é intrínseca à simples aparição do rosto do outro:

o que chamo de responsabilidade por outrem, ou amor sem concupiscência, o eu só pode encontrar sua exigência em si próprio; ela está no seu “eis-me aqui” do eu, em sua unicidade não intercambiável de eleito. Ela é originalmente sem reciprocidade, pois traria o risco de comprometer sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional. Mas a ordem da justiça dos indivíduos responsáveis uns pelos outros surge não para restabelecer esta reciprocidade entre o eu e seu outro, mas por causa do terceiro que, ao lado deste que me é um outro, me é “também um outro” (Levinas, 2004, p. 293).

Levinas encontra no rosto do outro um apelo inescapável à responsabilidade. O rosto, em sua manifestação, desafia o eu a se relacionar com o outro sem exercer qualquer forma de poder. É a partir dessa perspectiva que a justiça se inscreve no pensamento levinasiano:

chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso. Se a verdade surge na experiência absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça. A justiça consiste em reconhecer em Outrem o meu mestre (Levinas, 1980, p. 58-9).

Quando um terceiro entra na relação entre o eu e o outro, surge a necessidade de justiça. O terceiro observa-me nos olhos de outrem; a linguagem é *justiça* que não está circunscrita pelo jurídico, mas pela responsabilidade incondicional perante cada indivíduo, pelo cuidado com a singularidade do outro. Levinas (1980, p. 190) explica que essa justiça surge da consciência do eu de que há um dever com o *outro* e que precisa ser igualmente distribuído entre todos os outros.

A presença do terceiro impõe uma condição de equilíbrio, o que serve para moderar a relação entre o eu e o outro, para impedir tanto que o outro seja o único a ser considerado pelo eu, quanto que o eu exerça poder sobre o outro. Nesse sentido, o autor introduz a ideia de justiça como um elemento essencial na relação com o outro, uma responsabilidade que se estende a todos os outros, para além de todo o limite fixado por uma lei objetiva. A justiça não seria possível na singularidade, sem a unicidade da subjetividade. Nessa justiça, a subjetividade não figura como razão formal, mas como individualidade; a razão formal só encarna num ser na medida em que perde a sua eleição e vale todos os outros (Levinas, 1980, p. 223-4).

Nesse contexto, a justiça se torna uma maneira de ampliar a responsabilidade do eu para além do outro individual, abrangendo toda a humanidade. É essa compreensão de justiça que Levinas propõe como uma

alternativa à onipresença do egoísmo e do autocentramento contemporâneo. Destaca, por sua vez, que “para além da justiça das leis universais<sup>30</sup>, o eu submete-se ao julgamento pelo facto de ser bom, e a bondade consiste em pôr-se no ser de tal maneira que outrem conta mais do que eu próprio” (Levinas, 1980, p. 224-5).

Em suma, a visão de justiça de Levinas é uma extensão de sua ética da alteridade, uma resposta e uma responsabilidade inadiável diante da interpelação do outro. O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação que faço dele (Levinas, 1980, p. 193). A filosofia de Levinas nos lembra que não somos apenas seres isolados, mas indivíduos inter-relacionados em um tecido social complexo<sup>31</sup>, no qual a responsabilidade e a justiça são elementos essenciais para garantir a dignidade e o respeito a cada pessoa. Mais ainda, Levinas chega a afirmar:

Deus eleva-se à sua suprema e última presença como correlativo da justiça feita aos homens. A inteligência direta de Deus é impossível a um olhar lançado sobre ele, não porque a nossa inteligência é limitada, mas porque a relação com o Infinito respeita a Transcendência total do outro sem se deixar enfeitiçar e porque a nossa possibilidade de o acolher no homem vai mais longe do que a compreensão que tematiza e engloba o seu objeto (...) Deus invisível, não significa apenas um Deus inimaginável, mas um Deus acessível na justiça. (Levinas, 1980, p. 64-65).

Toda liberdade é sempre e primeiramente uma liberdade interpelada. Na relação constitutiva do sujeito, a interpelação do outro demanda sempre uma resposta. Uma vez que somos interpelados na relação não é possível fugir nem nos omitir da resposta. Inclusive quando tomamos a atitude da indiferença ou omissão frente ao outro, essa indiferença já é uma resposta dada à interpelação primeira. A resposta demandada pela interpelação se manifesta como responsabilidade. Somos responsáveis pelas respostas que damos às observações do outro. A verdadeira liberdade, diz Levinas, é aquela que se realiza atendendo às interpelações do outro, que atua livremente, realizando a responsabilidade frente ao outro e se caracterizando como justiça.

---

<sup>30</sup> Levinas chega ao ponto de afirmar que, “contrariamente à tradição espinosista, a ultrapassagem da morte não se produz na universalidade do pensamento, mas na relação pluralista, na bondade do ser para outrem, na justiça” (Levinas, 1980, p. 281).

<sup>31</sup> Nesse contexto de complexidade social, Levinas destaca que “a justiça social consiste em tornar de novo possível a expressão em que, na não-reciprocidade, a pessoa se apresenta única” (Levinas, 1980, p. 278).

Levinas inverte o sentido moderno e liberal da liberdade e da responsabilidade. Para os modernos, a liberdade é primeiro e a imputabilidade é uma decisão livre do sujeito que só pode ser responsabilizado pelo que decide fazer. Na perspectiva dos modernos, a liberdade vem primeiro e a justiça é um momento segundo. Levinas inverte essa relação ao entender que toda liberdade só existe como liberdade interpelada pela relação, que não existe uma liberdade fora da relação e, como consequência, a liberdade é sempre interpelada e responsabilizada em primeiro lugar. Para Levinas, a justiça é o modo verdadeiro de realizar a liberdade por meio da acolhida e interpelação do outro que nos responsabiliza na relação. Essa condição da liberdade interpelada e sua realização como justiça não é uma mera decisão moral do sujeito, senão que é condição metafísica do ser humano, de sua abertura para a alteridade.

#### 2.2.8 Liberdade do eu, constitutivamente interpelada pela responsabilidade de justiça.

Levinas desafia a concepção tradicional de liberdade ao afirmar que a existência não está condenada à liberdade, mas é investida como tal. Ele argumenta que a liberdade não está nua; filosofar é remontar aquém da liberdade, descobrindo a investidura que liberta a liberdade do arbitrário. Essa investidura é precisamente a responsabilidade ética, que molda e guia a liberdade de maneira a evitar que se torne mero capricho ou arbitrariedade. Levinas nos convida a reconsiderar a liberdade do eu não como um direito inalienável e absoluto, mas como uma condição investida de responsabilidades éticas e interpessoais. Para ele, a liberdade não pode ser entendida isoladamente, despojada de suas implicações morais e sociais, mas sim, deve ser vista à luz da responsabilidade que cada indivíduo tem para com o outro e a justiça.

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas chama atenção para o fato de que “a minha liberdade não tem a última palavra, não estou sozinho” (Levinas, 1980, p. 87). Já em *De Outro Modo Que Ser* postula que:

mostrar-se-á possível compreender a manifestação e o ser a partir da justiça à qual é levado um Dizer que não se dirige somente ao outro, mas que se dirige ao outro em presença do terceiro - justiça que é

esta presença mesma do terceiro e esta manifestação, e para qual todo o segredo, toda a intimidade é dissimulação - justiça que está na origem das pretensões da ontologia ao absoluto e na origem da definição do homem como compreensão do ser (Levinas, 2011, p. 204).

Para Levinas, acolher outrem é pôr a nossa liberdade em questão (Levinas, 1980, p. 72). A acolhida do *outro* implica, de maneira intrínseca, um reconhecimento da própria injustiça, manifestado pela vergonha que a liberdade experimenta em sua própria existência. Levinas postula que se a essência da filosofia reside no conhecimento crítico, na busca por fundamentar e justificar a liberdade individual, seu ponto de partida está na consciência moral. O olhar do *outro*, por meio do qual sou avaliado, é incomparável à visão pela qual eu o percebo. O *outro* se situa numa dimensão elevada, que constitui a primeira manifestação do ser, associada ao privilégio distintivo da alteridade, um desnivelamento que aponta para a transcendência. Outrem impõe-se como uma exigência que domina essa liberdade e, portanto, como mais original do que tudo o que se passa em mim (Levinas, 1980, p. 73). Em *De Outro Modo Que Ser* Levinas afirma que:

defender que a relação com o próximo, que incontestavelmente se realiza no dizer, é uma responsabilidade por este próximo, que dizer é responder por outrem - é por isso mesmo não mais encontrar o limite, nem a medida de uma tal responsabilidade que nunca foi contraída por nenhuma «memória de homem», e que está à mercê da liberdade e do destino - para mim incontrolláveis - do outro homem. (Levinas, 2011, p. 68).

A justiça, ao questionar minha liberdade arbitrária e parcial, não me convoca apenas a concordar, consentir e assumir, não marca simplesmente minha aceitação irrestrita na ordem universal, nem simboliza minha renúncia e o término da defesa cuja persistência poderia ser interpretada como um vestígio de animalidade. Em sua essência, a justiça não me incorpora na harmonia de sua universalidade. Levinas (1980, p. 223) sugere que “a justiça me convoca a ultrapassar os limites retos da equidade”. A partir desse ponto, não se pode delinear o término desse trajeto; além dos confins da lei, se desdobra um território de bondade, vasto e inexplorado, demandando a totalidade dos recursos de uma presença única. Assim, “me torno indispensável à justiça, responsabilizado para além de quaisquer fronteiras estabelecidas por uma legislação objetiva” (Levinas, 1980, p. 223).

Para o pensador, na proximidade do outro obcecamos todos os outros além do outro e a obsessão grita já por justiça, reclama medida e saber, é consciência. “O rosto obceca e mostra-se: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade” (Levinas, 2011, p. 172). A importância dessa tríade, eu-outro-terceiro, é ainda mais enfatizada quando ele discute a necessidade de justiça entre os incomparáveis. Ao exigir uma comparação entre os incomparáveis, ele está pedindo uma sinopse, uma posição conjunta e uma contemporaneidade. Isso requer um esforço cognitivo que envolve “tematização, pensamento, história e escrita” (Levinas, 1997, p. 96).

Levinas propõe um entendimento do ser que se estende além do meramente ontológico. Para ele, ser é ser com o outro e para o terceiro, ou contra o terceiro ou, ainda, com o outro e com o terceiro contra si mesmo, sempre dentro de um contexto de justiça. Isso representa uma rejeição clara de uma filosofia que não vai além do ser e que reduz o discurso ao dito e todo sentido ao interesse.

A liberdade do sujeito não é comparável à liberdade de algo livre como o vento. Ela envolve responsabilidade, o que é surpreendente, pois nada parece mais contrário à liberdade do que a não-liberdade inerente à responsabilidade. Para Levinas (1980, p. 250), “a coincidência de liberdade e responsabilidade forma o eu, que se duplica, atrapalhado pelo si mesmo”. Sinaliza, igualmente, que no acolhimento de outrem recebemos o Altíssimo a quem nossa liberdade se submete, mas essa submissão não representa uma lacuna: ela se manifesta em toda a tarefa pessoal da iniciativa moral, sem a qual a verdade do julgamento não pode emergir, na atenção ao outro enquanto unicidade e rosto e que só pode ocorrer na unicidade de um eu (Levinas, 1980, p. 280).

Aproximar-se do outro é pôr em questão a própria liberdade, a espontaneidade enquanto ser vivo, o controle sobre as coisas, a liberdade da força que se afirma, a impetuosidade de uma corrente à qual tudo é permitido, até mesmo o assassinato. Segundo Levinas (1980, p. 283), “o *não matarás*, que manifesta o rosto no qual o outro se manifesta, submete a minha liberdade ao julgamento”.

A concepção levinasiana de justiça surge da responsabilidade incondicional pelo outro, sendo essa responsabilidade vista como uma resposta necessária e irrevogável à interpelação do outro. Isso implica que a

justiça, na visão de Levinas, não é uma questão de aplicação de normas, mas surge da própria relação ética com o outro.

### 2.3 A habitação como espaço de encontro e reconhecimento

Consoante Levinas, a casa, ou habitação, não é apenas uma ferramenta utilitária para o abrigo do ser humano, mas um ponto de partida essencial para a sua existência e interação com o mundo. Não é apenas um utensílio, mas um espaço íntimo que tem um significado e função. Para ele,

os momentos dessa identificação — o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia — não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura (Levinas, 1980, p. 25).

A habitação é o lugar a partir do qual o homem sai para interagir com o mundo e para onde ele retorna para se refugiar. O papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da atividade humana, mas em ser sua condição e, nesse sentido, o seu começo. O "em casa" permite a existência de um domínio privado, uma intimidade, que é um requisito para a experiência do mundo. Nesse sentido, Levinas avulta que,

o outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação (Levinas, 1980, p. 138).

A casa é tanto um ponto de partida quanto de retorno, funcionando como um refúgio seguro onde pode-se encontrar abrigo. É um lugar onde, embora dependente de outra realidade, ainda se é livre, justamente devido a essa dependência. Habitar, então, se torna a própria forma de manter-se, de sustentar a existência. Levinas postula, ainda, que “o ser humano não chega ao mundo vindo de um espaço intersideral onde já se possuiria e a partir do qual teria, a todo o momento, de recomeçar uma perigosa aterragem” (Levinas, 1980, p. 136).

O autor também discute a relação entre a pessoa e o mundo objetivo, argumentando que a casa não está no mundo objetivo, mas o mundo objetivo

está relacionado à casa. Isto é, a experiência de uma pessoa do mundo é influenciada e moldada pelo contexto de sua casa, de sua habitação. O mundo é visto e entendido através da lente da experiência de sua habitação. Além disso, a habitação, para Levinas, também implica numa concretização. A casa é um espaço que permite que a interioridade, a individualidade e a consciência se concretizem. É um espaço que permite a expressão e realização do eu, permitindo à pessoa viver e experimentar o mundo a partir de um ponto de vista. O autor destaca que

a aceitação ou a recusa daquilo de que vivemos supõe um consentimento prévio - ao mesmo tempo dado e recebido, o consentimento da felicidade. O consentimento primeiro - viver - não aliena o eu, mas mantém-no, constitui o seu em casa (Levinas, 1980, p. 127).

Por fim, Levinas sugere que a habitação possibilita outras atividades humanas, como o trabalho e a representação. A habitação não é um fim em si mesmo, mas é a condição que permite a realização de outras finalidades e objetivos humanos. Destaca também que “estar em sua casa, em outra coisa diferente de si, sermos nós próprios vivendo de outra coisa que não nós próprios, viver de, concretiza-se na existência corporal” (Levinas, 1980, p. 147).

### 2.3.1 A importância da habitação/morada/casa na relação com o outro

A habitação, comumente compreendida em termos materiais como uma estrutura física de proteção, se estende além da sua funcionalidade intrínseca para desempenhar um papel crucial na constituição da identidade pessoal. A casa, enquanto local de habitação, se torna um elemento fundamental na construção da subjetividade e da consciência pessoal.

A ideia da habitação como um utensílio entre utensílios, similar ao martelo ou à caneta, fornece um ponto de partida para uma reflexão mais profunda. No entanto, enquanto esses objetos possuem funções claras e definitivas, a casa, como local de habitação, carrega uma implicação mais complexa e abrangente. Não é simplesmente um meio para um fim; ela é uma condição e, portanto, o começo da jornada do ser humano no mundo. Para Levinas, “o homem mante-se no mundo como vindo para ele a partir de um

domínio privado, de um *em sua casa* para onde se pode retirar em qualquer altura (Levinas, 1980, p. 135).

A habitação, enquanto local de abrigo, segurança e recolhimento, proporciona um espaço para a representação da natureza humana. Ela é mais do que um objeto situado no mundo; é uma condição prévia para o relacionamento da pessoa com o mundo. A partir do espaço singular de uma habitação, a pessoa pode relacionar-se e interagir com o mundo exterior. Similar à noção de habitação, o rosto do outro não é algo que encontramos no mundo, mas algo que sempre já implica uma relação ética. Para Levinas, é a responsabilidade inalienável para com o outro que constitui nossa singularidade ou subjetividade. Analogamente, é a partir da singularidade da habitação que o sujeito pode começar a se relacionar com o mundo.

Sendo assim, a habitação não é apenas um objeto físico no mundo, mas uma condição existencial que possibilita a emergência da subjetividade e a relação do ser humano com o mundo. As casas que habitamos se tornam mais do que abrigos materiais; elas se tornam contextos para nossas vidas, moldando nossas interações, nosso sentido de eu e nosso lugar no mundo. Parece possível afirmar que as implicações éticas dessa relação de encontro e reconhecimento a partir do "*em casa*, não se traduz como pensamento, mas como moralidade" (Levinas, 1980, p. 209), o que tem características próximas daquilo que Levinas quer expressar com o termo religião,

a política tende ao reconhecimento recíproco, isto é, à igualdade; assegura a felicidade. E a lei política completa e consagra a luta pelo reconhecimento. A religião é desejo e, sendo assim, não luta pelo reconhecimento. É o excedente possível numa sociedade de iguais, o da gloriosa humildade, da responsabilidade e do sacrifício, condição da própria igualdade (Levinas, 1980, p. 51).

Contudo, Levinas chama a atenção para o risco do fechamento e da redução da relação ao domínio do eu (meu):

meu "no mundo" ou meu "lugar ao sol", meu eu em casa, não constituíram usurpação dos lugares que pertencem ao outro homem já por mim oprimido ou esfaimado? Citemos ainda Pascal: "É meu lugar ao sol, eis o começo e a imagem da usurpação de toda a terra". Receio por tudo o que meu existir, apesar de sua inocência intencional e consciente, pode realizar de violência e de morticínio. (Levinas, 2004, p. 174).

Nessa perspectiva, se a casa representa o nosso domínio privado do qual emergimos para interagir com o mundo e para onde podemos recuar

sempre que necessário, ela é simultaneamente dentro e fora, uma intimidade a partir da qual nos aventuramos.

#### 2.4 O desejo, o *outro* e o Infinito

Esses três conceitos são interligados no pensamento de Levinas, formando uma trama complexa que redefine as bases da ética e da subjetividade. Sua filosofia oferece uma compreensão profunda e distinta sobre o *desejo*, diferenciando-o das necessidades convencionais e dos desejos comuns que podem ser satisfeitos. Segundo Levinas, o desejo metafísico não busca o retorno e não é uma manifestação de uma falta ou uma necessidade proveniente de uma carência. Ele não é uma saudade ou nostalgia, pois não anseia por algo que já foi experienciado. Não é direcionado para algo familiar ou conhecido. Nesse sentido, deseja-se o que está além de tudo o que pode completá-lo, algo que não é antecipável. Não se trata de uma busca para preencher uma lacuna, mas de um desejo por algo absolutamente outro, algo totalmente diferente e inalcançável.

O verdadeiro desejo não é facilmente satisfeito. Mesmo os que podem ser satisfeitos são apenas imitações do desejo metafísico, que se intensifica precisamente na não-satisfação, o qual, para Levinas, é puro e busca o invisível, o não dado, em vez de buscar adequação. Ele anseia pela alteridade em sua forma mais pura, sem a necessidade de compreensão ou conhecimento. Em *De Outro Modo Que Ser*, Levinas afirma que “este desejo do não-desejável, esta responsabilidade pelo próximo - esta substituição de refém - é a subjetividade e a unicidade do sujeito” (Levinas, 1997, p. 139). Ou seja, o desejo metafísico não busca reconhecimento ou satisfação. Ele é alimentado pela própria aspiração, pela fome de algo mais, algo além da compreensão. Assim, este conceito de desejo desempenha um papel crucial na formulação da ética como filosofia primeira, já que é o sentimento pelo *outro* que abre a possibilidade de uma relação ética. Para Levinas,

o desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro (...), não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos, não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não poderemos satisfazer (...) tem uma outra intenção — deseja o que

está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade — o desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite (Levinas, 1980, p. 21-2).

O autor sugere que o desejo, em sua verdadeira forma, é um anseio pelo absolutamente outro, algo que vai além do que é conhecido e compreendido, uma busca que nunca é satisfatória, mas que define a natureza profunda do ser humano. Na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas indica que

o esforço deste livro vai no sentido de captar no discurso uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir nele o desejo — onde o poder, por essência assassino do outro, se toma, em face do outro e «contra todo o bom senso», impossibilidade do assassinio, consideração do outro ou justiça. O nosso esforço consiste concretamente em manter, na comunidade anônima, a sociedade de Eu com Outrem — linguagem e bondade (Levinas, 1980, p. 34).

Levinas também desenvolve a ideia do *Infinito*, que é intimamente ligada às suas noções de desejo e alteridade. Para ele, o encontro com o *outro* é um encontro com o Infinito. A alteridade do outro é uma manifestação do Infinito, que transcende a totalidade do ser. A relação com o Infinito é aquela que se dá através do desejo, que não é preenchido, mas que é constantemente inspirado pelo outro. O Infinito não é um conceito abstrato, mas uma realidade vivida no encontro com o outro.

A ideia do Infinito não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exatamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado, e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão — conhecimento sem a priori. A ideia do Infinito revela-se, no sentido forte do termo (Levinas, 1980, p. 39).

A proposição de Levinas parece indicar que a ideia de Infinito não é um objeto de conhecimento, mas sim algo desejado, que incita o desejo e que é sempre pensado além do que realmente é conhecido. O Infinito é diferente de qualquer objeto ou conceito que possa ser completamente compreendido ou contido, sendo a desmedida medida pelo desejo metafísico, voltado para algo que está além de qualquer satisfação ou entendimento mundano. Não é impulsionado pela falta ou carência, mas por uma busca do absolutamente *outro*, do que está além do alcance ou compreensão. Além disso, como já mencionado anteriormente, Levinas diferencia entre o desejo comum, que pode ser satisfeito, e o desejo metafísico, que é insaciável e não busca o que foi perdido ou o que é familiar; não surge da carência, mas de uma aspiração

pelo desconhecido, pelo outro, pelo estranho. Esse sentimento não é apenas uma extensão da felicidade ou da posse; é uma busca que vai além da autossuficiência, buscando algo além do ser, algo Infinito. O verdadeiro desejo é, assim, “uma erosão do absoluto do ser provocada pela presença revelada do outro” (Levinas, 1980, p. 51). Destaca ainda que tal relação,

não liga termos que se completam e que, por consequência, se fazem reciprocamente falta, mas termos que se bastam. Tal relação é desejo, vida de seres chegados à posse de si próprios. O Infinito pensado concretamente, ou seja, a partir do ser separado voltado para ele, ultrapassa-se. Por outras palavras, abre para si a ordem do Bem (Levinas, 1980, p. 90).

Nessa triangulação de desejo, *outro* e Infinito, Levinas redefine o campo da ética e da filosofia. Ao fazer do desejo pelo *outro* a força motriz de nossa responsabilidade ética e ao situar o Infinito no cerne do encontro com o *outro*, Levinas estabelece uma filosofia que busca transcender a auto referencialidade e abrir-se para a radical alteridade do *outro*. O entendimento desses conceitos oferece uma perspectiva única sobre as relações éticas e o papel do desejo e da alteridade nessas relações. A sua filosofia abre caminho para uma compreensão mais profunda da nossa responsabilidade para com o *outro* e do papel que o desejo e o Infinito desempenham nesse processo. Para ele,

o Infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela ideia do Infinito, produz-se como desejo. Não como um desejo que a posse do desejável apazigua, mas como o desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado — bondade (Levinas, 1980, p.37).

Levinas propõe que o desejo metafísico é, na verdade, uma fonte de ética. Não é um desejo que busca satisfação, mas é orientado pelo reconhecimento e cuidado do *outro* em sua alteridade radical. Portanto, sua filosofia ética reconfigura a compreensão da subjetividade, apresentando-a não como um domínio isolado do eu, mas como um ser-em-relação, cujas responsabilidades e identidade são moldadas pelo encontro ético com o *outro*. Levinas chega a afirmar que “a ordem do desejo - da relação entre estranhos que não fazem falta uns aos outros, do desejo na positividade - afirma-se através da ideia da criação *ex nihilo*” (Levinas, 1980, p. 91). Talvez a dimensão mais profunda dessa temática, Levinas desenvolve ao discutir a paternidade. Afirma ele,

a alteridade e identificação pela fecundidade - para além do possível e do rosto - constitui a paternidade. Na paternidade, o desejo mantendo-se como desejo insaciável - isto é, como bondade - cumpre-se. Não pode realizar-se satisfazendo-se. Cumprir-se para o desejo equivale a engendrar o ser bom, a ser bondade da bondade (Levinas, 1980, p. 251).

Pode-se afirmar, portanto, que a compreensão de desejo, de outro e de Infinito por Levinas tem profundas implicações éticas na maneira de entender a subjetividade humana, que não é uma entidade fechada e centrada no eu, mas é moldada e definida em sua relação com o outro. Esta relação não é baseada na autossatisfação ou nas necessidades do eu, mas é guiada por um desejo metafísico que é direcionado ao outro em sua infinitude e transcendência. Este desejo estabelece uma responsabilidade ética que se encontra no cerne do ser humano. Além disso, implica uma descentralização do eu. Em vez de se concentrar na autorrealização ou no autoconhecimento, o foco está no reconhecimento e na responsabilidade para com o outro. Esta abertura à alteridade do outro desafia as noções tradicionais de subjetividade e aponta para uma ética que é fundamentada no encontro com o Infinito no rosto do outro. Consequentemente, o encontro com o Infinito desafia o impulso humano e abre espaço para o desconhecido e o imprevisível, regularizando os limites do conhecimento humano e da subjetividade.

#### 2.4.1 Desejo e fruição no encontro com o outro

O desejo, na filosofia levinasiana, ultrapassa a satisfação material e o preenchimento de necessidades. Trata-se de uma aspiração ao absolutamente *outro*, ao invisível, o que implica uma alteridade inapreensível e uma exterioridade irreduzível<sup>32</sup>. Esse desejo metafísico, como Levinas o denomina, não busca a satisfação, pois ele não emerge da falta ou da necessidade, mas de um encontro com a alteridade que lhe é absolutamente exterior. O desejo,

---

<sup>32</sup> La sospecha de Levinas es que el planteamiento de Heidegger sigue siendo «griego», lo cual señala sus posibilidades y límites. La filosofía sólo puede ser «repetición» y su destino está fijado porque el iluminar los márgenes no es salir «fuera» de su estructura. Dada la concepción heideggeriana de la historicidad de la comprensión del ser y todos los problemas que se mueven en torno al círculo hermenéutico, ese «fuera» señala un vacío imposible; una exterioridad total es inconcebible, en sentido literal. El Infinito sólo puede concebirse dentro del ser al lado de lo finito y la trascendencia lo es dentro de la inmanencia (Ramos, in Levinas, 1997, p. 34).

assim entendido, alimenta-se da sua própria insaciabilidade, não porque corresponda a uma fome infinita, mas porque não é um apelo por alimento, nem uma busca por preenchimento.

Em um estado de desejo, como exposto por Levinas, o sujeito não almeja a posse ou consumação do desejado. Este não é entendido como algo que possa ser possuído ou consumido, mas como algo que mantém sua alteridade, seu caráter de absolutamente *outro*. Esse desejo metafísico, na linguagem de Levinas, “não é apelo de alimento, mas uma aspiração ao *outro*, ao além, ao Infinito” (Levinas, 1980, p. 21). Segundo Poirie,

o desejo não se realiza na fruição, pois, para Levinas, a fruição - o fruir de (*jouir-de*) - é consecutivo da necessidade, que é o primeiro signo do afastamento do sujeito para fora do há (*il y a*), marca indelével de humanidade que, sendo a necessidade o primeiro movimento do Mesmo, longe está do desejo que será movimento em direção a outrem (Poirié, 2008, p. 24).

Levinas considera o desejo como semelhante à bondade porque não é satisfeito ou completo por aquilo que é almejado; ao contrário, é intensificado, despertado por isso. O desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite. A generosidade e bondade não provêm do desaparecimento da distância ou da aproximação, mas da abertura e separação que são alimentadas pela sua própria fome. Destaca assim que, “na paciência, a vontade perfura a crosta do seu egoísmo e como que desloca o centro da sua gravidade para fora dela a fim de querer como desejo e bondade que nada limita” (Levinas, 1980, p. 218).

A exterioridade é central para o desejo, de acordo com Levinas. Segundo o autor, é uma relação com o que não é dado e do qual não temos ideia, está além do escopo do conhecimento que mede seres. A exterioridade do outro é o que dá sentido ao desejo, pois é absolutamente estranho e não antecipável.

Levinas associa, ainda, o desejo à ideia de Infinito; a força motriz do pensamento que vai além da sua própria compreensão. Não se trata de um objeto imenso, mas de uma força que impulsiona a alma para além dos limites da sua própria compreensão e experiência. Para ele, “no desejo, confundem-se os movimentos que vão para a altura e a humildade de outrem” (Levinas, 1980, p. 179).

Levinas relaciona o desejo à justiça, entendendo essa como a consideração do outro. O desejo, então, é a expressão de uma relação ética e justa com o outro, que respeita a alteridade absoluta do outro e que recusa a violência da possessão ou consumo. No encontro com o outro, o desejo levinasiano revela-se como um sentimento que se dirige ao outro em sua alteridade e exterioridade irreduzível. Essa relação com o *outro* é caracterizada por Levinas como uma relação ética, de responsabilidade que emerge do encontro com a alteridade.

A fruição, segundo a filosofia de Levinas, é um conceito complexo e profundamente enraizado na psique humana. É um fenômeno através do qual a subjetividade individual é estabelecida e se articula. Para o filósofo, a fruição é um princípio fundamental de individualização. Em contraste com a matéria, que é estática e indiferenciada, o psiquismo traz consigo um princípio de diferenciação, um meio pelo qual a individualidade pode ser alcançada, e ocorre através da experiência da fruição, que envolve o egoísmo, o prazer e a autoidentificação. Segundo o autor,

aquilo de que vivemos e fruimos não se confunde com a própria vida. Como pão, ouço música, sigo o curso das minhas ideias. Se vivo a minha vida, a vida que eu vivo e o fato de a viver permanecem, entretanto, distintos. Ainda que seja verdade que a própria vida se torna contínua e essencialmente o seu próprio conteúdo (Levinas, 1980, p.107).

No egoísmo do prazer, como ensina Levinas, encontramos a raiz da vontade, da motivação e do impulso para agir. É através do prazer, como um estímulo do ego, que a vontade é formada e conduzida. Nesse sentido,

a fruição é um processo de auto reforço, através do qual o ego se fortalece e se afirma. O eu existe como separado pela sua fruição, isto é, como feliz e pode sacrificar o seu ser puro e simples à felicidade (Levinas, 1980, p. 50).

Além disso, Levinas apresenta a fruição como um estado de felicidade e prazer no qual o eu se identifica, ignorando o *outro*. Este é um estado de completude egoísta, no qual o eu encontra a satisfação em si mesmo e no seu próprio prazer. No entanto, para ele

egoísmo, fruição e sensibilidade e toda a dimensão da interioridade - articulações da separação - são necessários à ideia do Infinito ou à relação com outrem, que se abre a partir do ser separado e finito. O desejo metafísico que só pode produzir-se num ser separado, isto é,

que frui, egoísta e satisfeito, não decorre, portanto da fruição (Levinas, 1980, p. 132).

Apesar da satisfação encontrada na fruição, Levinas reconhece que o desejo do *outro* é uma necessidade que se coloca acima da felicidade individual. O *outro*, segundo esse pensador, exige essa felicidade e a autonomia do sensível no mundo, mesmo que tal separação não possa ser deduzida analítica ou dialeticamente. Levinas sustenta que a fruição é uma espécie de atividade, um exercício de ser, isto é, viver é fruir da vida, e essa fruição envolve tanto atividade quanto passividade. Assim, viver e desfrutar são vistos como atos concomitantes e interdependentes:

a fruição é a última consciência de todos os conteúdos que enchem a minha vida — ela abraça-os. A vida que eu ganho não é uma nua existência; é uma vida de trabalho e de alimentos; são conteúdos que não apenas a preocupam, mas que a “ocupam”, que a “divertem”, dos quais ela é fruição (Levinas, 1980, p. 97).

A fruição, no pensamento de Levinas, não é uma mera contemplação, mas um ato de propriedade e domínio. Ao mesmo tempo, é marcada pela generosidade, já que o sujeito vai para outrem além do egoísmo solitário, iluminando a comunidade de bens neste mundo. Ela, também, envolve a transformação do outro em si mesmo, em um ato de incorporação. É uma forma de interação com o mundo que permite à pessoa existir não apenas através da sua própria dor ou alegria, mas a partir dessas experiências.

Levinas destaca que a fruição implica uma independência em relação à continuidade, ainda que intrínseca. Cada felicidade, segundo ele, é experimentada como se fosse pela primeira vez. Isso implica um senso de novidade e frescor na experiência da fruição. Para ele, “viver é o fruir da vida e o desesperar da vida só tem sentido porque a vida é, originalmente, felicidade” (Levinas, 1980, p. 100).

Por fim, a fruição, na filosofia de Levinas, é descrita como um recolhimento em si mesmo, uma retirada para a própria individualidade. É um estado de egoísmo sem referência ao outro. Assim a fruição, para Levinas, é um processo complexo e multifacetado que envolve o prazer, o egoísmo, a interação com o mundo e a transformação do *outro* em si mesmo. É através da fruição que a subjetividade individual é formada e manifestada.

O discurso e o desejo em que outrem se apresenta como interlocutor, como aquele sobre quem não posso poder, que não posso matar, condicionam a vergonha em que, enquanto eu, não sou espontaneidade inocente, mas usurpador e assassino. Em contrapartida, o Infinito, o outro enquanto outro, não é adequado a uma ideia teórica de um outro eu-próprio, já pela simples razão de que ele se apresenta como dominando-me (Levinas, 1980, p. 71).

O debate do tema do desejo e da fruição no encontro com o outro é abrangente sobremaneira na filosofia levinasiana. Contudo, ao tratar da fecundidade, na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas parece indicar uma espécie de síntese dessa relação ao afirmar que

a transcendência é tempo e vai para outrem. Mas outrem não é termo: não para o movimento do desejo. O outro que o desejo deseja é ainda desejo, a transcendência transcende em direção àquele que transcende - eis a verdadeira aventura da paternidade da transsubstanciação, que permite ultrapassar a simples renovação do possível na inevitável senescência do sujeito. A transcendência - o para outrem - a bondade correlativa do rosto, estabelece uma relação mais profunda: a bondade da bondade. A fecundidade que gera a fecundidade leva a cabo a bondade: para além do sacrifício que impõe um dom, o dom do poder do dom, a concepção do filho. Aqui o desejo que, nas primeiras páginas desta obra opusemos à necessidade, desejo que não é uma falta, desejo que é a independência do ser separado e a sua transcendência, realiza-se, não ao satisfazer-se e ao confessar-se assim necessidade, mas ao transcender-se, ao gerar o desejo (Levinas, 1980, p. 247).

#### 2.4.2 Desejo do Infinito e o Infinito do Desejo

O desejo, conforme Levinas, transcende a finitude do eu. Para ele, “o desejo é desejo num ser já feliz: o desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa” (Levinas, 1980, p. 50). É uma busca constante e insaciável pelo *outro*, que é sempre transcendente e inacessível. É importante notar que o *outro* aqui não se refere a outro ser humano, mas ao conceito abstrato do *outro* como uma presença transcendental. Segundo Levinas,

pôr o ser como exterioridade é encarar o Infinito como o desejo do Infinito e, desse modo, compreender que a produção do Infinito apela para a separação, para a produção do arbitrário absoluto do eu ou da origem (Levinas, 1980, p. 272).

O Infinito, por sua vez, refere-se à transcendência absoluta. Para o pensador, a ideia do Infinito não é algo que pode ser concebido ou apreendido pelo pensamento humano. Ao contrário, é uma realidade que sempre escapa ao nosso alcance, que está sempre além da nossa capacidade de

compreensão. Assim, o desejo pelo Infinito é algo que sempre excede a nossa capacidade de apreensão. O autor destaca que “a significação, irredutível às intuições, mede-se pelo desejo, pela moralidade e pela bondade - infinita exigência em relação a si, ou desejo do *outro* ou relação com o Infinito” (Levinas, 1980, p. 277).

A ideia de Infinito parece ser um critério seguro para pensar a constituição da subjetividade para além de uma compreensão individualista. Nesse contexto, a subjetividade, para além da concepção individualista, “contém mais do que é possível conter, é acolhimento como hospitalidade. Nela se consuma a ideia de Infinito” (Levinas, 1980, p. 14). O paradigma individualista está envolto em um movimento de negatividade que ele próprio resiste, mas por se tratar de um ser instalado, num lugar em que está em casa, forma sistema com aquilo que nega, permanece dentro do Mesmo, na totalidade. Segundo Levinas,

o de-outro-modo e o noutro-lugar que pretendem ou que lhes é prometido pelas totalidades, tem ainda a ver com o cá-em-baixo que rejeitam. Essa maneira de negar, ao mesmo tempo que se refugia no que se nega, desenha os contornos do Mesmo, do Eu, da individualidade (Levinas, 1980, p. 28).

Na obra *De Deus que Vem a Ideia*, Levinas faz o seguinte questionamento:

como compreender o adjetivo Infinito? Na origem, ele é um substantivo ou um advérbio? Dito de outra forma, o Infinito é algo ou apenas um como, notadamente o como da alteridade: infinitamente outra? Penso que o Infinito é o domínio onde essas distinções desaparecem (...) o Infinito é ao mesmo tempo a negação e a afecção do finito - o não e o em - o pensamento como busca de Deus - a ideia do Infinito em nós de Descartes (Levinas, 2008, p. 133-4).

Concretamente essa ideia se dá na relação do mesmo (eu-mim-mesmo) com o *outro* (alteridade, exterioridade). Pressupondo que o mesmo esteja totalizado em seu mundo que o outro se apresente como a excedência infinita deste mundo totalizado: receber de outrem para além da capacidade do eu. O Infinito se produz na relação do mesmo com o outro. O particular e o pessoal de certo modo magnetizam o próprio campo em que se dá a produção do Infinito. Uma relação que não desemboca numa totalidade divina, humana ou histórica.

A ideia de Infinito supõe a “separação do mesmo em relação ao *outro*, sem se assentar numa oposição” (Levinas, 1980, p. 41). Contudo, “apesar de não ser possível exprimir a relação com o Infinito em termos de experiência objetiva, essa relação pode ser expressa por outros termos” (Levinas, 1980, p. 13). Na verdade, “o ser humano tem já a ideia de Infinito, isto é, vive em sociedade e representa as coisas para si próprio” (Levinas, 1980, p. 123).

Levinas argumenta que essa experiência do Infinito nos leva a uma maior responsabilidade para com o *outro*. Isto é, a consciência do Infinito nos obriga a assumir uma responsabilidade ética para com o *outro*. Segundo Levinas, essa responsabilidade é a base de toda a moralidade. Nesse sentido, o desejo pelo Infinito é a base de nossa responsabilidade ética para com o *outro*. O Infinito, nesse contexto, não é apenas uma ideia abstrata, mas uma presença concreta que nos obriga a uma responsabilidade moral.

Nesse contexto, Levinas apresenta uma nova abordagem à ética, centrada no desejo pelo Infinito e na responsabilidade para com o *outro*. Ele subverte a noção tradicional de desejo, tornando-o uma força que nos impulsiona não apenas a satisfazer nossas próprias necessidades, mas também a assumir uma responsabilidade moral para com o *outro*. Isso sugere uma ética não centrada no eu, mas no *outro*, uma ética que é informada pela consciência da transcendência e da alteridade. Contudo, Levinas faz uma ressalva interessante:

a existência para outrem, o desejo do outro, essa bondade liberta da gravitação egoísta, nem por isso deixa de conservar um carácter pessoal. O ser definido dispõe do seu tempo precisamente porque adia a violência, isto é, porque, para além da morte, subsiste uma ordem com significado e porque assim todas as possibilidades do discurso não se reduzem a golpes desesperados de uma cabeça que bate contra a parede (Levinas, 1980, p. 214).

O conceito de Infinito em Levinas é intimamente ligado à ideia de transcendência. Não é apenas algo que vai além do finito, mas algo que transborda e excede a totalidade. Ele descreve esse conceito como aquilo que sempre escapa à compreensão, ao alcance do conhecimento. O Infinito, em Levinas, é a expressão da absoluta alteridade do *outro*. É, portanto, uma metáfora para a alteridade absoluta, a radical exterioridade do *outro*, pois destaca a capacidade do *outro* de me desafiar e me deslocar de minha posição

central de sujeito. Esta relação com o Infinito é vivida na experiência ética do enfrentamento com o *outro*.

#### 2.4.3 A transcendência do Infinito na relação com o outro

Segundo Levinas, a ideia de Infinito rompe com a centralidade do sujeito pensante (cogito), tal como apresentada por Descartes. Esta ruptura implica que o sujeito não é autossuficiente e está sempre em relação com algo que transcende a sua própria existência, algo Infinito. Neste sentido, o outro não é apenas um objeto para o sujeito, mas uma presença que desafia e ultrapassa a totalidade do sujeito. Para o autor,

a relação do Mesmo com o outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o outro, está de facto fixada na situação descrita por Descartes em que o «eu penso» mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada “ideia do Infinito” (Levinas, 1980, p.13).

Para Levinas, o encontro com o outro é um encontro com o Infinito e não é algo que o sujeito possa controlar ou compreender totalmente; ele ocorre em uma dimensão de responsabilidade que precede a própria consciência do sujeito. Isso sugere que a nossa relação com o outro é fundamentalmente ética, caracterizada por uma responsabilidade que não escolhemos, mas que é constitutiva de nossa subjetividade. Para ele,

o sujeito sobrevoa a sua existência ao designar o que possui ao outro, ao falar. Mas é do acolhimento do Infinito do outro — que ele recebe a liberdade em relação a si que tal desapossamento exige. Recebe-a finalmente do Desejo, que não vem de uma falta ou de uma limitação, mas de um excedente da ideia do Infinito (Levinas, 1980, p. 188).

Este desejo não é de posse, mas de relação, que permanece aberto e é insaciável. Implica uma abertura fundamental ao outro, uma exposição e vulnerabilidade que são constitutivas da subjetividade. O filósofo destaca, ainda, que, “para ter a ideia do Infinito, é preciso existir como separado. Esta separação não pode produzir-se como fazendo apenas eco à transcendência do Infinito” (Levinas, 1980, p. 66).

O Infinito, na interpretação levinasiana, introduz uma dimensão de temporalidade que é diferente da linear. Esse é o tempo como interrogação primeira e permanente. A relação com o outro, neste sentido, não é um evento que pode ser totalmente assimilado e compreendido, mas nos expõe a uma temporalidade diferente, em que o outro permanece infinitamente outro. Para o pensador,

a verdadeira temporalidade, aquela em que o definitivo não é definitivo, supõe, portanto, a possibilidade, não de recuperar tudo o que se teria podido ser, mas de deixar de lamentar as ocasiões perdidas perante o Infinito ilimitado do futuro (Levinas, 1980, p. 262).

O texto sugere que a ideia do Infinito corresponde ao “dito do dizer”, uma linguagem que está além da atribuição de qualidades aos entes. Isso implica que a relação com o outro não é meramente uma troca de informações, mas um encontro em que a linguagem se torna uma expressão da exposição ao Infinito no outro. A comunicação com o outro, neste sentido, é um evento ético, uma resposta à presença infinita do outro. Na obra *Ética e Infinito*, Levinas sinaliza para essa relação com suas implicações éticas correspondentes:

sempre distingo, com efeito, no discurso, o dizer e o dito. Que o dizer deve implicar um dito e uma necessidade da mesma ordem que a que impõe uma sociedade, com leis, instituições e relações sociais. Mas o dizer e o facto de, diante do rosto, eu não ficar, simplesmente contemplá-lo, respondo-lhe. O dizer é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem e já responder por ele. É difícil calarmo-nos diante de alguém; esta dificuldade tem o seu último fundamento na significação própria do dizer, seja qual for o dito. É necessário falar de qualquer coisa, da chuva e do bom tempo, pouco importa, mas falar, responder-lhe e já responder por ele (Levinas, 1982, p. 80).

É importante destacar que Levinas também alerta para o fato do dizer filosófico como de um dizer que reside na necessidade de sempre se desdizer, o que faz desse movimento um modo próprio de filosofar. Por fim, afirma:

não nego que a filosofia seja um conhecimento, enquanto nomeia o que nem sequer é nomeável e tematiza o que não é tematizável. Mas, ao dar assim àquilo que rompe com as categorias do discurso a forma do dito, talvez imprima no dito os vestígios desta ruptura (Levinas, 1982, p. 99).

Levinas sugere que na relação com o Infinito o pensamento se comporta de maneira receptiva, como se estivesse recebendo um ensinamento que

nunca se completa. Isso implica que a relação com o outro é sempre uma relação de aprendizado, uma abertura para ser ensinado pelo outro.

Destaca-se uma profunda reconfiguração da subjetividade e da intersubjetividade a partir da ideia de Infinito. A relação com o outro, sob esta perspectiva, não é entre entes seguros e autossuficientes, mas uma relação que está sempre aberta, marcada por responsabilidade, desejo, exposição, e aprendizado constante. Para Levinas, a ética delineia uma interação paradoxal entre o Infinito e o finito, sem se comprometer nessa relação. Representa o rompimento da unidade primordial da percepção transcendental, ou seja, aquilo que vai além da experiência. Manifestado, mas não tematizado no sinal oferecido ao outro, o Infinito é compreendido a partir da responsabilidade perante o outro, de um para o outro, de um sujeito que carrega tudo, submetido a tudo; ou seja, que se sacrifica por todos, assumindo toda a responsabilidade sem ter escolhido este fardo, expandindo-se gloriosamente na medida em que se manifesta uma conformidade que existe antes mesmo de ouvir o mandamento: a capacidade de retroativamente encontrar a ordem dentro da própria obediência e de derivar a ordem de si mesmo; esta transição da heteronomia para a autonomia é a maneira pela qual o Infinito se manifesta. Segundo ele, “a metáfora da inscrição da lei na consciência expressa notavelmente essa ideia, ao reconciliar autonomia e heteronomia em uma ambivalência cuja diacronia é seu significado intrínseco, e que, no presente, se apresenta como ambiguidade” (Levinas, 1997, p. 386).

#### 2.4.4 A superação da finitude individual pela abertura à alteridade

Na condição de seres finitos, o ser humano está limitado em seu conhecimento, em sua existência temporal e em seus recursos. Ramos chama a atenção sobre “o risco de reduzir o Infinito a uma dimensão ou à totalidade do finito e transformar em definitivo a história macabra de uma violência sem limites” (Ramos, in. Levinas, 1997, p. 34).

Para Levinas, a relação entre o finito e o Infinito não consiste em diluir-se no que lhe faz frente, mas em permanecer no seu ser próprio, em ater-se a ele. Destaca, ainda, que o sentido do finito está ancorado na dinâmica de compreender o ser como exterioridade. Nesse sentido, a limitação

do finito, no seio do Infinito, não exige uma incompreensível decadência do Infinito nem consiste numa nostalgia do Infinito, num mal do retorno (Levinas, 1980, p. 272). Ainda em *Totalidade e Infinito* Levinas faz uma afirmação contundente sobre essa relação entre finito e Infinito:

os traços da limitação e da finitude, que a separação assume, não consagram um simples «menos», inteligível a partir do «infinitamente mais» e da plenitude sem falha do Infinito; asseguram o próprio transbordamento do Infinito ou, para falar concretamente, de lodo o excedente em relação ao ser — de todo o Bem — que se produz na relação social. A partir desse Bem, o negativo do finito deve ser compreendido (Levinas, 1980, p. 272).

Levinas propõe que o encontro genuíno com o outro é, de fato, um encontro com o Infinito. Isso porque o outro, em sua total alteridade, escapa à nossa capacidade de compreensão total. Ele é sempre mais do que podemos apreender, permanecendo infinitamente além de nosso alcance. Este encontro não é uma experiência que o sujeito pode assimilar em sua totalidade; é, ao contrário, um evento que desafia e rompe a autossuficiência do sujeito. É salutar destacar que Levinas situa a finitude na transcendência na qual ela tem acesso ao desejo e à bondade. Esse posicionamento pode parecer uma espécie de diminuição do Infinito. Para Levinas trata-se apenas de aparente diminuição. “O Infinito pensado concretamente, ou seja, a partir do ser separado voltado para ele, ultrapassa-se. Por outras palavras, abre para si a ordem do Bem” (Levinas, 1980, p. 90).

A abertura à alteridade, nesta perspectiva, não é apenas um movimento ético, mas também um movimento que permite ao indivíduo superar sua própria finitude. Ao se abrir para o outro, o sujeito se abre para o Infinito e essa abertura não é um movimento de assimilação para a qual o outro é reduzido ao mesmo, mas um movimento de exposição e vulnerabilidade, onde o sujeito se permite ser afetado pelo outro. Para Levinas, “a sensibilidade é a maneira da fruição, sensibilidade que toca o avesso” (Levinas, 1980, 119-120) Nesse sentido, é anterior à racionalidade:

a sensibilidade que descrevemos a partir da fruição do elemento não pertence à ordem do pensamento, mas à do sentimento, ou seja, da afetividade onde tremula o egoísmo do eu. As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas, o rubro deste pôr do Sol. Os objetos contentam-me na sua finitude, sem me aparecerem num fundo de Infinito. O finito como contentamento é a sensibilidade. A sensibilidade não constitui o mundo, porque o mundo dito sensível não tem como função constituir uma representação, mas constitui o

próprio contentamento da existência, porque a sua insuficiência racional nem sequer ressalta na fruição que ele me proporciona. Sentir é estar dentro. (Levinas, 1980, p. 119).

Essa abertura ao outro é inseparável de uma responsabilidade que, segundo Levinas, precede qualquer escolha consciente, que emerge da própria relação com o outro enquanto Infinito. Nessa responsabilidade, encontramos uma maneira de superar nossa própria finitude, pois nos ligamos ao Infinito através do nosso compromisso ético com o outro. Este processo de abertura à alteridade e à responsabilidade que advém desse encontro transforma a própria natureza da subjetividade. O sujeito, através dessa abertura ao outro, deixa de ser um ente fechado e centrado em si mesmo e se torna um ser em relação, cuja identidade é estabelecida, em parte, através de sua relação com os outros.

A relação com o outro, na perspectiva de Levinas, é também uma relação de aprendizado. É através do outro que o sujeito é deslocado de sua centralidade e é ensinado. Esse ensinamento não é um conhecimento no sentido tradicional, mas um ensinamento sobre o que significa ser-em-relação, ser-com-o-outro. É um ensinamento que desafia o sujeito a ir além de si mesmo, a superar sua própria finitude através da abertura à infinita alteridade do outro. Para nosso autor, a verdade liga-se assim à relação social, que é justiça. “A justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre” (Levinas, 1980, p. 59). “Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica<sup>33</sup> e indispensável à minha relação com Deus” (Levinas, 1980, p. 65). Toda a relação social, remonta à apresentação do *outro* ao mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de sinal, “unicamente pela expressão do rosto” (Levinas, 1980, p. 191). Levinas destaca ainda que “a própria relação social não é uma relação qualquer, uma entre outras que podem produzir-se no ser, mas o seu último acontecimento” (Levinas, 1980, p. 200).

Por fim, a relação com o outro reintroduz uma forma de temporalidade que é diferente da linearidade cronológica. A abertura ao outro enquanto

---

<sup>33</sup>A metafísica aborda sem tocar, a sua maneira não é ato, mas relação social. Defendemos que a relação social é, no entanto, a experiência por excelência (Levinas, 1980, p. 95). Ainda em *Totalidade e Infinito*, nosso autor destaca que seu trabalho não procurou descrever a psicologia da relação social, sob a qual se manteria o jogo eterno de categorias fundamentais, refletida de uma maneira definitiva na lógica formal. A relação social, a ideia do Infinito, a presença de um conteúdo num continente ao ultrapassar a capacidade do continente, foi, pelo contrário, descrita neste livro como a trama lógica do ser (Levinas, 1980, p. 269).

Infinito abre o sujeito para uma temporalidade que é uma espécie de interrogação primeira e permanente, onde o passado e o futuro se entrelaçam na relação com o outro, desafiando e superando a finitude do presente. Para Levinas,

a ideia de Infinito, que em Descartes se situa num pensamento que a não pode conter, exprime a desproporção da glória com o presente, desproporção que é a própria inspiração. Sob peso que ultrapassa a minha capacidade, uma passividade mais passiva que toda a passividade correlativa dos atos, a minha passividade rebenta ao dizer: 'Eis-me aqui!' (Levinas, 2007, p.101).

Em síntese, a abertura à alteridade, conforme explorada por Levinas, é um caminho radical para a superação da finitude individual. Não é uma negação da individualidade, mas sua expansão e transformação, através da qual o indivíduo finito se abre à infinita complexidade e profundidade do outro e redefine e amplia seu próprio ser. Essa é uma ética que começa antes de qualquer ontologia; é uma ética que situa a relação com o outro como fundamental para a constituição do ser humano. Para Levinas, “não é a finitude do ser que faz a essência do tempo, como pensa Heidegger, mas o seu Infinito” (Levinas, 1980, p. 264).

#### 2.4.5 A desconstrução da totalidade e o acolhimento da diferença

Levinas frequentemente critica a noção de totalidade na filosofia ocidental. Para ele, a totalidade é uma tentativa de encapsular e assimilar o *outro* ao mesmo. Essa assimilação, por sua vez, é uma forma de violência porque nega a singularidade e a diferença do *outro*. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas descreve essa proposição da seguinte forma:

propomo-nos descrever, no desenrolar da existência terrestre, da existência económica como a denominamos, uma relação com o outro, que não desemboca numa totalidade divina ou humana, uma relação que não é uma totalização da história, mas a ideia do Infinito. Uma tal relação é a própria metafísica (Levinas, 1980, p. 39).

Em *De Outro Modo Que Ser*, no que se refere ao império do total e totalitário, Ramos identifica em Levinas uma crítica à sua incapacidade de reconhecer o diverso; o que chama de diferença e até mesmo diferença ontológica está sempre dentro do ser e isso já pressupõe todo o trabalho de violência engolidora da diversidade (Levinas, 1997, p. 35).

Um dos conceitos centrais da filosofia de Levinas é a ideia do encontro face-a-face com o *outro*. Este encontro não é mediado por conceitos ou categorias; é uma relação com a singularidade do *outro*. Heterogeneidade radical (Levinas, 1980, p. 274). Nessa relação, segundo nosso autor,

o que me permito exigir de mim próprio não se compara ao que tenho o direito de exigir de outrem. Esta experiência moral, tão banal, aponta uma assimetria metafísica: a impossibilidade radical de ver-se de fora e de falar no mesmo sentido de si e dos outros; por consequência, também a impossibilidade da totalização (Levinas, 1980, p. 41).

Levinas enfatiza que o *outro* sempre escapa à nossa compreensão total e permanece infinitamente além de nossa capacidade de compreendê-lo completamente. Isso ressalta a infinitude e a irredutibilidade do *outro*. Argumenta que o pensamento ontológico, que busca categorizar e compreender o ser, tende a reduzir o *outro* a categorias e conceitos, negligenciando assim sua singularidade e diferença. Para ele, graças à dimensão da interioridade, o ser recusa-se ao conceito e resiste à totalização (Levinas, 1980, p. 45). Contudo, Levinas defende que não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o Infinito de Outrem (Levinas, 1980, p. 66). Defende, ainda, a ideia de que

a estrutura da consciência ou da temporalidade - da distância e da verdade - está ligada a um gesto elementar do ser que rejeita a totalização. Essa recusa produz-se como relação com o não-englobável, como o acolhimento da alteridade, concretamente, como apresentação do rosto. O rosto imobiliza a totalização. O acolhimento da alteridade condiciona, portanto, a consciência e o tempo (Levinas 1980, p. 261).

A presença do *outro*, para esse filósofo, representa uma ruptura com a totalidade. É um evento que interrompe nossa autossuficiência e nos desloca de nossa centralidade. Esta ruptura é crucial para acolher a diferença e a singularidade do *outro*. “Uma relação entre termos que resistem à totalização, que se dispensam da relação ou que a precisam - só é possível como linguagem” (Levinas, 1980, p. 83). Nesse sentido, Levinas afirma que,

a palavra não se instaura num meio homogêneo ou abstrato, mas num mundo em que é preciso socorrer e dar. Supõe um eu, existência separada na sua fruição e que não acolhe o rosto e a sua voz que vem de uma outra margem, de mãos vazias. A multiplicidade no ser que se recusa à totalização, mas se desenha como fraternidade e discurso, situando-se num “espaço” essencialmente assimétrico. (Levinas, 1980, p. 194).

Ao discutir a linguagem, Levinas faz uma distinção entre o *dizer* e o *dito*. O *dito* refere-se ao conteúdo explícito da linguagem, enquanto o *dizer* refere-se ao ato ético de se dirigir ao *outro*. Na obra *Ética e Infinito*, Levinas sinaliza para a ideia de que a linguagem não deve ser pensada unicamente como a comunicação de uma ideia ou de uma informação, mas, acima de tudo, “como o fato de ela abordar outrem como outrem, e isto, já seria responder por ele” (Levinas, 2007, p. 83). Para Levinas, é no *dizer* que a verdadeira comunicação acontece, uma comunicação que respeita e acolhe a diferença. Em *De Outro Modo Que Ser*, aprofunda o seu entendimento sobre o *dizer*:

precisamente, o dizer não é um jogo. Anterior aos signos verbais que ele conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e às cambiantes semânticas - preâmbulo das línguas -, ele é proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro, a própria significância da significação (...) O dizer original ou pré-original - o logos do prólogo - tece uma intriga de responsabilidade. Ordem mais grave do que o ser e anterior ao ser. (Levinas, 2011, p. 27).

Para Levinas, essa relação com outrem como interlocutor precede toda a ontologia, é a relação última no ser (Levinas, 1980, p. 35). Destaca ainda,

que o imediato é a interpelação e, se assim se pode dizer, o imperativo da linguagem. A ideia do contato não representa o modo original do imediato. O contacto é já tematização e referência a um horizonte. O imediato é o frente a frente (Levinas, 1980, p. 38-39).

Levinas também reinterpreta a noção de temporalidade. Para ele, a verdadeira temporalidade não é linear, mas é uma temporalidade que é sempre interrompida e renovada pela presença do *outro*. A alteridade reintroduz uma dimensão de infinitude na experiência humana. Em *De Outro Modo Que Ser* Levinas destaca que a minha exposição ao outro, na minha responsabilidade para com ele, ocorre sem uma decisão de minha parte; a menor aparência de iniciativa e de ação subjetiva indica, portanto, uma acusação ainda mais profunda da passividade dessa exposição. “Exposição à abertura do rosto, que é o ainda mais distante da desclausuração do si mesmo, da desclausuração que não é o ser-no-mundo” (Levinas, 1997, p. 450). Para ele,

abertura de si ao outro, que não é um condicionamento ou uma fundação de si num qualquer princípio - fixidez de habitante sedentário ou nómada, mas relação completamente diferente da ocupação de um lugar, de um edificar, de um instalar-se - a respiração é transcendência em jeito de des-enclausura; ela só revela todo o seu sentido na relação com outrem, na proximidade do próximo, que é responsabilidade por ele, substituição a ele. (Levinas, 2011, p.193).

A interação entre o mesmo e o *outro* desafia a ideia convencional de totalidade. Nesta relação, a proximidade verbal já está estabelecida, e é caracterizada pelo reconhecimento direto e tangencial do *outro* por mim. Esta conexão é algo que vai além de simples somas, já que a relação frente a frente com o *outro* não pode ser simplesmente derivada ou diminuída a uma mera colocação de "ao lado de...". Mesmo ao integrar o *outro* através da conjunção "e", a presença singular e distinta do *outro* permanece, continuando a desafiar e confrontar-me através de seu rosto. Assim, "a relação aposta na desconstrução da noção fechada de totalidade, promovendo um verdadeiro acolhimento da diferença" (Levinas, 1980, p. 67). Para nosso autor, "é o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade" (Levinas, 1980, p. 71). Igualmente, coloca a relação com o outro fora das dicotomias válidas para as coisas: "do *a priori* e do *a posteriori*, da atividade e da passividade" (Levinas, 1980, p. 76).

Para Levinas, o acolhimento de outrem, que possibilita a relação com a diferença, é:

ipso facto a consciência da minha injustiça - a vergonha que a liberdade sente por si própria. Se a filosofia consiste em saber de uma maneira crítica, ou seja, em procurar um fundamento para a sua liberdade, para a justificar, ela começa com a consciência moral em que o outro se apresenta como outrem e em que o movimento da tematização se inverte. Mas esta inversão não equivale a «conhecer-se» como tema visado por outrem; mas submeter-se a uma exigência, a uma moralidade. Outrem mede-me com um olhar que não se pode comparar àquele pelo qual eu o descubro (Levinas, 1980, p. 73).

A concepção de Levinas sobre a interação entre o mesmo e o *outro* nos oferece uma profunda reflexão sobre a desconstrução da totalidade e o imperativo ético de acolher o diferente. A interioridade, longe de ser um refúgio isolado, é marcada por uma solidão que, paradoxalmente, ocorre em um mundo já permeado pela presença humana. "A interioridade do recolhimento é uma solidão num mundo já humano. O recolhimento refere-se a um acolhimento" (Levinas, 1980, p. 138). No rosto do *outro*, a vontade conecta-se à razão, sinalizando uma abertura genuína ao diferente. "No acolhimento do rosto, a vontade abre-se à razão" (Levinas, 1980, p. 196). Essa receptividade é também fundamental para a noção de justiça. Segundo Levinas, "chamamos

justiça ao acolhimento de frente, no discurso” (Levinas, 1980, p. 58). Em contrapartida, a abertura não é simplesmente uma extensão do horizonte, mas uma pré-condição vital para a verdadeira relação. Para ele, “o espaço vazio é a condição da relação, não é uma abertura do horizonte” (Levinas, 1980, p. 171).

Neste segundo capítulo, que aborda a alteridade em Levinas e suas implicações éticas na constituição da subjetividade, emerge a ideia de que a relação com o *outro* está no cerne da formação ética do sujeito. Levinas nos desafia a repensar a subjetividade não como uma entidade fechada em si mesma, mas como intrinsecamente ligada à responsabilidade pelo *outro*. Esta responsabilidade é descrita como um impulso fundamental que precede a distinção entre egoísmo e altruísmo, não derivando de uma escolha voluntária, mas emergindo como uma resposta anárquica e involuntária ao chamado do *outro*.

A noção de subjetividade de Levinas revela um aspecto fundamentalmente altruístico da subjetividade que não se alinha com a benevolência natural proposta pelas filosofias morais do sentimento. Ao contrário, é apresentada como algo contra a natureza, uma força anárquica que nos coloca numa posição de responsabilidade incondicional perante o *outro*, sem a possibilidade de consentimento prévio. Esta responsabilidade é tão primordial que antecede a própria liberdade, subvertendo a noção tradicional de que os valores morais derivam de escolhas livres.

Segundo Hutchens, a responsabilidade possui uma tríplice dimensão: “é uma reação indeclinável ao *outro*, emerge de nós mesmos como resposta à exigência do *outro* e implica uma disposição para substituir-nos pelo *outro*, assumindo suas responsabilidades” (Hutchens, 2007, p. 35). Esse complexo entrelaçamento de reações destaca a profundidade da conexão ética com o *outro*, que transcende a mera reciprocidade ou o cálculo moral.

A subjetividade em Levinas é, portanto, definida pela substituição e pela expiação: o sujeito é único na medida em que se torna *refém* do *outro*, levando a sensibilidade ao seu termo mais extremo, cuja sensibilidade é entendida como a capacidade de ser afetado pelo *outro* a tal ponto que se assume a responsabilidade pelo seu bem-estar, mesmo à custa do próprio eu.

Assim, a alteridade em Levinas nos convida a uma reflexão profunda sobre a ética da responsabilidade, na qual a constituição da subjetividade é

inseparável do compromisso ético com o *outro*. Esta visão desloca o foco do eu autônomo para uma subjetividade que se define na e pela relação com o *outro*, sublinhando que a verdadeira liberdade e subjetividade emergem não da indiferença, mas do compromisso profundo e irredutível com a alteridade.

Ao concluir a exploração sobre a alteridade na filosofia de Levinas, para quem a subjetividade é profundamente enraizada na responsabilidade ética pelo *outro*, esta tese volta o olhar para uma perspectiva distinta, porém, igualmente rica, sobre a relação com o *outro*. O terceiro capítulo mergulha no universo dos Yanomamis, através da obra *A Queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Aqui, a busca por compreender a alteridade se desdobra em um contexto cultural e espiritual diverso, no qual as noções de subjetividade, responsabilidade e interconexão são vivenciadas e expressas de maneiras singulares. A transição de Levinas para a visão dos Yanomamis convida a expandir a percepção sobre a alteridade, buscando compreender como esse conceito se manifesta em uma cosmovisão que entrelaça o humano, o não-humano e o espiritual de forma peculiar e diferenciada. Por meio desse diálogo, propõe-se, neste trabalho, uma jornada que não apenas desafia, mas, também, enriquece a percepção sobre a ética da alteridade, revelando a pluralidade de caminhos pelos quais as sociedades humanas buscam compreender e viver a fundamental relação com o *outro*.

### **CAPÍTULO III**

#### **3 DIMENSÕES/COMPONENTES DA PESSOA E A RELAÇÃO COM ALTERIDADE NA COSMOVISÃO YANOMAMI**

O intuito deste capítulo é analisar as implicações éticas da alteridade e suas relações com o movimento de constituição da subjetividade entre os Yanomami. Para tanto, pretende-se, neste capítulo, discutir e compreender elementos da ideia de pessoa e alteridade, ou seja, buscar elementos que ajudem a compreender o que está em jogo na noção Yanomami de alteridade e as possíveis implicações éticas no processo de constituição da subjetividade, basicamente, a partir da obra *A Queda do Céu*, de Kopenawa e Albert, para, no quarto capítulo, propor possíveis aproximações e diferenças entre Levinas e Kopenawa.

Ao estudar as sociedades ameríndias, especialmente, as da Amazônia, alguns antropólogos, como, Seeger, DaMatta, e Castro, começaram a questionar a adequação de usar conceitos e métodos de análise derivados do estudo de sociedades africanas. As sociedades indígenas da América do Sul, apesar de suas ricas tradições culturais, só recentemente influenciaram mais significativamente a teoria antropológica, em contraste com regiões como a Melanésia, Sudeste asiático e África, que já tinham deixado suas marcas. Os créditos são dados aos antropólogos Robert Lowie e Claude Lévi-Strauss, por introduzirem o pensamento indígena Sul-americano ao circuito conceitual e trazendo amadurecimento à etnologia brasileira. A esse respeito, é de grande relevância discutir-se a noção de pessoa e corporalidade como um idioma simbólico central. Segundo Oliveira,

a noção de pessoa e a consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades (Oliveira, 1987, p. 12).

Isso implica que a maneira como os indivíduos e as sociedades se concebe, especialmente, em relação a seus corpos e espiritualidade, tornou-se central para a análise das sociedades ameríndias. Para Castro,

em vez de focar em aspectos como linhagem, regras de casamento e formas de propriedade, que foram mais enfatizados no estudo de sociedades africanas, a atenção se voltou para conceitos como corpo, alma, nome, substância, morte e alteridade (Viveiros de Castro, 1986, p. 125).

Nesse contexto, os conceitos de corpo e espírito passam a ser fundamentais para a compreensão da visão de pessoa e do universo para os Yanomami. Em sua cosmovisão, o corpo humano é mais do que apenas um

invólucro físico; é um veículo e uma entidade que pode interagir com outros seres, tanto humanos quanto não-humanos. A morte, por exemplo, não é o fim do corpo para muitas sociedades ameríndias, mas uma transformação, entre outras, para expressar a alteridade, por isso, desempenham papéis importantes, particularmente, no contexto do xamanismo, que lida diretamente com a morte e o trânsito entre diferentes estados de ser.

As palavras e conceitos Yanomami para essas ideias, como *Uuxi* (interior), *Siki* (pele ou corpo), e *xi wãri* (tornar-se ruim, uma referência a transformações míticas), oferecem uma visão das complexas teorias de pessoa e alteridade que existem nessas sociedades e ilustram a riqueza e a singularidade de suas tradições filosóficas e espirituais. Leite chama a atenção que “os Yanomami atuais são resultado de uma metamorfose operada entre os espectros, já que os fantasmas – *porë* – são usualmente a categoria de alteridade privilegiada entre estes” (Leite, 2010, p. 41).

Castro (2001, p. 8) destaca a centralidade da alteridade no pensamento ameríndio, particularmente, entre os povos da Amazônia. Os etnólogos observaram a recorrência de dualidades e classificações binárias nesses sistemas simbólicos, mas o autor sugere que tais dualismos são apenas manifestações superficiais de uma complexidade mais profunda. Para ele, a verdadeira essência do pensamento indígena é uma terceira margem<sup>34</sup>, um espaço que transcende simples dualidades e reflete a alteridade intrínseca. Esta alteridade, mais do que uma categoria formal, é uma condição imanente que ordena e dá significado à experiência. O conceito de perspectivismo<sup>35</sup> que Castro associa ao pensamento indígena sustenta que toda realidade é moldada por um ponto de vista específico e que cada ponto de vista corresponde a um sujeito. No contexto ameríndio, isso implica uma constante interação e inter-relação entre humanos e não-humanos. Em essência, “a alteridade é uma base sobre como os Yanomami estruturam e compreendem o mundo, formando um vínculo que define e dá forma à sua realidade” (Castro, 2001, p. 7-8).

---

<sup>34</sup> A alteridade está situada, como diria Guimarães Rosa, na terceira margem desse rio (Castro, 2001, p. 8).

<sup>35</sup> O conceito de perspectivismo filosófico de Castro está associado originalmente ao nome de Leibniz, mas se acha variadamente presente em pensadores como Nietzsche, Tarde, Whitehead e Deleuze; este último é a referência principal para o conceito aqui trabalhado (Castro, 2001, p. 8).

Para Castro (2001), o perspectivismo amazônico poderia ser descrito como uma ontologia relacional, isto é, como uma imagem do ser na qual a relação ocupa o lugar da substância enquanto *categoria* primeira. Uma ontologia relacional onde a relação primeira é o nexos de alteridade, a diferença ou ponto de vista implicado em outrem. Isso não significa apenas que o sujeito da perspectiva, humano para si, só se institui como tal intersubjetivamente, através de uma interação originária com outros sujeitos, não-humanos; significa, segundo o autor que “o princípio constitutivo de cada perspectiva e, logo, de cada sujeito como tal já é a relação-outrem” (Castro, 2001, p. 9).

Castro recorre às reflexões de Gilles Deleuze para aprofundar o conceito de outrem. Segundo o autor, Deleuze interpreta o *Vendredi* de Michel Tournier como uma descrição ficcional de uma experiência metafísica, questionando a natureza de um mundo sem a presença do outrem. O mundo que não conseguiu perceber imediatamente ainda existe devido à presença virtual de outrem. O que ainda não vemos é real porque outrem pode percebê-lo. Outrem, para Deleuze, não é uma figura concreta, nem um sujeito, nem um objeto específico, mas sim uma estrutura ou relação. É essa relação que determina como sujeito e objeto se alternam e se inter-relacionam. Outrem não é simplesmente um elemento no nosso campo de percepção; ele é o princípio que constitui esse campo e seu conteúdo.

Mais profundamente, outrem não representa um ponto de vista particular em relação a um sujeito. Em vez disso, ele é a própria possibilidade da existência de um ponto de vista, o princípio transcendente que permite que tanto o eu quanto o outro tenham perspectivas individuais. Deleuze, Segundo Castro,

apresenta outrem não como uma entidade distinta, mas como uma estrutura essencial que molda nosso mundo perceptivo e nossa existência, ele é a própria possibilidade da existência de um ponto de vista, princípio transcendente que permite perspectivas individuais (Castro, 2002, p. 117-118). A alteridade discursiva se apoia, está claro, em um pressuposto de semelhança (Castro, 2002b, p. 114).

### 3.1 *Yai Thépë*- características, aspectos e dimensões relacionais

Segundo Albert, o termo *yai t<sup>h</sup>ë* (pl. *pë*) designa entidades invisíveis, pelo menos aos olhos da gente comum, estranhas e ameaçadoras, bem como

seres/objetos visíveis, porém desconhecidos, não nomeados, não comestíveis. O conjunto dos *yai thë pë* inclui, entre outros, os fantasmas (*pore pë*), os seres maléficos da floresta (*në wãri pë*) e os espíritos xamânicos (*xapiri pë*). Para Kopenawa, “os *Yai Thëpë* opõem-se a *yanomae thë pë*, os humanos, e a *yaro pë*, os animais comestíveis, especialmente de caça e os animais domésticos que são chamados *hiima pë*” (Kopenawa; Albert, 2015. p. 616). Kopenawa afirma, em *A Queda do Céu*:

quando eu era bem pequeno, meu pensamento ainda estava no esquecimento. Entretanto, costumava ver em sonhos seres assustadores que chamamos *yai thë*. Por isso, era comum me ouvirem falar e chorar durante a noite (Kopenawa; Albert, 2015. p. 89).

Os *Yai Thëpë* se referem a várias entidades incorpóreas, incluindo os espíritos maléficos da floresta. “A maior parte dos *xapiri* se comporta de modo amigável” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 188), são representações dos ancestrais antes de sua transformação em animais e desempenham um papel central nos rituais xamânicos. Alguns deles, no entanto, se mostram muito agressivos e vagam pela floresta só para matar os *nëwãrikikil*, espíritos maléficos que residem nos recantos mais sombrios e inexplorados da natureza, representando uma ameaça constante para os humanos. Os rituais xamânicos frequentemente centram-se na luta contra esses seres. A perspectiva de que esses espíritos maléficos veem os humanos como presas, capturando sua imagem vital (*ütupë*), introduz uma dinâmica de predação. Essa visão, provavelmente, reflete os desafios reais enfrentados pelos Yanomami em seu ambiente (Kopenawa; Albert, 2015, p. 188). Nesse sentido, os *xapiri* são, em geral, considerados responsáveis por tempestades e quedas de árvores. Uma forma de manifestação é “quando morre seu pai (o xamã), esses espíritos, enlutados e furiosos, cortam o céu com facões” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 620). Kopenawa destaca:

os *xapiri*, apesar de serem sem número, habitam todos no topo dos morros e das montanhas. É sua morada. Não pensem que a floresta é vazia. Embora os brancos não os vejam, vivem nela multidões de espíritos, tantos quantos animais de caça. Por isso suas casas são tão grandes. Tampouco pensem que as montanhas estão postas na floresta à toa, sem nenhuma razão. São casas de espíritos; casas de ancestrais (Kopenawa; Albert, 2015, p. 118).

Para os xamãs Yanomami, os *xapiripë* não são apenas entidades misteriosas e distantes; suas imagens habitam o corpo do xamã<sup>36</sup>. Por isso, os *xapiri* podem contemplar a floresta toda, por maior que seja. Das alturas em que estão, nada escapa a seus olhos, nem nos confins da terra e do céu. Na verdade, são as imagens deles, e as de seus espelhos, que moram no *peito* dos xamãs<sup>37</sup> (Kopenawa; Albert, 2015, p. 164-5). Contudo, sinaliza para uma diferenciação significativa:

no começo, como outros, eu pensava que os *xapiri* moravam no peito dos xamãs. Mas estava errado, não é verdade. Suas casas não podem se situar tão perto da terra, ao alcance de nossa fumaça e de nossos fedores! Ficam noutra lugar, penduradas bem alto no peito do céu. Por isso os *xapiri* podem contemplar a floresta toda, por maior que seja (Kopenawa; Albert, 2015, p. 164).

No capítulo sexto da obra *A Queda do Céu*, Kopenawa e Albert descrevem o processo de instalação das chamadas “casas de espíritos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 156-8). Tal processo, além de transformar o iniciado, também envolve a interação com inúmeros espíritos, ou *xapiri*, que desempenham funções vitais no ritual. A descrição detalhada destaca primeiramente a necessidade de criar um espaço para os *xapiri*. Quando um Yanomami bebe pela primeira vez o pó de *yãkoana*<sup>38</sup>, o terreno para os

---

<sup>36</sup> No decorrer da iniciação xamânica, a casa dos espíritos é, em primeiro lugar, associada ao corpo (peito) do iniciado, para depois tornar-se uma habitação autônoma, presa na abóbada celeste (Kopenawa; Albert, 2015, p. 628).

<sup>37</sup> “Uma casa de espíritos nada se assemelha a uma casa comum. Seus esteios imitam o interior do peito do xamã, o pai dos *Xapiri*. As clavículas de seu torso são as vigas que sustentam o círculo do teto. Seus quadris são a base dos postes que a assentam no chão. Sua boca e garganta são a porta principal. Seus braços e pernas são os caminhos que conduzem a ela. Seus joelhos e cotovelos são clareiras-espelhos, onde os espíritos fazem uma parada antes de entrar” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 165). Albert destaca na nota 6: “Há aqui uma correspondência entre o peito do xamã (seu ‘interior’, *pei ũŭxi*) e sua casa de espíritos colada no ‘peito do céu’ (ver cap. 6), correspondência essa que voltará a aparecer na descrição da chegada dos espíritos no começo da iniciação. De modo que há aí também um processo de identificação entre o xamã e os espíritos: o xamã (sua ‘pele’, *pei siki*) inala a *yãkoana* que é bebida ‘através dele’ (*he tore*) pelos espíritos que, como ele e ao mesmo tempo que ele, ‘morrem’, ‘tornam-se fantasma’, enquanto ele, por sua vez, imita (*uëmãi*) seus cantos e coreografias” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 624).

<sup>38</sup> “O pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT). A DMT possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta. Seus efeitos psíquicos são semelhantes aos do lsd. O pó de *yãkoana* contém ainda diversos ingredientes que provavelmente intensificam seu efeito: folhas secas e pulverizadas de *maxara hana*, cinzas de cascas das árvores *ama hi* e *amat’a hi* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 612). Kopenawa chama a atenção para além das propriedades físicas do produto: “a *yãkoana* que bebemos não é um mero pó. Com ela os espíritos se lançam para dentro de nós como se fossem grãos de poeira” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 169).

espíritos ainda não está preparado. Assim, vários *xapiri* associados à natureza são chamados para preparar e limpar o terreno. Cada espírito tem sua função específica, desde os que varrem o solo até os que dissipam detritos e poeira. Estes primeiros *xapiri* são essenciais, mas não são permanentes; eles preparam o terreno e depois desaparecem. Uma vez que o terreno esteja preparado, há a necessidade de protegê-lo contra espíritos ruins. Esses espíritos, associados a objetos domésticos e outros elementos, podem impedir a chegada dos verdadeiros *xapiri*, que têm o poder de combater seres maléficos e curar. Os xamãs mais velhos, portanto, devem garantir que esses espíritos indesejados sejam afastados. A seguir, os *xapiri* trazem uma casa de espíritos já construída para o iniciado. Esta não é uma estrutura física como as casas humanas, mas sim uma construção espiritual. Os espíritos trabalham juntos para ancorar essa casa no céu. Este é um processo arduamente físico e espiritual, uma vez que a casa é descrita como pesada e imensa. A casa é então decorada e protegida por outros espíritos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 156-158).

O interessante é que os *xapiri* não vêm automaticamente para essa nova casa. Eles devem ser chamados por xamãs mais experientes, que enviam mensageiros espirituais em busca de *xapiri* dispostos a residir na nova casa. Este processo de convite é essencial, demonstrando a interdependência entre o xamã e o mundo espiritual. A trama relacional na construção da casa dos espíritos destaca a interação entre o mundo físico e espiritual. O processo é colaborativo, com cada espírito desempenhando seu papel. Além disso, a iniciação xamânica não é apenas uma transformação da pessoa, mas uma reorganização do universo espiritual em torno dele. É uma dança cósmica de interação, respeito e reciprocidade (Kopenawa; Albert, 2015, p. 156-8).

As mulheres *xapiri* desempenham o papel fundamental de incentivadoras dos espíritos masculinos a dançar na nova casa de espíritos. Assim como as mulheres Yanomami, podem convencer os homens a participarem de festas *reahu*, as mulheres *xapiri* motivam os espíritos masculinos a se envolverem na cerimônia. Elas influenciam os homens a participarem das festas, sugerindo que, quando as mulheres estão entusiasmadas, os homens também se alegram e participam. Assim desempenham um papel significativo na ativação e animação dos espíritos

masculinos, levando-os a dançar na casa de espíritos recém-construída. Essa interação entre as mulheres *xapiri* e os espíritos masculinos interfere diretamente na prontidão e na disposição dos espíritos para habitar a nova casa dos espíritos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 163-4).

A relação dos Yanomami com os espíritos não se limita aos xamãs. Enquanto esses interagem regularmente com os *Yai Thëpë*, as pessoas comuns também podem encontrá-los em circunstâncias extraordinárias, muitas vezes associadas a perigo e transformação. Esses encontros podem resultar em metamorfoses ou alterações na pessoa, e o simples ato de ver um espírito é um sinal de alerta para uma mudança iminente. Os dois relatos que seguem indicam como se dá essa dinâmica. No capítulo terceiro da obra *A Queda do Céu*, Kopenawa narra uma caçada em sua adolescência, em que teve sua imagem capturada pelos queixadas. Os caçadores tinham perseguido um bando de queixadas, e, em um momento crucial, quando estavam prestes a flechá-los, os animais se dispersaram e alguns vieram correndo em direção a Kopenawa. Ele tentou subir em uma árvore para se proteger, mas tropeçou e caiu. Nesse momento de perigo, os queixadas passaram correndo por cima dele sem tocá-lo, como se ele fosse um tronco caído. A experiência foi aterrorizante, com o som assustador dos queixadas e o cheiro desagradável deles. Embora Kopenawa tenha sobrevivido fisicamente ao encontro com os queixadas, ele também menciona que, naquele momento, as imagens dos espíritos o atacaram, embora ele não tenha percebido isso na época. Mesmo após o incidente, ele se juntou aos companheiros e continuou a caça, mantendo o ocorrido em segredo. O grupo acabou acampando na floresta e cozinhando a caça para saciar a fome. Kopenawa descreve a experiência da seguinte forma:

uma vez satisfeito, adormeci com tranquilidade. Mas no meio da noite comecei a me sentir muito mal. Acordei sobressaltado e, de repente, vi tudo à minha volta com olhos de fantasma. Comecei a vomitar. Então, pensei: “Os queixadas são ancestrais mesmo!<sup>42</sup> Fui atacado por suas imagens e são elas que me deixam doente!”. No dia seguinte, voltamos para a nossa casa. Eu estava muito fraco, não podia carregar nada. Na noite seguinte, continuava doente. Dormi de novo em estado de fantasma. Foi nesse momento que os espíritos queixada começaram a me aparecer em sonho. Um número incontável deles escapava de um enorme buraco na terra, do qual saía também um vendaval. Dançavam devagar com seus enfeites de penas, sobre um espelho que refletia uma luminosidade ofuscante. Isso durou muito tempo e, de repente, desapareceram. Então, acordei e pensei: “O que está acontecendo comigo? Como eu vou poder

sarar?” Algum tempo depois, o marido da irmã de minha mãe, que também era um grande xamã, tentou expulsar o mal que estava em mim. Mas assim que ele começou sua cura, desmaiei. Fiquei inerte, largado em minha rede. Então, a mãe de meu padrasto, que era uma mulher muito velha, pegou uma panela cheia de água e derramou-a aos poucos sobre mim. Acabei recobrando a consciência. Meu fantasma retornou à minha pele e voltei a mim. Quando abri os olhos, vi minha mãe, sua irmã, uma filha de seu irmão e minha avó chorando perto de minha rede, como se eu já estivesse morto! Em seguida, o xamã prosseguiu seu trabalho por um longo tempo e, por fim, fiquei curado (Kopenawa; Albert, 2015, p. 104).

O segundo relato, mais longo, Kopenawa ouviu de seu padrasto. O relato é longo, importante destacar aqui a ideia de *tornar-se* outro, sinalizando para uma relação com a alteridade:

quando eu era adolescente, meu pensamento começou a virar outro e foi assim que eu me tornei xamã. Um dia, eu estava caçando papagaios na floresta. Podia ouvir o tumulto de suas brincadeiras nas árvores, acima de mim. De repente, vi um ser das águas andando em minha direção (...) eu sentia muito calor e suave muito. Meu pensamento ia se perdendo aos poucos. Fiquei no mesmo lugar, calado e imóvel, de pé ao lado dos papagaios mortos caídos no chão. Algum tempo depois, uma mulher das águas abriu caminho na floresta até onde eu estava (...). Minha visão ia se turvando cada vez mais e eu mal distinguia as coisas ao meu redor. Eu sentia que estava perdendo a consciência (...) Conforme o tempo passava, fui me tornando outro de verdade e foi meu arco que eu senti sair voando (...) E então, outros xapiri levaram meus olhos para longe e foi assim que eu mesmo comecei a me tornar espírito (Kopenawa; Albert, 2015, p. 105-6).

Uma noção de alteridade, intrinsecamente enraizada na cosmologia Yanomami através da presença dos *Yai Thëpë*, está vinculada à constituição da subjetividade e das relações éticas desta cultura. Esses seres espirituais, que existem em um estado de constante liminaridade entre o familiar e o estranho, desafiam as categorizações simplistas e instigam uma reflexão profunda sobre a presença e importância do outro. A relação dos Yanomami com os *Yai Thëpë*, marcada por respeito, medo e interação, ilustra uma abordagem ética que valoriza a diversidade e a complexidade, rejeitando a tendência de ver o diferente como algo a ser temido ou evitado. Essa compreensão da alteridade, que transcende a esfera espiritual e se estende às interações humanas, sugere que a subjetividade não é construída apenas dentro de um contexto social e cultural específico, mas também, em diálogo constante com o que é percebido como radicalmente diferente. Portanto, ao integrar a alteridade em sua percepção do mundo, os Yanomami demonstram

uma ética de reconhecimento e inclusão do outro, oferecendo uma perspectiva valiosa para o entendimento mais amplo de pessoa e coexistência.

### 3.1.1 Papel dos *Yai Thëpë* na moldagem do mundo e a relação com os eventos terrenos

Os *Yai Thëpë*, espíritos incorporados na cosmologia Yanomami, são ilustrativos das formas complexas e multifacetadas como os Yanomami conceptualizam a alteridade. São caracterizados tanto por sua alteridade quanto por sua pluralidade, vivendo em vários espaços, variando de espíritos malignos da floresta (*në wãripë*) a espíritos auxiliares de um xamã (*xapiripë* ou *hekuras*), bem como espíritos dos ancestrais animais e espíritos das plantas. Segundo Lizot e Smiljanic, “são tanto invisíveis quanto não humanos, representando tudo o que é desconhecido, potencialmente perigoso, e não comestível” (Lizot, 2004, p. 496; Smiljanic, 1999, p. 55-56).

Vale ressaltar que os *Yai Thëpë* são altamente perigosos para os Yanomami, especialmente devido à imprevisibilidade de seus comportamentos. Como sugere Lizot, essa hostilidade e perigo se manifestam especialmente na crença de que “os *Yai Thëpë* são responsáveis por várias doenças e ataques aos componentes espirituais da pessoa, dedicando-se com predileção a devorar o núcleo vital da pessoa Yanomami” (Lizot, 2004, p. 496).

Kopenawa sinaliza para essa relação ao descrever um momento significativo da experiência xamânica entre os Yanomami, em que os *xapiri* (espíritos) realizam uma dança de apresentação para os xamãs iniciantes. No entanto, essa dança não é apenas bela; é também aterrorizante e dolorosa. Durante a dança, os *xapiri* circulam ao redor do xamã iniciante, segurando lâminas de metal brilhante. Após completarem o círculo, um deles vira rapidamente e golpeia o xamã nas costas com o gume afiado de seu facão. Isso causa uma dor intensa e faz o xamã desmaiar. Esses espíritos agressivos, como a cobra grande e o jacaré gigante, testam a força e a resistência do xamã por meio desses golpes. Os xamãs são retalhados pelos *xapiri* e sentem dores terríveis nas costas e na nuca. No entanto, com o tempo, as dores diminuem gradualmente, embora a pessoa permaneça dolorida. Isso é uma parte crucial da iniciação xamânica entre os Yanomami, e esses rituais de dor e

superação são fundamentais para o desenvolvimento do xamã. Kopenawa menciona que esses ferimentos ocorrem sempre que novos *xapiri* chegam, mesmo depois que o xamã tenha adquirido experiência. Portanto, esses rituais de dor continuam ao longo da vida do xamã à medida que novos espíritos se juntam a ele. Esse processo de sofrimento físico é uma parte essencial da prática xamânica Yanomami (Kopenawa; Albert, 2015, p. 152-4). Narra Kopenawa:

depois de me cortarem, os *xapiri* fugiram depressa com as partes de meu corpo que tinham acabado de trincar, para longe da nossa floresta, muito além da terra dos brancos. Eu tinha perdido a consciência e foi minha imagem que eles desmembraram, enquanto minha pele permanecia no chão. Voaram para um lado com meu torso e para o outro com meu ventre e minhas pernas. Carregaram minha cabeça numa direção, e minha língua em outra. (...) Mais tarde, os *xapiri* vieram juntar novamente os pedaços de meu corpo que haviam desmembrado. Porém recolocaram meu torso e a minha cabeça na parte de baixo de meu corpo e, ao inverso, minha barriga e minhas pernas na parte de cima. É verdade! Reconstruíram-me às avessas (...) os espíritos tinham me posto à prova antes mesmo de eu conhecê-los de verdade. Porém, apesar dos ferimentos dolorosos que me haviam infligido, eu continuava vivo (...) assim que eles recompuseram as partes de meu corpo, meu pensamento começou a desabrochar de novo (Kopenawa; Albert, 2015, p. 154-5).

Parece possível afirmar que, para os Yanomami, ser um espírito está intrinsecamente ligado à afirmação de alteridade e diferença. Sobre esses seres da floresta, Kopenawa diz: “vocês, brancos, os chamam espíritos, mas eles são outros, e ainda, os *xapiri* nos ensinam suas palavras e é desse modo que nosso pensamento pode se expandir em todas as direções” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 63 e 459). Esta afirmação indica uma forma específica de alteridade, que transcende a simples categorização de seres humanos e não-humanos. Sob esse aspecto, Castro, faz um questionamento contundente sobre a dificuldade de categorizar tal relação:

esses não-humanos possuem determinações humanas fundamentais, seja no plano de sua forma corporal básica, seja no de suas capacidades intencionais e agentivas. Além disso, se tais não-humanos são normalmente invisíveis aos homens comuns, aos que estão despertos e àqueles de “pensamento curto e enfumaçado”, no contexto da alucinação xamânica eles são, ao contrário, supremamente visíveis, e visíveis em sua forma humana verdadeira (são “o verdadeiro centro” dos seres da floresta). Reciprocamente, há certas situações críticas em que uma pessoa encontra um ser que começa por se dar a ver como humano – em um sonho, em um encontro solitário na floresta – mas termina se revelando subitamente como não-humano; nestes casos, os não-humanos são aqueles supremamente capazes de assumir uma forma humana falsa perante os humanos verdadeiros. Em outras palavras, enquanto

(normalmente) invisíveis, esses não-humanos “são” humanos; enquanto (anormalmente) visíveis, esses humanos “são” não-humanos (Castro, 2006, p. 325).

Esta complexidade na conceituação de alteridade pelos Yanomami é explorada por Castro, que argumenta que os corpos na cosmologia Yanomami são caracterizados tanto por sua relativa ausência quanto por sua abundância, refletindo uma espécie transcorporalidade constitutiva que revela o caráter transformacional do corpo Yanomami. Em vez de uma oposição entre espírito e corpo, o autor sugere que o que é visto como um corpo é uma manifestação de um modo de ser, um *habitus*, localizado entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos. Para o estudioso:

dir-se-ia que xapiripê é o nome da síntese disjuntiva que conecta-separa o atual e o virtual, o discreto e o contínuo, o comestível e o canibal, a presa e o predador. Neste sentido, efetivamente, os xapiripê “são outros”. Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente — o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar (Castro, 2006, p. 326).

A natureza transformacional do corpo Yanomami e a relação intrínseca com a alteridade, tal como expressa através das crenças em espíritos e outros seres, servem para reafirmar a centralidade das relações com a alteridade como um critério constitutivo da subjetividade dentro da cosmologia Yanomami. A alteridade, neste contexto, é percebida não apenas em termos de seres diferentes, mas também como um componente integrado na formação pessoal e coletiva.

### 3.1.2 As relações com *Yai Thëpë*: alteridade e transcorporalidade

São seres incorpóreos que habitam uma miríade de domínios, incluindo florestas, céus e espaços subterrâneos. Segundo Smiljanic, “eles são extremamente diversificados e cada espírito é, frequentemente, nomeado individualmente de acordo com alguma coisa no mundo visível fenomênico” (Smiljanic, 1999, p. 61-62).

Kelly, ao descrever a forma como os Yanomami entendem a doença, destaca que há uma espécie de rapto por entidades sobrenaturais de um aspecto da pessoa. As pessoas mais comumente se referem a *pei mi amo* ou *pei no uhutipi*. Os agentes mais comuns por trás dessas agressões são: a) *yai*, aos quais as pessoas se referem como “demônios”, espíritos malignos; b) *poro*, fantasmas dos mortos; c) *hekura*, espíritos da floresta (animais, plantas e alguns elementos naturais). *Hekuras* estão associadas a grandes rochas e montanhas, sendo estas as suas habitações. Eles também são os espíritos ajudantes dos xamãs que podem ser direcionados por eles para atacar o *pei mi amo* das pessoas ou causar ventos devastadores que afetam comunidades inteiras. Ainda, segundo Kelly, “os *hekuras* possuem habilidades e ferramentas específicas que permitem ao xamã realizar tarefas específicas de cura, defesa da comunidade ou ataque a inimigos” (Kelly, 2003, p. 74). Kopenawa descreve-os da seguinte maneira:

os xapiri inimigos estão sempre tentando burlar a vigilância dos xamãs da casa que vão atacar. Voam muito depressa, mas nunca se deslocam em linha reta, nem em plena vista. Tratam de dissimular e embaralhar seus caminhos com desvios constantes, para passar despercebidos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 190).

Essa forte carga de alteridade na cosmologia Yanomami é fundamental para a construção da identidade pessoal e possui importantes implicações éticas entre os Yanomami. Para Lizot, “a ideia de alteridade está profundamente enraizada na definição dos *Yai Thëpë*, significando diferente, de outro tipo, desconhecido” (Lizot, 2004, p. 490). Portanto, a percepção e a definição de um ser como espírito passa necessariamente pela afirmação de sua diferença e alteridade. Isso parece indicar que a constituição da subjetividade está em constante relação com o outro, com a alteridade.

Castro oferece uma interpretação prognóstica para esta interação, argumentando que o corpo - não em termos de materialidade biológica ou constituição fisiológica, mas como um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus* - é o locus da perspectiva. Na sua visão, “os espíritos não se opõem a um corpo material, mas são uma corporalidade dinâmica e intensiva” (Castro, 2006, p. 326). Portanto, o corpo aqui é a entidade que se diferencia e se transforma constantemente, expondo-se às mais diversas influências. Para ele,

em suma, uma transcorporalidade constitutiva, antes que uma negação da corporalidade: um espírito é algo que só é escasso de corpo na medida em que possui corpos demais, capaz como é de assumir diferentes formas somáticas. O intervalo entre dois corpos quaisquer, mais que um não-corpo ou corpo nenhum (Castro, 2006, p. 326).

A presença dos *Yai Thëpëna* cosmologia Yanomami exemplifica a profundidade com que a alteridade permeia a constituição da nesta cultura. Esses seres, simultaneamente não-humanos e invisíveis, desempenham um papel determinante na constante transformação e construção do eu. Ao interagir com esses espíritos, os Yanomami não apenas reafirmam sua própria humanidade, mas também se envolvem em um diálogo contínuo com o outro, o que amplia sua compreensão e experiência do mundo. Esta interação com a alteridade, portanto, não é meramente um aspecto da vida espiritual ou mística; ela sinaliza para uma dimensão ética intrínseca que molda a subjetividade e a moralidade. A capacidade de consideração, respeito e coexistência com uma multiplicidade de seres e perspectivas reflete uma ética profunda da interdependência e da coexistência, que pode oferecer contributos valiosos para outras culturas na busca por uma convivência mais harmoniosa e respeitosa com todas as formas de vida.

### 3.1.3 Os *Yai Thëpë*: alteridade que orienta, cura, protege

Os *Yai Thëpë* são vistos pelos xamãs em contextos específicos, como durante transe xamânicos induzidos pela inalação da *yakõana*, uma substância alucinógena. No entanto, o encontro com essas entidades por pessoas comuns geralmente ocorre em circunstâncias extraordinárias e muitas vezes perigosas, como encontros súbitos na floresta, sonhos ou adoecimentos. Esses encontros podem desencadear metamorfoses indesejadas, como se a visibilidade relativa dessas entidades fosse um domínio controlado por elas mesmas. Segundo Kopenawa, “na floresta, os seres maléficos *në wãri* consideram os yanomami como suas presas” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 177).

Fora do contexto do xamanismo, os *Yai Thëpë* são frequentemente vistos com suspeita e medo. Eles são considerados hostis e perigosos, particularmente para aqueles que não têm a proteção e o conhecimento de um

xamã. Muitas doenças e infortúnios são atribuídos a esses espíritos, e eles são muitas vezes vistos como predadores dos humanos, desejando consumir sua essência vital. Kopenawa descreve-os da seguinte maneira:

as casas dos nê wãri são abarrotadas de mercadorias ardentes e impregnadas de vertigem, depositadas ou penduradas de todos os lados. São tantas que dão medo. Essas habitações se parecem com os barracões dos garimpeiros na floresta e com as casas dos brancos na cidade. Quando um desses seres maléficos resolve nos atacar, começamos de repente a gemer de dor em nossas redes. Porém, não é o corpo que ele dilacera com suas garras, e sim a imagem, que mantém presa, escondida em seu antro distante (Kopenawa; Albert, 2015, p. 178).

No entanto, quando atuam como *xapiri pë*, os *Yai Thëpëm* mantêm uma relação de colaboração com algum xamã, transformando-se de seres hostis em guias, curadores<sup>39</sup> e protetores. Nesse caso, eles assumem um papel mais benigno, ajudando o xamã a navegar pelos caminhos espirituais e oferecendo proteção contra o perigo. Kopenawa narra com detalhes essa ação:

Assim, quando meus familiares adoecem, bebo yãkoana para expulsar seus males. Para curá-los, ataco os seres maléficos que tentam devorá-los, extraio as pontas de flecha de seus duplos animais e afasto as fumaças de epidemia xawara que os queimam (Kopenawa; Albert, 2015, p. 171). No entanto, quando atuam como *xapiripë*, os *Yai Thëpëm* mantêm uma relação de colaboração com algum xamã, transformando-se de seres hostis em guias, curadores e protetores. Nesse caso, eles assumem um papel mais benigno, ajudando o xamã a navegar pelos caminhos espirituais e oferecendo proteção contra o perigo. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 178).

Apesar desta aparente ambiguidade, as narrativas sobre os *Yai Thëpë* indicam um aspecto belicoso destas criaturas. Para Lizot, “eles são frequentemente associados a doenças e ataques aos componentes espirituais dos Yanomami, sendo considerados extremamente perigosos” (Lizot, 2004, p. 496). Kopenawa afirma que “gente comum não vê a imagem dos doentes para além de suas peles. Só os *xapiri* conseguem” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 186). A alteridade, constitui uma presença constante e dinâmica, capaz de influenciar, para o bem ou para o mal, a vida dos Yanomami. Segundo Castro

---

<sup>39</sup> A cura xamânica é, assim, concebida na forma de uma “ação vingativa contra os agentes patogênicos predadores da imagem corpórea/essência vital (*utupë*) do doente é descrita principalmente por três expressões bélicas: *nê yuai*, vingar-se; *nêhë réai*, interpor-se, colocar-se de emboscada; e *nêhë yaxuu*, expulsar, afugentar”. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 615). “Após a cura xamânica, era costume mulheres experientes aplicarem sobre o corpo do paciente diversos remédios, geralmente à base de plantas medicinais (e de alguns insetos)” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 627).

há uma interação que se dá num plano intermediário entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos - o corpo.

Assim, esse conjunto de minuciosas interações desempenham um papel fundamental nas relações que compõem o universo Yanomami, suas implicações éticas e é nas implicações éticas desde onde cada interlocutor se constitui. A alteridade, na figura dos *Yai Thëpë*, não é apenas uma presença assustadora, mas também um critério constitutivo de identidade. A subjetividade dos Yanomami, portanto, é construída e continuamente transformada através desta interação com a alteridade, criando um complexo equilíbrio de orientação, cura, proteção e perigo.

### 3.2 *Yaropë*: alteridade animal constitutiva da subjetividade Yanomami

Os *Yaropë* são espíritos que representam os animais terrestres - especificamente a caça - e também elementos da natureza. No idioma yanomae, o termo *Yaropë* é utilizado para contrastar com os *Yanomami Thëpë* e *Yai Thëpë*, designando genericamente tudo o que não é comestível. Mas, é importante ressaltar que *Yaropë* não se aplica a todas as classes de animais, é um termo essencialmente associado à caça, ou seja, corpo-carne definido por sua destinação alimentar. Albert classifica como uma

“triangulação ontológica entre ancestrais animais (*yarori pë*), animais de caça (*yaro pë*) e imagens xamânicas<sup>40</sup> animais (também *yarori pë*) constitui uma das dimensões fundamentais da cosmologia Yanomami (Kopenawa; Albert, 2015, p. 621).

Kopenawa, descreve a relação e a gênese da atualidade cósmica da seguinte forma:

há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. As imagens que

---

<sup>40</sup> “Os nomes de entidades xamânicas (*Xapiri pë*, sing. *Xapiri a*) correspondentes aos animais e plantas são geralmente formados pelo acrônimo do sufixo *-ri a* (pl. *-ri pë*) que denota excesso, monstruosidade ou não humanidade (‘sobrenaturalidade’). Por exemplo: a anta caçada é designada como *xama a*, ao passo que a imagem do antepassado humano-animal mítico Anta é chamada *Xamari a*. É essa imagem (*utupë*) do ancestral *Xamari a*, multiplicada ao Infinito, que os xamãs ‘fazem descer’ e ‘fazem dançar’ como espíritos auxiliares antas, *xamari pë*” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 587).

fazemos descer e dançar como xapiri, por outro lado, são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior. Os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje. Mas seus fantasmas também continuam existindo. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. Transformaram-se em xapiri que são imortais. São verdadeiros maiores. Não podem desaparecer jamais (Kopenawa; Albert, 2015, p. 117).

Os *Yaropë* têm uma origem mítica, tendo adquirido sua forma atual a partir de metamorfoses sofridas pelos ancestrais míticos Yanomami. Segundo Smiljanic, “eles eram originalmente Yanomami, mas perderam alguns de seus atributos e componentes espirituais, restando apenas este corpo mortal e perecível, o corpo-carne” (Smiljanic, 1999, p. 61). Durante o processo de transformação, seus componentes espirituais deixaram o envelope corporal, indo viver nas florestas e montanhas, onde atualmente existem como imagens *utupë* – o verdadeiro coração, o verdadeiro interior dos seres. Kopenawa destaca que,

no primeiro tempo, todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas e as araras que caçamos na floresta também eram humanos. É por isso que hoje continuamos a ser os mesmos que aqueles que chamamos de caça, *yaro pë*. Os *coatás*, que chamamos *paxo*, são gente, como nós. São humanos *cuatás*: *yanomae thë pë paxo*, mas nós os flechamos e moqueamos para servir de comida em nossas festas *reahu*! Apesar disso, aos olhos deles, continuamos sendo dos deles. Embora sejamos humanos, eles nos chamam pelo mesmo nome que dão a si. Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuimos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo. Já os animais nos consideram seus semelhantes que moram em casas, ao passo que eles se veem gente da floresta. Por isso dizem de nós que somos ‘humanos caça moradores de casa!’ (Kopenawa; Albert, 2015, p. 473).

Ao longo de suas rotas de caça ou coleta, os Yanomami mantêm um diálogo constante com a multiplicidade das vozes da floresta. Sua escuta da biofonia florestal é objeto de atenção a todo momento, enquanto estão sempre prontas para imitar sonoramente em resposta aos seus interlocutores não humanos. Essa extrema concentração acústica é, além disso, acompanhada pela constante decodificação de um sistema elaborado de correspondências sonoras que eles associam à noção de *heã*<sup>41</sup>. Tanto no domínio animal quanto no vegetal a sonoridade é indicativa da presença de outro, de um terceiro. O

---

<sup>41</sup> A etimologia provável do termo *heã* é composta por *he*, cabeça, que se refere à noção de extremidade, de ponto limite, e *ã*, que se refere ao som e à voz. (Lizot, 2004, p. 59).

arrulhar do pássaro batara fasciado é visto como um indicativo da presença de uma anta, e o canto enrolado do trogon de cauda preta anuncia um grupo de queixadas. O canto melodioso do sabiá-cacau revela a existência de ameixas mombins e os assobios do cardeal *flavert* anunciam a presença de frutos da árvore *Pseudolmedia laevigata*. Os trinados e zumbidos do manakin de cabeça dourada são a *heã* da trepadeira *Lonchocarpus utilis*, utilizada como veneno na pesca. A complexa rede de associações entre vozes animais indicativos e a presença de caça ou plantas úteis na floresta dos *heã yanomami* constitui um sistema de orientação acústica ensinado desde a infância, que, sendo permanente e constantemente mutável, está sempre apto a orientar caçadores e coletores no espaço florestal (Albert; Kopenawa, 2003, p. 134-136).

A caça ocupa um lugar proeminente no cotidiano Yanomami, não só é uma das principais atividades a que se dedicam os homens, como é um assunto de predileção. A disponibilidade de caça e os tabus alimentares são extremamente variáveis de uma região para outra, incluindo antas, queixadas, caititus, diversos tipos de macacos, veados, roedores, tatus, tamanduás e grandes pássaros entre as principais presas (Albert 1985, p. 31).

Lizot chama atenção de que “este estatuto de alteridade é ainda mais complexo considerando que o próprio guerreiro inimigo pode ser designado como *yaro*” (Lizot, 2004, p. 500). A morte de um inimigo é vista como um ato de predação, uma antropofagia simbólica, na qual o guerreiro consome o sangue e outros componentes vitais da vítima.

Para Castro, isso resulta na subordinação do inimigo a uma posição de presa, reforçando o papel da alteridade na construção da subjetividade Yanomami:

o ritual funerário *wari* pode ser lido como um exemplo extremo (mas não único, pois uma lógica similar informa o endocanibalismo *guayakf*, *yanomami* e *pano*) de uma regra generalizável para todos os ameríndios e que foi anunciada, nos anos setenta, por Pierre Clastres e Manuela Carneiro da Cunha: se o morto se torna outro é porque a pessoa se situa, inicialmente, no seu corpo que deixou de existir e não em alguma essência interior e eterna (a alma). Insistir no luto significaria uma ameaça à sociedade dos vivos. Por esta razão é preciso ajudar o próprio morto e aos vivos a realizar a ruptura (Castro, 2006, p. 332).

Os Yanomami entendem que esses animais adquiriram sua forma e condição atuais a partir de metamorfoses sofridas pelos ancestrais míticos. Dedicados a todo tipo de desordens - antecipações invertidas das normas

sociais atuais (com uma certa predileção por incesto e antropofagia) -, eles acabaram por perder sua forma (mas não sua subjetividade) humana (*xi wãrii*) e foram transformados, um após o outro, em um estado animal irreprimível (*yaroprai*). Humanos-animais míticos, eles lentamente se metamorfosearam em caça (Albert; Kopenawa, 2003, p.42). Nesse sentido, Smiljanic destaca que,

as agressões animais que colocam em risco a integridade física e psíquica dos humanos são interpretadas pelos Yanomae como decorrentes da influência maléfica dos homens e dos espíritos, pois só estes se qualificam como agentes (Smiljanic, 1999, p. 61).

Os componentes espirituais dos animais, em sua transformação em *Yaropë*, “abandonaram o envelope corporal, indo viver nas florestas e montanhas” (Smiljanic, 1999, p. 92). Esses componentes ainda existem na forma de imagens *utupë*, convocadas pelos *xapiri* durante as sessões xamânicas, apresentando uma forma humana. Estabelece-se, deste modo, uma importante triangulação ontológica entre *yaroripë* (ancestrais animais), *Yaropë* (caça) e *yaroripë* (imagens animais xamânicas atuais), que articula mito, caça e xamanismo (Albert; Kopenawa, 2003, p. 42).

### 3.2.1 Identificação dos *Yaropë* como alteridade-guardiã dos elementos naturais

Em seu estado de espírito, os *Yaropë* desempenham uma função importante na proteção dos elementos naturais. Eles são a força espiritual que habita nas matas e montanhas, e que, por meio dos *xapiri* - os xamãs Yanomami – “pode ser convocada durante as sessões xamânicas para proteger e curar a comunidade” (Kopenawa; Albert, 2003, p. 73). Kopenawa afirma que *Omama* criou os *xapiri*, ou seja, os espíritos da floresta *urihinari*, os espíritos das águas *mãu unari* e os espíritos animais *yarori* “para podermos nos vingar das doenças e nos proteger da morte” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 84). Destaca ainda que,

os *xapiri* se movimentam e trabalham na floresta, nas costas do céu e na terra, em todas as direções, inumeráveis e potentes, para nos proteger. Atacam sem trégua os seres maléficos e as epidemias que querem nos devorar.” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 215-216).

Kopenawa destaca que a proteção da natureza, presente na narrativa dos brancos, está nos habitantes da floresta, aqueles que, “desde o primeiro

tempo, vivem abrigados por suas árvores” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 473). Por isso, “cortar as árvores, por exemplo, é destruir os caminhos na floresta dos *xapiri* abelhas” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 402-3). Para ele, “os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse o seu verdadeiro nome. Vieram à existência quando a floresta ainda era jovem” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 111). Eles são a alteridade-guardiã, a força invisível que zela pelos elementos naturais, tornando-se assim um componente vital no equilíbrio e sustentabilidade do cosmos Yanomami. Segundo Kopenawa,

os espíritos se deslocam por toda a floresta, como nós, quando caçamos. Mas eles não andam sobre as folhas podres e na lama, eles voam. Também se banham nos rios, como nós quando sentimos calor, mas o fazem em águas puras que só eles conhecem. Também têm filhos, mas os seus são tantos e tantos que acham que os brancos têm muito poucos. Além disso, mesmo que fiquem muito velhos e cegos, os *xapiri* permanecem imortais. Por isso eles aumentam sem parar na floresta. Os que dançam para os xamãs não passam de uma pequena parte deles. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 111).

Kopenawa descreve o pensamento dos *xapiri* como direto e destaca seu compromisso incansável para proteger os humanos. No entanto, ele também adverte que esses seres podem se tornar agressivos e até letais se forem tratados de maneiras indiretas, o que às vezes instigam o temor nas pessoas. “Acontece também, muitas vezes, de os *xapiri* guerrearem para nos proteger de outros espíritos hostis, enviados por xamãs inimigos distantes” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 130). Relata ainda que os *xapiri* são capazes de causar devastação nas árvores da floresta à medida que se movem e podem até cortar o céu, por mais vasto que seja. Ele enfatiza a bravura dos verdadeiros *xapiri*, mencionando que apenas alguns deles se revelam “fracos e temerosos, especialmente diante de entidades maléficas e da epidemia *xawara*” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 111). Na visão dos Yanomami,

as coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com tanta avidez, os minérios e o petróleo, não são alimentos. São coisas maléficas e perigosas, impregnadas de tosses e febres” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 357).

Os *Yaropé* não são apenas uma alteridade que os Yanomami caçam e consomem, mas também uma alteridade que protege e orienta. Kopenawa diz, “é nos *xapiri* que nosso pensamento fica concentrado, pois só eles são

capazes de proteger nossa terra e de afastar para longe de nós tudo o que é perigoso” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 357). Eles representam a intrincada conexão dos Yanomami com o mundo natural, um vínculo que é tanto físico quanto espiritual. Através desta relação com os *Yaropë*, os Yanomami reafirmam a sua subjetividade e o seu lugar no cosmos, um cosmos que é cuidadosamente vigiado pelos guardiões da alteridade, os *Yaropë*. Importante destacar, nesse contexto, a crítica de Kopenawa ao entendimento sobre a ecologia, enquanto narrativa de proteção da natureza:

os brancos chamam essas coisas de ecologia! Nós falamos de *urihi*<sup>42</sup> a terra-floresta, e dos *xapiri*, pois sem eles, sem ecologia, a terra esquenta e permite que epidemias e seres maléficos se aproximem de nós! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480).

A afirmação de Kopenawa, faz pensar: “por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e até a terra dos brancos, muito longe de nós” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 482). E sinaliza para a pergunta inquietante: quem habita onde os humanos não habitam? Qual a importância de protegê-la? Parece possível afirmar que na visão de mundo Yanomami há uma interligação universal, onde tudo que existe está inter-relacionado e todos os outros (alteridades), inclusive os não-humanos estão implicados nessa teia de relações e conexões. Para Kopenawa, “é preciso proteger de fato a floresta e todos os que nela vivem: os animais, os peixes, os espíritos e os humanos!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 483).

### 3.2.2 Conhecimentos dos *Yaropë* sobre plantas medicinais, caça e segredos da floresta

Para os Yanomami, a floresta possui uma respiração longa, um sopro vital que eles chamam de *urihi wixia*. Essa respiração não é apenas um símbolo, mas uma manifestação real da vida que permeia cada canto da floresta. A ideia de que a floresta está viva é central para a visão de mundo dos Yanomami. Para eles, a floresta não é apenas um amontoado de árvores e plantas, mas um organismo vivo que respira, sente e reage. A cada nova estação, a floresta se renova, mostrando seu poder de regeneração e sua força

---

<sup>42</sup> “*urihi a pree* — a grande terra-floresta” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 482).

vital incessante. Esse ciclo de renovação é essencial, pois garante que as plantas cresçam vigorosamente, oferecendo os frutos e alimentos necessários para a sobrevivência do povo Yanomami (Kopenawa; Albert, 2015, p. 472).

Kopenawa, descrevendo a floresta, afirma:

quando estamos doentes, às vezes tomamos seu sopro de vida emprestado, para que nos sustente e nos cure. É o que os xamãs fazem. A floresta respira [...]. Os xapiri também vivem nela, pois foram criados juntos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 472).

A respiração da floresta, constante e renovadora, é o que permite que as plantas cresçam e floresçam, criando um ambiente rico e fértil. Essas plantas não são apenas parte da paisagem; elas são fontes essenciais de alimento, remédios e outros recursos vitais para os Yanomami. A floresta, com sua respiração longa e renovadora, sustenta a vida em todas as suas formas, mantendo o equilíbrio e a harmonia necessários para a sobrevivência do povo e do ecossistema em que vivem. Nesse vasto e complexo organismo vivo, também habitam os *xapiri*, espíritos que foram criados junto com a floresta. Eles compartilham dessa respiração e contribuem para a manutenção da vida e da saúde da floresta e de seus habitantes. Para os Yanomami, tudo está interconectado: a respiração da floresta, a renovação constante das plantas, a presença dos *xapiri* e a própria existência do povo.

Kopenawa, nesse sentido, destaca que:

os xapiri estão constantemente circulando por toda a mata, sem sabermos. São eles que, vindo das montanhas, fazem surgir os ventos com suas corridas e brincadeiras, tanto a brisa do tempo seco, *iproko*, como o vento da época das cheias, *yari*. [...] se os xapiri ficassem longe de nós, sem que os xamãs os fizessem dançar, a floresta ficaria quente demais para podermos continuar vivos nela por muito tempo. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 475).

Os Yanomami também possuem um amplo conhecimento sobre plantas medicinais, muitas das quais são associadas aos *Yaropë* e aos espíritos ancestrais. Na leitura de Smiljanic, as imagens *utupë*, os componentes espirituais que foram abandonados pelos ancestrais míticos no momento de sua transformação em *Yaropë*, ainda existem na forma de espíritos que habitam as florestas e montanhas. Identifica nos relatos xamânicos destacam-se três classes de espíritos de plantas: “os espíritos das árvores que são denominados genericamente pelo termo *huuhiri p*, os espíritos das folhas

designadas como *yaahanari p* e os espíritos dos cipós, *thothothori p*” (Smiljanic, 1999, p.62).

Os xamãs Yanomami podem convocar os espíritos durante as sessões xamânicas, estabelecendo uma importante conexão ontológica entre os ancestrais animais, a caça e o xamanismo. Albert destaca que, não é surpreendente que, no final das contas, um cosmopolitismo ontológico com pontos de vista humano e não humano tão intimamente entrelaçados corresponda a um “poliglotismo *humanimal* de igual complexidade” (Kopenawa; Albert, 2003, p. 147). Poliglotismo que, para os Yanomami, dá toda a textura sonora ao silêncio calmo da floresta e se opõe ao barulho desordenado da cidade. Para ele, há uma espécie de “confronto entre esse silêncio organizador da polifonia das vozes da floresta e a nossa cacofonia industrial, que obstrui todo pensamento enchendo-o de escuridão” (Kopenawa; Albert, 2003, p. 147). Esta ligação revela os segredos da floresta e da medicina tradicional Yanomami, já que as plantas medicinais são frequentemente associadas aos espíritos dos ancestrais dos animais, formando uma rede de conhecimento e práticas culturais que contribuem para a sobrevivência dos Yanomami na floresta.

Os *Yaropë*, então, são compreendidos não apenas como fonte de alimento, mas também como portadores de conhecimento e segredos da floresta, revelando uma visão de mundo onde os seres humanos, os animais e a natureza estão intimamente ligados. Essa relação intrincada entre caça, conhecimento medicinal e espiritualidade é um testemunho da complexidade das concepções indígenas de natureza e cultura, destacando a sofisticação de seu conhecimento ecológico e suas práticas de manejo ambiental.

### 3.3 *Yãnomamë Thëpë*: humanos Yanomami

Os Yanomami são frequentemente identificados pela expressão *yãnomami thëpë*, que significa seres humanos. Esta categorização os distingue de outros seres ontológicos, como os *Yaropë* - animais da floresta ou, literalmente, caça - e os *Yai Thëpë*, referindo-se a criaturas invisíveis ou sem nome, muitas vezes interpretadas como espíritos em estudos etnográficos. Além disso, *yãnomami thëpë* também se contrapõe a *napë thëpë*, que designa

inimigos, estrangeiros, e na atualidade, pode incluir também os brancos. A concepção Yanomami da pessoa envolve “uma complexidade intrincada de elementos corporais e espirituais, com significativas implicações para a compreensão da agência, perspectiva e subjetividade Yanomami” (Albert, 1985, p. 159).

Segundo Albert, no contexto mais amplo da ontologia, o termo *Yanomami Thëpë* se destaca pela combinação de certos atributos corporais, que são distribuídos de forma variável entre os *Yaropë* e os *Yai Thëpë* (Albert, 1985, p. 176). Esses atributos ajudam a definir o Yanomami não apenas como um sujeito que se confirma a si mesmo, mas como uma entidade em constante transformação. Alguns desses atributos podem estar relacionados à imagem moral da pessoa, enquanto outros estão associados a conceitos de predação e metamorfose, refletindo mitos ancestrais de animais. De qualquer forma, tais características mostram que a identidade Yanomami é moldada e definida em relação ao outro. Albert chama a atenção para esse elemento constitutivo da pessoa. Essas qualidades, sejam morais ou práticas, “são frequentemente representadas como propriedades atribuídas à imagem vital de um conjunto de animais, certos aspectos do comportamento remetem a disposições humanas valorizadas” (Albert, 1985, p. 176).

Um primeiro elemento da complexidade da compreensão de pessoa está relacionado à circunscrição do conjunto de conceitos que distingue o corpo biológico *bei sikë*, literalmente a pele ou *bei sibosikbei sibosikë*, a pele do exterior do corpo imaterial, que é o conjunto dos componentes *bei oshi*, literalmente o interior<sup>43</sup> ou *bei mbei meamo*, meio ou centro (Albert, 1985, p. 159). Kelly propõe a distinção entre corpo biológico e um corpo ontológico, que não se limita à interioridade do corpo e pode se decompor em uma série de outros componentes, como “*bei bihi*, *bei a në borebi*, *bei a në ütūbi* e *bei a në rishibe*, que designam diferentes aspectos vitais da pessoa” (Kelly, 2003, p. 73). Para Guimarães, o corpo ontológico é uma réplica invisível do corpo exterior que serve como sede do sentir e do pensar, além das dores físicas. Na cura, os

---

<sup>43</sup> Para Albert *oshi* refere-se a uma interioridade metafísica: aquela do conjunto de elementos específicos cuja integração constitui a pessoa humana. Portanto, podemos aproximar esse conceito de psique (Albert, 1985, p. 160). Em *A Queda do Céu*, Albert usa a seguinte grafia: “*Ūūxi* (‘o interior’) designa a sede dos componentes da pessoa, por oposição ao invólucro corporal (‘a pele’), *siki*.” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 616).

seres auxiliares do xamã podem lavar esse corpo interior, tocá-lo, mexê-lo para curá-lo, o que basta para provar a sua materialidade. A visibilidade xamânica garante a existência do corpo interior como substância física (Guimarães, 2005, p.123).

Para Castro o corpo é entendido como uma coleção de estados potenciais encerrados em um envelope corporal específico, uma atualização de um modo de ser particular. Para ele, “enquanto feixes de afecções e sítios de perspectivas mais que organismos materiais, os corpos têm alma, como as almas e espíritos, aliás, têm corpo” (Castro, 1996, p. 131). Este entendimento sugere uma aproximação entre as noções de corpo e de pessoa, onde “a alma é concebida não como uma entidade separada do corpo, mas como uma parte integral do mesmo, representando uma variedade de formas-corpóreas potenciais nas quais a pessoa pode se atualizar” (Castro, 1996, p. 131-132). Destaca ainda que:

a Bildung ameríndia incide sobre o corpo antes que sobre o espírito: não há mudança “espiritual” que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades. Por isso ainda, se a distinção entre corpo e alma tem uma evidente pertinência nessas cosmologias, ela não pode ser interpretada como uma descontinuidade ontológica. (Castro, 1996, p. 131).

A multiplicidade dos componentes da pessoa e a interação desses elementos nas práticas do xamanismo, nos ritos funerários e na feitiçaria, fornecem uma compreensão mais profunda da pessoa Yanomami. Cada componente desempenha um papel crucial na constituição da pessoa, que não pode ser adequadamente compreendido sem considerar a “interação dinâmica entre esses elementos em várias práticas culturais” (Albert, 1985, p. 159-161).

Em suma, a pessoa Yanomami é composta por uma complexa interação de elementos corporais e espirituais, rituais, simbólicos, inter-relacionais que desafiam as dicotomias cartesianas do corpo e da alma. Ao invés disso, os Yanomami concebem a pessoa como uma entidade transformadora e fluida, cuja identidade é constantemente reformulada através de uma cadeia de transformações interligadas. A perspectiva Yanomami de pessoa para superar dicotomias entre corpo e alma, oferece, ao invés disso, uma entrelaçada cadeia de transformações que continuamente reformulam o significado da pessoa.

### 3.3.1 *Bei bihi*

*Bei bihi*, é traduzido literalmente por Albert como *visage*, em francês, como expressão do rosto tal como é expresso pelo olhar (Albert, 1985, p. 159). Kelly traduz, *Pei puhi*, seu correspondente em Yanomami, por *face*, em inglês (Kelly, 2003, p. 72), o que no capítulo seguinte vamos aproximar da categoria êmica de Levinas, o rosto. Ambas as expressões significam também os pensamentos, e referem-se à toda atividade intelectual ou emocional<sup>44</sup>. *Bei bihi* é, ainda, a sede da vontade, das emoções, da subjetividade, enfim, de tudo aquilo que pode ser entendido como consciência desperta. *Bei bihi* está ligado, para Albert, “aos estados e atividades ordinárias da pessoa, e tem uma importância fundamental nas elaborações sobre as relações entre parentes e aliados” (Albert, 1985, p. 161).

Na obra *A Queda do Céu*, em nota, Albert define *Bei bihi* como componente da pessoa que se refere à consciência reflexiva e à volição, bem como à expressão do olhar. O termo entra na composição de todos os verbos relativos às atividades cognitivas e à expressão das sensações e emoções em yanomami (Kopenawa; Albert, 2015, p. 678).

### 3.3.2 *Bei a nẽ borebi*

*Bei a nẽ borebi* pode ser interpretado como o duplo ou uma manifestação espectral de uma pessoa, associando-se predominantemente a comportamentos inconscientes e gestos e expressões involuntárias. Esse conceito se aproxima da noção de princípio vital, semelhante à *ânima*<sup>45</sup>. Contudo, carrega consigo uma essência significativa de alteridade, pois suas manifestações são concebidas e descritas como transformações e metamorfoses. Sua remoção do invólucro corporal no momento da morte é associada ao último suspiro e sua reintegração ao corpo biológico após um episódio onírico é da mesma forma identificada na inspiração dos bocejos ao acordar (Albert, 1985, 165-166). Este aspecto de uma pessoa se revela durante os sonhos, nos transe – sejam eles xamânicos ou não – provocados pelo uso da *yõkoana*<sup>46</sup>, e também em momentos de alucinações e crises sensoriais causadas por

---

<sup>44</sup> Todos os verbos Yanomami que descrevem atividades psíquicas ou estados de consciência têm como raiz *bihi*: *bihi kuu*: pensar (“pensamento-falar”); *bihi mahuru*: perder a consciência (pensamento-perder-longo); *bihi sharibru*: lembrar-se; pensamento-direito-tornar-se); *bihi hētēmu*: estar hesitante (pensamento-procurar-agir-como); *bihi wayu*: estar com raiva, agressiva (pensamento-perigoso); *bihi wani*: estar nostálgico (pensamento-ruim); *bihi biyëkëo*: estar preocupado, ansioso (pensamento-confuso). (Albert, 1985, p. 161).

<sup>45</sup> A ideia de princípio vital também pode aparecer como um componente separado *wixi a*, espécie de “sopro”, responsável pela animação dos seres em geral, animais inclusive (Smiljanic 1999, p. 61).

<sup>46</sup> “Bebemos o pó de *yãkoana* juntos, para curar um homem doente de feitiçaria *h“ëri*. Ai eu quis arrancar do corpo dele a planta maléfica que estava queimando a sua imagem no interior do corpo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 503).

enfermidades<sup>47</sup> (Albert, 1985, 163). Kopenawa, em *A Queda do Céu*, narra sua experiência: depois de tanto tempo, eu metia medo de tão magro. Tinha o rosto coberto de muco e de pó de yãkoana. Estava morto sob o seu poder e meus olhos eram os de um fantasma. Os espíritos tinham limpado todo o interior de meu corpo. Vários dias haviam passado antes de eu, por fim, começar a vê-los dançar. Eu mesmo tinha me tornado um deles. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 149).

Para Albert, *Bei a ně borebi* é também utilizado para nomear o espectro de uma pessoa falecida, seu espírito que retorna, opondo-se ao ser vivo: *temirimě thě*. Nesse sentido, para ele, esse conceito está mais relacionado à cosmologia *yanomamě* do que à classificação dos componentes por pessoa. Por outro lado, refere-se à forma espectral contida - como um duplo interior - no corpo de todo ser vivo, que se desprende no momento da morte (Albert, 1985, p. 162). Segundo ele, a compreensão Yanomami deste componente da pessoa, chega ao ponto de afirmar que é no interior (no seio do corpo espiritual) que se encontra a forma espectral, ela é muito clara, seus olhos são transparentes (Albert, 1985, p. 162).

Associado às entidades fantasmagóricas, que são figuras destacadas na concepção de alteridade dos Yanomami, o *bei a ně borěbi* é, no entanto, um componente essencial para que um seja reconhecido como *Yanomami Thěpě*. Segundo Smiljanic, a expressão *ani porepě* pode ser empregada no discurso xamânico para se referir “ao conjunto de elementos espirituais que todo ser humano possui, apontando exatamente para os componentes que se apagaram dos corpos dos ancestrais” (Smiljanic, 1999, p. 57). Uma das características que distinguem os *Yaropě* dos *Yanomami Thěpě* - e que leva os primeiros a não serem considerados como pessoas pelos *Yanomae* - parece ser justamente a ausência desse espectro. Sem esse outro dentro de si, não se é um Yanomami reconhecido como Yanomami.

### 3.3.3 *Bei a ně ūtūpi (utupě)* - princípio vital e a alteridade

O conceito de *bei a ně ūtūpi*, para os Yanomami, tem um papel fundamental na constituição da pessoa e nas interações com o outro, independentemente do grau de alteridade deste último. Segundo Albert,

---

<sup>47</sup> “Com o pensamento consciente (*pihi*) desativado, diz-se que o sonhador está “em estado de fantasma’ (*a ně porepě*)” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 678).

refere-se “tanto a uma imagem interna da unidade corporal quanto à sede do princípio vital fundamental” (Albert, 1985, p. 166). Este componente da pessoa está localizado dentro da forma espectral, da qual constitui, de certa forma, o núcleo sonoro. A verdadeira imagem vital está localizada em profundidade, no interior da forma espectral, a verdadeira imagem vital, o verdadeiro corpo espiritual<sup>48</sup>. Também designa, em um sentido amplo, qualquer forma de reprodução: “a sombra projetada, o reflexo, o modelo limitado de um objeto, também é o eco, imagem da voz, do som” (Albert, 1985, p. 166). Em sua extensão ao universo dos brancos, serve para nomear a fotografia, a imagem televisiva, o desenho, os brinquedos e a voz gravada.

É também, por fim, a matéria das visões xamânicas sob efeito de alucinógenos: diz-se assim que os xamãs têm o poder de invocar de fazer aparecer, de fazer realizar uma dança de apresentação a imagem vital de qualquer ser, entidade ou objeto que você queira envolver em sua prática. Refere-se, também, à relação concebida entre os ancestrais mitológicos e as espécies animais atuais que deles se originaram.

*Bei a nē ütūpi*, também é concebido como a sede de uma energia vital que se manifesta através de impulsos agressivos. Sua inscrição somática privilegiada geralmente está localizada no centro do peito onde está associada às batidas do coração. Assim se diz: no interior do tórax estão contidos os agentes imateriais agressivos da imagem vital... onde bate o coração.<sup>49</sup> Segundo os Yanomami, o ser humano compartilha esse atributo incorpóreo com o conjunto de seres animados ou inanimados. A imagem vital dos animais, vegetais, elementos, substâncias e objetos naturais ou fabricados é denotada pela adição de um sufixo, *ri*, ao seu nome (Albert, 1985, p. 167-168).

Albert chama a atenção para o fato de que todas as ações e atividades atribuídas às imagens, humanas ou não-humanas, são traduzidas em Yanomami por um advérbio: *noremi*. Para ele, esse conceito é fundamental para a compreensão do conjunto do pensamento metafísico Yanomami. A noção de *noremi* se aplica às ações invisíveis de todas as entidades sobrenaturais, quaisquer que sejam, bem como as dos xamãs. Os Yanomami

---

<sup>48</sup> Bei a nē ütūb.fo yayë kuwa taroha ... bei a nē borebk oshiha ... bei a nē ütūb~ yayë ... bei a oshi yayë

<sup>49</sup> “*bei barkoshibëkëha a nē ütūb~ waithiriribë titio ... tukutukumobëha*”.

distinguem por este meio a realidade do que é visível aos olhos das pessoas comuns, *kuwabërathëbë*, em oposição ao que é visível aos olhos dos xamãs, *shaburithëbë*. Albert conclui, que “*noremi* é usado para qualificar tudo que se relaciona com o que se encontra para além do real e tudo que tem a ver com representação” (Albert, 1985, p. 168-169).

Albert sinaliza para a importância do conceito *bei a në ütupi*, na perspectiva etnomédica. Trata-se, de fato, de uma espécie de centro vital da pessoa (imagem e energia, sentido e potência do corpo) que é afetada pelo conjunto das entidades e forças patogênicas reconhecidas pelas concepções etiológicas Yanomami. A maior parte das afecções tem, assim, sua patogênese interpretada em termos de um ataque, com modalidades e agentes variáveis, à imagem vital da vítima: quando a imagem vital é destruída, é então que as pessoas adoecem ou quando comem (atacam) a imagem vital das pessoas, elas ficam com o peito fraco, não têm mais corpo espiritual; jazem, tornando-se outros para si mesmas<sup>50</sup> (Albert, 1985, p. 169-170).

Essas imagens internas são visíveis, para aqueles que as incorporam durante o tempo do sonho. Estas imagens vitais e as qualidades que conferem àqueles em quem descem/habitam tocam essencialmente dois grandes registos fundamentais *de la vie yanomamé*: como atividades de subsistência e conflitos. A caça e a abertura das clareiras, atividades masculinas de excelência, exigem um conjunto de qualidades altamente valorizadas e que são atribuídas à imagem vital de vários animais. Um número ainda maior de imagens pertencentes a animais, entidades cosmológicas e mitológicas, está associado às virtudes fundamentais do guerreiro, seja no que diz respeito às habilidades práticas possíveis para a realização de uma incursão, seja em relação ao trabalho simbólico que ele deve realizar durante as sequências rituais. São geralmente consideradas como sendo adquiridas de forma individual e espontâneas pelos guerreiros, mas também pode ser realizada a favor de uma invocação xamânica coletiva, durante o rito de partida da guerra, *watubamu*. A perda da capacidade de incorporar uma imagem vital resulta na perda das qualidades e propriedades simbólicas correspondentes. Esse tipo de dissociação, concebido com base no modelo de dissociação presente na

---

<sup>50</sup> “*Bei a në ütüb\* nomamanitëhë thëbë shin; riimurayu; "Bei bë në ütüb\* warietëhë thëbë barkutiti... huubroimi mahi... oshi mi*”.

doença e morte dos componentes da pessoa em sentido estrito, remete a um esquema patogênico geral, que geralmente é consequência da violação de certos tabus culturais. Por exemplo, quando o caçador consome a carne de suas próprias presas (Albert, 1985, p. 177-182).

Essa imagem vital intrínseca tanto aos humanos quanto aos animais, frequentemente visto em ataques ou roubos por espíritos ou inimigos xamãs, é fundamental para compreender a integridade da pessoa, a presença constante e constitutiva que desempenha a alteridade. Serve para diferenciar a realidade profana, comum a todos, da realidade espiritual, acessível apenas aos xamãs, e tem relação direta com a manutenção do bem-estar. Ao conectar diferentes dimensões da existência, articulando diferentes níveis de relação, esse componente da pessoa é afetado pela alteridade constantemente e tal relação tem implicações éticas e relacionais pessoais e comunitárias. E ainda, é no entrelaçamento desse conjunto de relações que a individualidade se constitui.

#### 3.4 Bei a në Rishib: duplo animal – identidade exteriorizada: outro de mim mesmo?

*Bei a në rishib* refere-se a uma espécie de *alter ego* animal com a qual todos os Yanomami são considerados inseparavelmente ligados. Segundo Albert, embora se trate de uma relação com uma entidade externa à pessoa distinta, espacial e ontologicamente, é concebido como um componente integral da pessoa (Albert, 1985, p. 170).

Cada pessoa é assim associada, por meio de um tipo de processo de geminação, a um animal duplo cuja existência está muito longe dele, no território de grupos desconhecidos e, portanto, potencialmente inimigos prejudiciais. Acredita-se que este duplo animal nasce no mesmo momento em que uma pessoa a qual está ligada, cresça e morra simultaneamente, de tal forma que, quando o duplo animal tem um filho lá, aqui o pai tem um simetricamente; lá, quando uma fêmea dupla animal está grávida, aqui a mulher está grávida<sup>51</sup>. Seus destinos são inseparáveis e coexistem absolutamente (Albert, 1985, p. 170-171).

---

<sup>51</sup> Kihamë rishinë ihiru a thamutëhë hweiha bë henë ihiru a thamuahwëturayu... kihamë rishinë a shëmunabrat ëhë hweiha th uwë a shëmunab ë r ayu.

Albert destaca ainda que qualquer infortúnio que venha a afetar o *alter ego* animal repercute imediatamente no ser humano ao qual está associado. E ainda, qualquer contato entre um homem e seu animal é rigorosamente excluído, se alguém vê seu animal duplo, ele morre sem mais nem menos. Também, o consumo de uma caça da mesma espécie que seu próprio animal duplo é, pelo mesmo motivo, proibido. Até mesmo a ingestão de tal animal por terceiros próximos é considerada capaz de provocar distúrbios violentos, como alteração da consciência, estado delirante, estado intenso de raiva (Albert, 1985, p.172). Kopenawa afirma:

quando o animal *rixí* de uma pessoa daqui é atingido e tenta fugir correndo ou voando na distante floresta das altas terras, a pessoa fica doente e logo entra em estado de fantasma. Sente de repente uma dor muito aguda no local em que a ponta de flecha entrou no animal, seja ponta de bambu, seja ponta de osso de macaco. É por isso que, quando inimigos distantes flecham nossos duplos animais, logo ficamos doentes (Kopenawa; Albert, 2015, p. 181).

Como identificar o duplo animal? São reconhecidas certas semelhanças físicas entre o animal *rixí* e seu análogo humano. Por exemplo, quando uma mulher tem um animal duplo anta, ela é muito gorda, sua pele é lisa e escura; quando um homem tem um animal duplo águia harpia ele, geralmente, tem uma pele clara, é de baixa estatura e suas sobrancelhas são proeminentes; quando uma mulher tem um cervo como duplo animal, suas pernas são longas, é alta e seus olhos são claros; quando um homem tem um macaco uivador como duplo animal, ele se curva para frente, ele é alto e seus cabelos têm reflexos ruivos (Albert, 1985, p. 172-173). Albert afirma que todo animal duplo participa simultaneamente na composição do corpo espiritual (*bei oshi*) dos indivíduos de uma mesma classe animal, uma espécie específica por seu habitat e naqueles membros de uma mesma categoria humana, um conjunto transgeracional de consanguíneos caracterizados por seu gênero (Albert, 1985, p. 174).

As agressões sofridas pela imagem vital e pelo duplo animal de uma pessoa têm como primeiro efeito modificar a estrutura das relações que garantem a integração dos componentes da pessoa, condição para o exercício de um comportamento regido pelo pensamento reflexivo, *bei bihi*. No estado de doença, *raakai*, uma subordinação das manifestações da forma espectral, *bei a nē boreb* à consciência reflexiva, *bei bihi*, que caracteriza o estado de saúde

normal, *temi*, de fato se inverte: seu pensamento consciente está perdido ao longe... ele começou a agir como se estivesse retornando... ele está muito doente... ele murmura incessantemente<sup>52</sup> (Albert, 1985, p. 194).

Esses conceitos desafiam a compreensão ocidental típica de individualidade e o relacionamento entre humanos e a natureza. Eles nos lembram que a construção da identidade e as relações entre humanos e animais são conceitualizadas de maneira diferente em diferentes culturas e contextos. Assim, o estudo e a compreensão dessas ideias fornecem uma visão valiosa sobre a cosmologia Yanomami e suas crenças sobre a conexão entre humanos, animais e o mundo natural.

Segundo Albert, na concepção Yanomami da estruturação da pessoa, o bloqueio ou fechamento da relação que garante a hegemonia do pensamento consciente, *bei bihi*, sobre o pensamento inconsciente, as manifestações da forma espectral *bēi a nē borebi*, só pode ser preservado pela integridade da imagem vital e pela do duplo animal (Albert, 1985, p. 194).

O conceito de *bei a nē rishibi*, elemento central na construção da identidade pessoal Yanomami, reflete profundamente as implicações éticas da alteridade na percepção de si e do outro. Este duplo animal, que é geneticamente transmitido e geralmente associado a uma clara divisão de gênero, estabelece uma conexão íntima entre os humanos e o mundo animal, destacando a interdependência e a continuidade entre essas esferas. A existência de um *alter ego* animal, que habita regiões distantes e é ontologicamente contíguo à pessoa, introduz uma complexidade na compreensão da identidade que vai além do indivíduo e adentra o coletivo e o ecológico. A proibição da caça de animais da mesma espécie do duplo animal ressalta um profundo respeito pela vida e pela alteridade, autorizando a fatalidade potencial do encontro com o próprio *bei a nē rishibi*. Este corpo à longa distância simboliza uma forma de identidade exteriorizada, onde a alteridade é incorporada na própria noção de ser. Assim, a ética Yanomami em relação à alteridade na constituição da subjetividade revela um entendimento holístico da existência, onde o respeito pelo outro, seja humano ou animal, é intrínseco à compreensão do eu e à harmonia com o mundo ao redor.

---

<sup>52</sup> *a bihi mahuru... um boremurayoma... um raikai mahi... um bëabëamu manëbi*

### **3.5 *Bei Wãha* – nome pessoal: dimensão relacional e constitutiva da subjetividade**

No contexto cultural dos Yanomami, *Bei wãha* representa um componente fundamental na concepção da pessoa e sua identidade. Para Albert, a palavra “*wãha* denota som, voz, palavras ou discurso, e quando precedida pelo possessivo *bei*, indica o nome próprio de uma pessoa, e é percebida como uma parte integrante da sua constituição” (Albert, 1985, p. 415). Este elemento é tão intrínseco que a perda ou roubo do nome próprio pode levar ao desequilíbrio ou mesmo à morte da pessoa. Os Sanumá, um subgrupo dos Yanomami, têm uma crença de que certas entidades espirituais, conhecidas como *sai tōpo*, podem sequestrar um nome pronunciado em voz alta e, levá-lo para casa, resultando em doença ou morte para aquele cujo nome foi roubado (Guimarães, 2005a, p. 162).

As crianças Yanomami recebem nomes por volta de um ou dois anos de idade. O nome, geralmente concedido pelos pais ou avós, pode referir-se a circunstâncias ou lugares contingentes, animais, plantas ou traços físicos. A tradição Yanomami evita o uso de nomes repetidos, resultando em nomes altamente específicos e muitas vezes aleatórios. Com a chegada da puberdade, no entanto, há uma série de restrições no uso do nome próprio. O nome de uma pessoa adulta torna-se quase tabu, sendo raramente pronunciado na presença da pessoa ou de seus parentes próximos. Em vez disso, a sociedade Yanomami recorre à tecnonímia, referindo-se a uma pessoa por sua relação com algum parente jovem ou usando termos de parentesco. Cada um é marcado, ao longo de sua vida, por uma cadeia cumulativa de apelidos que destacam seus defeitos físicos ou a singularidade de seu comportamento, de maneira caridosa ou francamente difamatória. Diferentemente dos nomes de infância, os apelidos de adultos têm como autores - como sua malícia indica - parentes classificatórios, sejam eles co-residentes, membros de comunidades aliadas ou visitantes ocasionais mais distantes. Cada um cria por conta própria e os faz circular dentro de sua rede

social, onde alguns adquirem notoriedade sem o conhecimento daqueles que recebem o apelido (Albert, 1985, p. 416-417).

Violando essa norma, a pronúncia do nome próprio de um adulto em público e em voz alta é considerada um ato ultrajante, frequentemente realizado com a intenção explícita de ofender. Albert observa que este é um ato que é uma declaração explícita de hostilidade, especialmente quando realizado por aliados. O ato de proferir publicamente o nome de infância ou os apelidos de adulto de uma pessoa provoca nela e em seus familiares uma ira que geralmente resulta numa troca exaltada de listas de apelidos infamantes entre os antagonistas e, muitas vezes, num confronto físico. A autonegação ou a nomeação por parentes são, por outro lado, capazes de provocar a morte da pessoa nomeada. Portanto, combinando probabilismo e subjetivismo - local de nascimento/evento no nascimento/características físicas e comportamentais), a antroponímia yanomamë tende mais à individuação do que à classificação da pessoa nomeada. Segundo Albert, “são os nomeadores que se classificam socialmente em relação ao seu envolvimento com a nomeação e à sua escolha onomástica” (Albert, 1985, p. 418).

Albert destaca ainda, que uma pessoa nunca pode proferir o próprio nome. Seja o nome de infância ou o apelido de adulto, ele só é utilizado por outros. Portanto, a individuação nunca toma efeito socialmente neste sistema a não ser do ponto de vista sucessivo das alteridades coletivas que a constituem enquanto, inversamente, o processo onomástico de individuação classifica implicitamente os universos sociais sucessivamente relevantes para uma pessoa nomeada (Albert, 1985, p. 418).

Além do medo profundo de pronunciar o nome de um parente próximo, pois isso é visto como apressar sua morte, há o interdito que atinge o uso do nome dos mortos pelos enlutados e na sua presença, seja por inadvertência, brincando, durante um discurso cerimonial, ou ainda por um simples ato falho. Para Albert, “tal atitude é considerada ainda mais constrangedora do que em relação aos vivos” (Albert, 1985, p. 418). E ainda, “é acirrar sua melancolia e, portanto, uma nostalgia dos fantasmas por eles. Também, é provocar o desejo de vingança dos espectros. Portanto, em qualquer caso, é favorecer o retorno indesejado” (Albert, 1985, p. 423).

A sua não observância pode levar a represálias letais por parte das pessoas que se sentem ofendidas por essa nomeação. Os Yanomami, frequentemente, declaram que ouvir o nome dos defuntos acende nos seus próximos a melancolia e a ira do luto. Acreditam ainda que a enunciação do nome de um defunto, causa invariavelmente o retorno do seu espectro que, irritado, se esforçará para punir o seu nomeador. Albert defende que essa espécie de excesso de notificação que incide sobre o nome dos mortos, deve-se ao fato de que esses nomes são concebidos como rastos (*unokë*) dos mortos, assim como os sinais mais tangíveis de sua existência social passada, rastos de suas atividades e de suas interações. Assinalam os traços mais singularmente específicos da identidade individual dos desaparecidos (Albert, 1985, p. 419).

Nesse sentido, a ação de destruir o rasto dos mortos - comer o rasto dos mortos - feita com meticulosa precisão é, antes de tudo para os enlutados *yanomamë*, tornar o falecido um corpo anônimo cujo próprio espectro será incapaz de encontrar e reconhecer os vestígios da passagem na sociedade dos vivos. Isso, em última instância, “protegerá os vivos contra uma conjunção indesejável entre o seu universo e os fantasmas” (Albert, 1985, p. 419).

Tudo se passa como se o sistema de nomeação Yanomami encontrasse assim sua racionalidade em sua relação com a morte, ou seja, a conjunção entre um vivo e seu próprio nome provoca sua morte; inversamente, a conjunção entre os enlutados e o nome do falecido provoca sua "ressurreição". Para Albert,

a regulação do uso dos nomes próprios tem sentido apenas como regulação do processo ontológico da morte e da escatologia individual. Evitando a partida prematura da forma espectral ou o retorno inoportuno do espectro ao proibir o uso dos nomes próprios por aqueles a quem eles se referem, pelos seus entes ou por outros na sua presença, ela apenas estabelece uma incompatibilidade cultural entre a identificação individual para si e entre si e a duração regulada da vida humana (Albert, 1985, p. 419).

Segundo Albert, essa obliteração onomástica de toda singularidade para si e entre si das pessoas parece, portanto, esforçar-se para garantir culturalmente a ausência de sua singularidade diante da morte. Para ele, “o anonimato, torna-se a condição do anonimato da própria morte, além das mortes singulares, porque estabelece a relatividade social da individuação e,

ao fazer isso, o caráter coletivo das regras ontológicas e escatológicas da condição mortal” (Albert, 1985, p. 422). Segundo Albert, permanecer anônimo para si e diante dos seus próprios é, para um vivo, uma proteção contra uma condição mortal anormal, contra a eventualidade de uma existência indevidamente encurtada. Permanecer anônimo diante de seus enlutados é, para um falecido, “uma proteção contra uma condição escatológica também anormal, contra a eventualidade de uma existência indevidamente prolongada” (Albert, 1985, p. 419).

Proferir publicamente o nome de um vivo só pode causar a morte da pessoa nomeada. Proferir o de um falecido é dar a um fantasma uma indicação, uma demarcação, de um lugar entre os vivos que ele está mais do que ansioso para recuperar. Para Albert, “é se expor à ameaça ainda mais preocupante do retorno de um espectro agressivo” (Albert, 1985, p. 424).

O nome próprio, *bei wãha*, é importante no processo de individuação da pessoa, funcionando como uma “marca da singularidade mais irreduzível e mais aleatória da pessoa” (Albert, 1985, p. 398). No entanto, esta individuação é caracterizada por uma proibição de reflexividade - um adulto nunca pode proferir seu próprio nome. Albert destaca ainda que, “a identidade individual é assim mediada e expressa por meio de outros, com a voz e o olhar dos outros funcionando como selo de sua identidade” (Albert, 1985, p. 402). Nesse sentido, *bei wãha*, remete a uma concepção de pessoa cuja identidade é fortemente interdependente da comunidade.

Parece possível afirmar, que na perspectiva Yanomami, a constituição da subjetividade se dá num quadro relacional onde a identidade do eu é construída e continuamente transformada através das interações e relações com o outro. No contexto Yanomami, o outro é não só outros humanos, mas também espíritos (*Yai Thépé*) e animais (*Yaropé*). Estes outros, não-humanos, são essenciais para a compreensão da pessoa e acentuam a concepção de identidade como uma construção inter-relacional e dinâmica.

Na visão Yanomami, a identidade pessoal é vista não como um aspecto fixo e imutável do indivíduo, mas como algo dinâmico, construído e continuamente transformado por meio da interação e da transformação. Eles valorizam a capacidade de mudar de forma e perspectiva. Isso contrasta com concepções ocidentais tradicionais de identidade, que tendem a vê-la como

específica e estável. A concepção de alteridade é incorporada na construção da pessoa através do reconhecimento da coexistência de várias perspectivas e experiências. É ao interagir com estes diferentes reinos e ao incorporar estas experiências no eu que a pessoa é formada e transformada.

### 3.6 *Waithiri* – generosidade, valentia, ironia e a relação com alteridade

Segundo Albert, o ideal do homem honesto Yanomami, tal como poderia ter sido imortalizado por um Montaigne tropical, e que se encontra subsumido pelo qualificativo *waithiri*, que une indissolavelmente humor, generosidade e coragem. O homem *waithiri* deve ser assim capaz de se mostrar feroz no combate e pronto a manifestar publicamente o poder de sua determinação quando a situação o exigir, mas também de se mostrar em qualquer outra ocasião desapegado de seus bens e virtuoso em matéria de ironia e, melhor ainda, de autodepreciação. E isso sem ambiguidade de estados intermediários, que não para de murmurar sem agir ou que se mostre avarento, só pode ser um covarde e um homem de pouca estatura. Este termo, *waithiri*, relatado pela maioria dos etnógrafos dos Yanomami, muitas vezes foi objeto de grosseiros mal-entendidos, dos quais o mais desastrosamente famoso continua a ser aquele que levou a designar os Yanomami como *O povo feroz*<sup>53</sup> (The Fierce People), por Chagnon<sup>54</sup>. Contudo, para Albert, “a tolerância à violência dos Yanomami, portanto, deve-se apenas à falta de sutileza e de discernimento intelectual e relacional daqueles que desenvolvem para estabelecê-la” (Albert, 1985, p. 117).

Albert chama atenção ainda para a ambivalência do termo *waithiri*. “Significa ao mesmo tempo valente, corajoso, estoico e agressivo, violento,

---

<sup>53</sup> “Por enquanto, os brancos continuam mentindo a nosso respeito, dizendo: os Yanomami são ferozes. Só pensam em fazer guerra e roubar mulheres. São perigosos!”. Tais palavras são nossas inimigas e nós as odiamos. Se fôssemos ferozes de verdade, forasteiro algum jamais teria vivido entre nós” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 77).

<sup>54</sup> “Descrevo os Yanomami como “o povo feroz” pois é a única expressão que pode representá-los com precisão. É a imagem que eles têm de si mesmos e é assim que gostariam de ser lembrados pelos outros povos” (Chagnon, 1968, p. 1). Segundo Albert, “esse estereótipo racista seria contrabalançado na França, mas com pouco impacto no mundo anglófono, por uma imagem inversa dos Yanomami, de “amáveis selvagens”, na obra etnográfica de Jacques Lizot, especialmente em *O círculo dos fogos*, publicado em 1976 e apresentado, na edição inglesa, como um antídoto à etnografia de Chagnon” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 558).

briguento” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 669). “Pode afirmar uma qualidade ou denunciar um comportamento” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 672).

Nosso intuito nesse tema é destacar as implicações éticas da generosidade na compreensão e constituição da pessoa entre os Yanomami. Nesse sentido, é importante destacar que Kopenawa sinaliza para uma espécie de correlação entre generosidade e valentia (coragem): diz-se que a imagem de vida *nõreme* desses grandes homens que sabem tão bem agradar aos outros com sua generosidade é poderosa. Diz-se também que ela os torna inteligentes e valentes. Aqui a generosidade torna a pessoa valente, corajosa (Kopenawa; Albert, 2015, p. 415). Em seguida, Kopenawa sinaliza que a generosidade é fruto da valentia (coragem): “deve haver um motivo para tanta generosidade! Deve ser sua bravura que o torna tão generoso. Sua imagem de vida é muito forte! Deve ser um guerreiro muito corajoso” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 416).

Parece importante destacar a forma como é ritualizada, vivenciada e sentida a morte de um homem generoso e de um avarento e seus impactos na elaboração do luto, nas relações éticas e na construção do ideal de pessoa subjacente. Kopenawa afirma:

quando morre um sovina, nem uma pessoa sequer faz luto por ele. É verdade. Ninguém pode ter amizade ou saudade de alguém que sempre ignorou o sofrimento dos que passam necessidade. As pessoas só comentam sua morte, dizendo: “É bom assim! Ele não parava de nos encher de raiva com suas recusas. Não vamos ficar tristes! Ele não tinha nenhuma generosidade e não se preocupava conosco!”. E então os bens que deixou são destruídos e jogados fora, sem saudade da sua ausência. Ao contrário, se é um homem generoso que morre, todos ficam muito comovidos e muitos são os que choram com dor mesmo. Se tiver sido morto por flechas ou zarabatanas inimigas, muitos também estarão dispostos a vingá-lo! Quando se lembram de sua generosidade, seus parentes e seus amigos ficam atormentados de tristeza. Lamentam-se durante muito tempo, exclamando toda a saudade<sup>55</sup> que sentem. Quando o sofrimento é grande demais, aos prantos batem as palmas das mãos ou dão batidinhas na testa e nas mãos do defunto. Se for um xamã, seus espíritos choram do mesmo modo. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 416).

---

<sup>55</sup> O afeto que alguém sente por uma pessoa e a saudade que tem dela estão, para os Yanomami, muito ligados à generosidade que ela demonstrou nos encontros que tiveram. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 647).

Três aspectos, ainda, chamam a atenção nessa relação da morte<sup>56</sup> da pessoa generosa: a) seus pertences e bens são todos destruídos: logo depois que uma pessoa morre, como eu disse, seus próximos começam a destruir tudo o que ela possuía ou tocava quando em vida, exceto os bens que o defunto deu antes de morrer (Kopenawa; Albert, 2015, p. 416); b) o cuidado com as mãos da pessoa generosa morta: quando queimamos os ossos de um homem pródigo, somos especialmente cuidadosos com os ossos de suas mãos. São para nós objetos preciosos, pois era com elas que ele distribuía com generosidade alimentos e bens (Kopenawa; Albert, 2015, p. 417); c) comer ou esfregar as cinzas do morto generoso: às vezes, convidados de casas amigas comem um pouco das cinzas de seus ossos ainda quentes, misturadas com mingau de banana e bebem tudo com muito cuidado, até a última gota. Kopenawa lembra que, entre os Yanomami, “prefere-se esfregar as cinzas dos ossos dos homens valentes com urucum na testa e no peito dos rapazes jovens, por considerarem perigoso a ingestão das cinzas” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 417).

A relação entre a valentia e a generosidade permite uma palavra sobre as situações de guerra na cultura Yanomami e a forma como entendem a guerra dos brancos. Importante esse entendimento e as implicações éticas correspondentes. Kopenawa afirma, que entre os Yanomami, se um dos seus é morto pelas flechas ou de feitiçaria de um inimigo, apenas revida-se do mesmo jeito, procurando matar o culpado que se encontra em estado de homicida, *õnokae*<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> O objetivo das cerimônias funerárias yanomami é, como mencionado, “pôr em esquecimento as cinzas dos ossos dos mortos, para permitir que seu espectro chegue às costas do céu, moradia dos fantasmas. A incorporação das qualidades do defunto (como a generosidade e a valentia) por intermédio da imagem de seu sopro (*wixia utupê*) ou a imitação de seu princípio vital (*nõreme uëpuu*) é meramente um aspecto secundário e eventual do ritual” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 670).

<sup>57</sup> “O estado ritual (*õnokae*) do guerreiro homicida remete ao fato de se considerar que ele tem de digerir ritualmente (*õnokaemuu*) o cadáver ensanguentado e a gordura de sua vítima” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 613). “Todo homem que matou (comeu) um inimigo numa incursão guerreira ou por meios invisíveis (feitiçaria, xamanismo agressivo, caça do duplo animal) entra num estado ritual (*õnokae*) durante o qual se considera que está digerindo as carnes sangrentas de sua vítima. Sujeita-se, por esse motivo, a uma reclusão ritual (*õnokaemuu*) e a uma série de proibições (comportamentos, movimentos, alimentação). Estar com a testa gordurosa (*huko wite*) refere-se, nesse contexto, à transpiração da gordura do cadáver submetido ao processo de digestão ritual” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 630). “Vingar um morto é sempre, para os Yanomami, “matar/comer” alguém em estado ritual de homicida” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 636).

Para Kopenawa, trata-se de um modo totalmente diferente dos brancos que não param de fazer sofrer uns aos outros, combatem em grandes grupos, com balas e bombas que queimam todas as casas que encontram. Matam até mulheres e crianças. Para ele, “a guerra dos brancos não é para vingar seus mortos. O que a move são terras que cobiçam ou das quais querem arrancar minério e petróleo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 442).

Os Yanomami só se flecham quando querem resgatar o valor do sangue de um dos seus; só quando querem tornar recíproco o estado de homicida (*õnokae*) daqueles que o mataram. Isso não acontece o tempo todo e não atacam gente de outras casas por nenhuma outra razão. Essa prática de flechar para resgatar o valor do sangue não é um ato de violência gratuita, mas uma resposta profundamente enraizada em suas crenças e valores culturais. Para os Yanomami, a vida de um membro da comunidade é sagrada e possui um valor que transcende a mera existência física. Quando um dos seus é assassinado, o ato de flechar o responsável não é apenas uma questão de vingança, mas uma forma de restabelecer a ordem e a justiça dentro de seu universo social. Tornar recíproco o estado de homicida daqueles que causaram a morte de um membro da comunidade é um meio de equilibrar as forças e garantir que a justiça seja feita. Não é um processo impulsivo ou contínuo, mas uma ação deliberada, direcionada e com um propósito claro. O fato de que os Yanomami não atacam gente de outras casas por nenhuma outra razão sublinha o caráter específico e restrito dessas ações. Esse código de conduta reflete um sistema ético onde a violência só é empregada em circunstâncias extremas e justificáveis. Não é uma sociedade que glorifica a guerra ou a agressão, mas que valoriza a vida e busca proteger a integridade de sua comunidade (Kopenawa; Albert, 2015, p. 442-3).

Só nos flechamos quando queremos resgatar o valor do sangue de um dos nossos; só quando queremos tornar recíproco o estado de homicida (*õnokae*) daqueles que o mataram. Isso não acontece o tempo todo e não atacamos gente de outras casas por nenhuma outra razão (Kopenawa; Albert, 2015, p. 443). Afirma Kopenawa:

guerreamos apenas para nos vingar, por raiva do luto que sentimos quando alguém mata um dos nossos. Não ficamos nos flechando a torto e a direito, sem boas razões! Choramos nossos mortos por muito tempo, durante várias luas, pois carregamos sua dor no fundo de nós e não paramos de querer vingá-los (...) embora os brancos se

achem espertos, seu pensamento fica cravado nas coisas ruins que querem possuir, e é por causa delas que roubam, insultam, combatem e por fim matam uns aos outros. É também por causa delas que maltratam tanto todos os que atrapalham sua ganância. É por isso que, no final, o povo realmente feroz são eles! Quando fazem guerra uns contra os outros, jogam bombas por toda parte e não hesitam em incendiar a terra e o céu. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 442).

Para além das situações de guerra a generosidade tem características peculiares na cultura yanomami e revela-se sob vários aspectos. Um destes é a relação com os objetos de uso cotidiano. Kopenawa descreve essa relação:

nós, Yanomami, nunca guardamos os objetos que fabricamos ou que recebemos, mesmo que nos façam falta depois. Damos logo a quem os pede e, assim, eles se afastam depressa de nós e vão passando de mão em mão sem parar, até longe. Por isso não temos realmente bens próprios (Kopenawa; Albert, 2015, p. 412).

Na relação intraétnica e interétnica a generosidade é entendida com fundamental e balizadora das relações, de princípios éticos e comportamentos morais. O contexto de festa e visita são os momentos e ambientes de troca de objetos entre a vizinhança. A generosidade impulsiona o estabelecimento de relações, a construção alianças através da troca. Significa relacionar-se com a alteridade, sair dos seus e abrir-se para o perigoso mundo diferente, outro, de fora. Nesse contexto, para ser generoso, é preciso ter coragem. A generosidade é visibilizada pela doação de objetos. Kopenawa narra essa espécie de movimento de generosidade:

quando conseguimos um facão novo dos brancos, logo depois o entregamos a algum convidado que o deseja numa festa reahu. Então dizemos a ele: “Sou um habitante da floresta, não quero ter muitas mercadorias como um branco! Tome esta velha peça de metal que nos vem de Omama. Já a usei o suficiente! Não vou negá-la a você! Leve-a consigo! Vai poder abrir uma roça nova com ela! E depois irá dá-la a outra pessoa! Então, fale de mim para quem ficar com ela e seus parentes. Quero que tenham amizade por mim longe de minha casa! Mais tarde, será minha vez de lhe pedir algo!”. Depois, o convidado, uma vez de volta entre os seus, não vai demorar para dar o mesmo facão a outro visitante. E assim, de mão em mão, ele vai acabar chegando até desconhecidos numa floresta distante. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 412).

Essa espécie de movimento de generosidade, na prática, é caracterizada pela doação de objetos, acompanhado de palavras. Nesse sentido, os objetos que vão passando de mão em mão<sup>58</sup> entre as várias

---

<sup>58</sup> Importante destacar a ênfase e os cuidados dados às mãos das pessoas generosas nos rituais fúnebres yanomamis. A generosidade está intimamente vinculada ao corpo e

comunidades, em contextos de festa<sup>59</sup> ou visitação, são acompanhados de palavras que vinculam o objeto ao doador. Segundo Kopenawa, desse modo, palavras elogiosas a respeito desse grande homem vão se espalhando pela floresta. Acompanham os pensamentos de muitos homens e mulheres, mesmo muito distantes de sua casa. Ficam com ele em mente como se estivessem apaixonados por ele (Kopenawa; Albert, 2015, p. 415). Kopenawa descreve a força das palavras que acompanham o gesto de generosidade:

quando os moradores dessas casas distantes ouvem essas belas palavras, logo pensam que seria bom abrir uma senda nova na floresta para vir visitar nossa casa e obter os bens que desejam de nossas mãos. Dão-lhe então o nome de “caminho de pessoas generosas”. Então, satisfeitos, podem declarar, apontando para a entrada de sua casa: essa é uma porta de generosidade. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 413).

Guimarães destaca, nesse sentido que

as coisas que foram manuseadas ou trabalhadas por uma pessoa e que têm sua autoria ou criação fazem parte dela, comungam com ela uma mesma substância, são materializações de sua memória, desdobramentos do corpo, mas que estão fora dele (Guimarães, 2005, p.1).

Por outro lado, a postura e comportamento, de avareza tem consequências éticas e relacionais, que podem ser consideradas drásticas para a pessoa que a porta. Kopenawa descreve com detalhes essa situação:

se esse homem é sovina, não vamos mais amarrar nossas redes em sua casa! Só queremos visitar homens generosos! O que é que ele está pensando? Sua avareza não vai poder evitar que ele morra! E quando seu fantasma o tiver deixado, não vamos chorá-lo! Não portaremos a ira e a tristeza de seu luto! Que morra sozinho com suas mercadorias!”. Ou então, se estiverem muito furiosos mesmo: “Que homem pão-duro e ruim! Não vai ficar muito tempo vivo junto aos seus! Vai morrer logo, porque algum guerreiro enfurecido vai acabar por flechá-lo!”. Então, com raiva, entregam o avarento aos seres maléficos, ao espírito da noite, Titiri, e ao da morte, Nomasiri: “Mais tarde, quando você morrer, vai se calar, não vai se mexer e não será mais nada!”. Ao contrário, se um grande homem da casa demonstra largueza em relação às mercadorias que conseguiu juntar, dizemos que ele sabe manter um verdadeiro caminho de homem generoso. Assim, as pessoas que receberam seus bens o elogiam junto àqueles a quem por sua vez os dão. E estes de novo irão dá-los

---

simbolizada nas mãos. Kopenawa classifica os brancos de “mãos estreitas”, por carecerem dessa qualidade. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 413).

<sup>59</sup> “No início das festas *rehu* acontece um diálogo cerimonial de boas-vindas durante o qual são trocadas declarações de amizade, generosidade e acolhimento” (Albert, 1985, p. 118). Limulja enfatiza que “significa relacionar-se com os de fora, sair dos seus e abrir-se para o perigoso mundo da alteridade. É por isso que, para ser generoso, é preciso ter coragem. Ser um *yanomami yai* (yanomami de verdade) é ser, antes de tudo, *waitheri*” (Limulja, 2019, p. 80).

a outros visitantes, levando ainda mais longe a reputação de sua generosidade. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 413).

Pode-se dizer, de certa forma, que tudo na cultura Yanomami é feito para canalizar a violência, evitando-a ou fornecendo-lhe quadros formais: as regras de expressão da raiva, a ritualização dos confrontos (duelos ou guerra), ou as saídas que lhe são concedidas (humor, generosidade) (Albert, 1985, p. 118).

Outro elemento interessante é a ideia de que para ser um bom sonhador, tema do próximo tópico, é preciso, antes de tudo, ser generoso. E a generosidade é algo que se relaciona diretamente com a valentia, da mesma forma que quem é sovina, *xiimi*, não pode ser corajoso. É preciso ter coragem para poder se abrir para o mundo de alteridade que existe na floresta e no sonho. O caçador solitário que anda em meio à floresta é, num certo sentido, análogo ao xamã, que, separado de seu corpo, viaja em forma de imagem através do cosmos (Limulja, 2019, p. 80).

### 3.7 *Mari*: o sonho e suas implicações éticas e epistemológicas

Nosso intuito, neste tópico, é compreender a relação entre a pessoa Yanomami, a fala e o tempo do sonho, destacando o papel da alteridade nesse contexto e suas implicações éticas na constituição da subjetividade. Segundo Albert,

o sonho (*mari*) é considerado um estado de ausência temporária da imagem corpórea, essência vital (*utupë*) que se destaca do invólucro corporal (*siki*) para ir para longe. O sonho xamânico (designado como o valor de sonho dos espíritos, *xapiri pë nê mari*, ocorre quando os *xapiri* viajam levando a imagem do sonhador (Kopenawa; Albert, 2015, p. 415).

No dicionário de Língua Yanomami de Lizot, aparecem outros termos específicos relacionados aos sonhos e suas diversas nuances. O verbo transitivo *kurama*, utilizado para descrever sonhos nos quais as pessoas veem indivíduos dos quais estão separados ou lugares distantes (Lizot, 2004, p. 183). Existe também o verbo *he tharëai*, que abrange sonhar com alguém ou um lugar específico, ouvir ruídos durante o sono ou ter visões sob efeito de alucinógenos. Por outro lado, *thapi* é um substantivo que engloba sonhos,

premonições ou presságios obtidos durante o sono; *thapimou* refere-se ao ato de sonhar com lugares distantes, pessoas ausentes ou até mesmo com um ente falecido (Lizot, 2004, p. 434). Já o termo *he tharêprou*, por sua vez, está associado à capacidade de lembrar claramente de algo visto em sonhos, podendo também se referir à lembrança de locais ou eventos passados (Lizot, 2004, p. 81). Faz parte do universo dos sonhos Yanomami a árvore dos sonhos, *mari hi*, que está plantada nos confins da terra. Kopenawa narra esse contexto da seguinte forma:

nós, habitantes da floresta, viemos do esperma e do sangue de Omama, que era um verdadeiro sonhador. Foi ele que, no primeiro tempo, plantou na terra que acabara de criar a árvore dos sonhos, que chamamos Mari hi. Desde então, assim que as flores de seus galhos desabrocham, elas nos enviam o sonho. Foi assim que ele o pôs em nós, permitindo que nossa imagem se desloque enquanto dormimos. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 463).

Limulja, em sua obra<sup>60</sup> *o desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*, na qual se propõe apresentar aspectos centrais sobre os sonhos Yanomami, afirma:

dentro do relato de Kopenawa, o que nos chama atenção é a maneira como ele encadeia sonhos com sessões xamânicas, narrativas históricas, mitos que viu em sonho ou ouviu os xamãs contarem, lembranças de sua vida pessoal, enfim, tudo junto e misturado. Parece que não há nenhuma ordem em suas falas – e ao mesmo tempo, quando passa de um relato de uma prática xamânica para um mito ou de uma lembrança de sua infância para um sonho, essa passagem sempre ocorre de maneira harmônica, como se não houvesse cortes nem interrupções abruptas. Tudo parece concatenado e bem encaixado. Na narrativa de Kopenawa, tudo faz sentido. E ela é bela não apenas por aquilo que nos oferece, mas também pelo modo como ela se deixa apreender. (Limulja, 2019, p. 39).

O sonho é a forma de aprender, por excelência, dos xamãs Yanomami. É a sua escola. É a porta que os Yanomami abrem para a alteridade, para o desconhecido, para o distante. É através dessa abertura que eles conhecem o mundo ao seu redor; e dessa forma seu pensamento consegue expandir-se (Limulja, 2019, p. 39). Kopenawa afirma:

no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos xapiri. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 76-77).

---

<sup>60</sup> Tese de doutorado de 2019 e livro publicado em 2022.

Limulja chama a atenção que o *mari tēhē*, no contexto Yanomami, refere-se ao tempo do sonho, mas vai além de uma simples referência temporal. Trata-se de uma dimensão em que o tempo não é linear, permitindo acesso e transformações contínuas. Este espaço-tempo em constante movimento influencia tanto a vida individual quanto a da comunidade, com o sonho afetando diretamente a realidade da vigília e vice-versa. As experiências vividas no sonho e na vigília entrelaçam-se como numa fita de Möbius<sup>61</sup>, onde aparentes dualidades fundem-se numa continuidade unificada. Para Lumilja, “a fronteira entre essas experiências é marcada pela linguagem, e a compreensão plena do mundo Yanomami requer a integração dessas duas perspectivas - a física, durante o dia, e a imagética, durante a noite” (Limulja, 2019, p. 123). “É como se um lado da fita correspondesse às experiências diurnas, do corpo, da matéria; e o outro lado, às experiências oníricas, da imagem, do imaterial” (Limulja, 2019, p. 145).

Entre os Yanomami, contar o sonho é fundamental. Tem o costume de compartilhar seus sonhos logo após acordarem, especialmente aqueles que trazem uma sensação de estranheza ou prenunciam algo negativo. No entanto, também é comum relatarem sonhos mais cotidianos. Ao despertar, ainda deitados em suas redes, eles começam a narrar os sonhos que tiveram. Os ouvintes são geralmente os familiares mais próximos, como a participação e os filhos, que estão com suas redes ao redor da mesma fogueira, e por vezes outros parentes próximos. Os sonhos que têm relação a algo que pode prejudicar a comunidade são tornados de conhecimento público e contados no centro da casa coletiva. Para Limulja,

contar um sonho no centro da casa teria um efeito profilático, já que as pessoas orientariam suas condutas a partir daquilo que o sonho pressagia. Eles servem como orientações e são levados em consideração, sobretudo, quando se referem a alguma ameaça nefasta (Limulja, 2019, p. 57-58).

Os discursos centrais na casa são, geralmente, proferidos pelos *pata thē pē*, indivíduos mais velhos respeitados por qualidades como coragem,

---

<sup>61</sup> A Fita de Möbius é hoje considerada um objeto matemático de grande interesse pelas implicações surpreendentes que tem nos vários domínios do conhecimento, sendo certo que algumas ainda são desconhecidas. Deve o seu nome a August Ferdinand Möbius, que a estudou em 1858, dando origem a um novo campo da matemática – a Topologia. (<https://www.matematicaparafilosofos.pt/a-fita-de-mobius-breve-abordagem-filosofica/>).

generosidade e bom humor, além de possuir grande habilidade na oratória, como demonstram nos *hereamu* e diálogos cerimoniais *wayamu*<sup>62</sup>. Essas pessoas, que incluem tanto homens quanto mulheres, *patayoma*, não têm um poder coercitivo formal, mas exercem influência através da força de suas palavras. Embora sejam majoritariamente homens mais velhos, as mulheres, especialmente as mais velhas, também participam ativamente, seja falando diretamente no centro ou contribuindo com comentários e sugestões que muitas vezes são incorporados pelos homens em suas falas. Os jovens, por sua vez, normalmente não se envolvem nesses discursos, citando medo ou vergonha, adotando uma postura de aprendizagem, observando os mais velhos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 376; 610; 664). Kopenawa destaca essa relação entre os momentos da fala, do discurso:

quando dizemos as coisas só com a boca, durante o dia, não nos entendemos de fato. Escutamos o som das palavras que nos são dirigidas, mas as esquecemos com facilidade. Durante a noite, ao contrário, as palavras ditas em *wayamuu* ou em *yãimuu* vão se acumulando e penetram no fundo de nosso pensamento. Revelam-se com toda a clareza e podem ser efetivamente ouvidas. (Kopenawa; Albert, 2015, p.378).

Para Limulja, entre os Yanomami, a noite é o dia de tudo que não possui um corpo físico. E, nesse universo repleto de tantos outros, é quando a noite cai para o corpo que a imagem entra nesse mundo de alteridade, ficando mais vulnerável. Para a autora, “a noite é o momento do outro; e esse outro dentro da pessoa Yanomami é a imagem, o *utupë*. Entretanto esse outro não supõe uma dualidade, pois tudo o que afeta a imagem também afeta o corpo” (Limulja, 2019, p. 52). Viveiros sinaliza que “comunicar-se com seres que não são aparentemente da sua espécie significa abrir a porta da alteridade para sua própria transformação em outro” (Castro, 2002, p. 397).

---

<sup>62</sup> “Acontece assim. Os jovens — moradores e convidados — começam a cantar respondendo uns aos outros, aos pares, de pé um diante do outro, na praça central da casa. Quando terminam, vão sendo substituídos aos poucos pelos homens mais experientes, que vão se sucedendo sem descanso até o meio da noite. É isso que chamamos de *wayamuu*. As palavras desses diálogos se alongam muito. São como as notícias de rádio dos brancos. Nelas relatamos o que ouvimos em visita a outras casas. Enquanto faz *wayamuu*, a pessoa ainda não dá a conhecer o que realmente quer dizer. Ainda fala com uma língua de fantasma. Depois, no meio da noite, quando findam as palavras do *wayamuu*, os homens mais velhos, anfitriões e visitantes, se agacham cara a cara, muito perto um do outro. Dão então início a um outro diálogo cantado — dizemos fazer *yãimuu*. As palavras de *yãimuu* são próximas e mais inteligentes” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 377-378).

A compreensão Yanomami dos sonhos revela uma interconexão entre diferentes estados de consciência e sua relação com o mundo, desafiando as noções ocidentais tradicionais de realidade e sonho. Para esse povo, os sonhos não são meras fantasias ou subprodutos da mente, mas uma experiência vital que complementa e interage com a vida desperta, moldando e sendo moldada pela realidade. Essa abordagem integrada dos sonhos como parte fundamental de sua visão de mundo ressalta a importância da alteridade na construção do conhecimento e nas relações. Ao contrário das abordagens ocidentais, que muitas vezes marginalizam os sonhos para o reino da psicanálise ou da superstição, os Yanomami veem os sonhos como um aspecto constituinte do conhecimento e da experiência humana, uma janela para o desconhecido que enriquece a compreensão de si, do mundo e do outro. Esta perspectiva desafia as concepções ocidentais de conhecimento e ética, mostrando que a inclusão de diferentes modos de experiência e percepção pode levar a uma compreensão mais ampla e integrada da realidade e das relações humanas.

Este capítulo revela a complexidade da visão Yanomami sobre a pessoa, a alteridade e suas implicações éticas na constituição da subjetividade. Na cosmologia Yanomami, identificamos como a interconexão entre seres humanos, espíritos, animais e elementos naturais molda uma compreensão da existência que é intrinsecamente relacional e dinâmica. A alteridade, longe de ser uma mera distinção entre o eu e o outro, é a base de uma ética de coexistência e respeito mútuo que permeia todas as dimensões da vida.

A noção Yanomami de pessoa, composta por diversos componentes — tais como a imagem vital, o duplo animal, o nome pessoal, e o papel dos sonhos —, destaca a fluida interação entre os mundos material e espiritual. O sonho, em particular, emerge como um campo fértil onde a subjetividade é continuamente negociada e reconfigurada, evidenciando a permeabilidade das fronteiras entre o self e o cosmos. Esta dimensão onírica, aliada à prática da generosidade e à valoração da coragem, ilustra como as virtudes são entrelaçadas com a capacidade de navegar e respeitar a multiplicidade de formas de existência.

Por sua vez, o manejo cuidadoso dos nomes próprios e a reverência à generosidade revelam uma profunda compreensão sobre a importância da

reciprocidade e do respeito na manutenção do tecido social e cósmico. A alternância entre a valentia e a generosidade, e o peso da avareza, evidenciam como a ética Yanomami é articulada em torno do *bem viver* coletivo e da harmonia com o ambiente.

Em suma, a cosmovisão Yanomami, ao entrelaçar a alteridade com a constituição da subjetividade, oferece uma perspectiva enriquecedora sobre a interdependência de todas as formas de vida. Através deste prisma, somos convidados a reconsiderar nossas próprias noções de individualidade, ética e relação com o outro, reconhecendo a alteridade não como uma barreira, mas como uma ponte para uma compreensão mais integrada e respeitosa da diversidade da existência. Esta visão não apenas desafia, mas também expande nossas concepções sobre a ética da alteridade, propondo uma reflexão profunda sobre as possibilidades de coexistência em um mundo marcado pela diversidade e interconexão.

À medida que avançamos para o quarto capítulo, nos propomos a entrar em um território intelectual onde dois mundos distintos se encontram e dialogam: o pensamento filosófico de Emmanuel Levinas e a cosmovisão de Davi Kopenawa, xamã e porta-voz dos Yanomami. Esse diálogo não apenas ilumina as intersecções entre ética, alteridade e subjetividade sob perspectivas diversas, mas também revela contrastes fundamentais e pontos de convergência entre as reflexões de Levinas sobre a alteridade e a responsabilidade infinita para com o outro, e a vivência e expressão Yanomami da interdependência cósmica, onde a alteridade permeia a existência e fundamenta a ética de coexistência e respeito. Ao explorar este diálogo, buscamos compreender como cada visão contribui para uma concepção mais ampla de ética que transcende as fronteiras culturais e filosóficas, oferecendo *insights* sobre a relação entre o eu e o outro, o individual e o coletivo, o humano e o não-humano. Este encontro de ideias tem a intencionalidade, não apenas um enriquecimento teórico, mas também uma oportunidade para repensar as práticas éticas em um mundo cada vez mais interconectado e plural.

## **CAPÍTULO 04**

### **4. ALTERIDADE E SUBJETIVIDADE: PROPOSIÇÃO DIALÓGICA ENTRE LEVINAS E KOPENAWA**

Após tratar dos temas da crítica à ontologia heideggeriana e à cultura ocidental no primeiro capítulo, da alteridade em Levinas no segundo capítulo, e das dimensões da pessoa e a relação com a alteridade na cosmovisão Yanomami no terceiro capítulo, este quarto capítulo propõe-se a aprofundar no diálogo entre Levinas e Kopenawa. A ideia de terceira margem, proposta por Castro ao olhar para a cultura Yanomami a partir de Deleuze, abre a possibilidade de um diálogo enriquecedor entre Levinas e Kopenawa.

Castro utiliza a filosofia de Deleuze para explorar a ontologia multinaturalista e o perspectivismo ameríndio, sugerindo que as cosmologias indígenas revelam uma multiplicidade de perspectivas, ou melhor, a

perspectiva de um multinaturalismo, onde o ponto de vista define a realidade vivida. Segundo o autor,

enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: o ponto de vista cria o objeto – o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista –, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito; será sujeito quem se encontrar ativado ou “agenciado” pelo ponto de vista (Castro, 2002, p. 254).

Essa abordagem destaca a multiplicidade e a transformação contínua das identidades indígenas, mostrando como os Yanomami percebem e interagem com os espíritos e a natureza de maneiras dinâmicas e variadas. No entanto, a ênfase de Deleuze na ontologia da multiplicidade pode minimizar a dimensão ética central na relação dos Yanomami com o mundo que os cerca em geral e com os humanos e não-humanos (espíritos) em particular.

Em contraste, Levinas oferece uma abordagem ética que prioriza a responsabilidade infinita pelo outro e a alteridade radical. Para Levinas, a alteridade não pode ser reduzida a uma compreensão ontológica ou fenomenológica; ela transcende qualquer tentativa de totalização. Levinas argumenta que o sujeito do Dizer se faz signo, afastando-se em fidelidade, expondo-se ao *outro* como uma pele que se expõe àquilo que a fere, oferecendo-se como uma face ao agressor: "a exposição tem aqui um sentido radicalmente diferente da tematização. O um expõe-se ao outro como uma pele se expõe àquilo que a fere, como uma face oferecida àquele que agride" (Levinas, 2011, p. 69). Esta abordagem ressalta a radicalidade da responsabilidade ética que ultrapassa a mera intencionalidade, constituindo uma relação de proximidade e vulnerabilidade extremas.

Nilo Ribeiro Junior, ao fazer um diálogo entre Levinas e Guimarães Rosa, abre a possibilidade de propormos um espaço para dialogar com a cosmovisão Yanomami. Ribeiro Junior analisa o conto *A terceira margem do rio* de Guimarães Rosa como uma metáfora da alteridade radical e do espaço intermediário que não se enquadra nas categorias binárias tradicionais. Ele argumenta que a terceira margem representa um espaço de encontro com o outro que desafia a compreensão totalizante, ressoando com as ideias de Levinas sobre a assimetria do interpessoal. Ou seja, Levinas sinaliza que uma espécie de assimetria na relação interpessoal tem que considerar o *outro*

inesgotável, propondo que o encontro com o rosto do outro carrega uma exigência ética inescapável, onde o eu se vê imediatamente responsabilizado: se "o rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto " (Levinas, 1980, p. 193), indica que a presença do outro vai além de qualquer imagem ou conceito que se possa ter dele. O rosto do outro é uma expressão direta de sua vulnerabilidade e singularidade, e essa manifestação convoca o eu a uma resposta ética que ultrapassa qualquer reciprocidade ou troca de igual para igual. A assimetria surge precisamente porque a obrigação ética do eu não depende de um reconhecimento mútuo, mas de uma demanda que se impõe de maneira unilateral, independentemente de qualquer retribuição.

Essa assimetria fundamenta-se na ideia de que o outro, em sua alteridade radical, desafia a transcender nosso próprio egoísmo e a reconhecer uma responsabilidade que é infinitamente mais ampla do que qualquer dever contratual. Levinas, afirma que "a minha posição de eu consiste em poder responder à miséria essencial de outrem" (Levinas, 1980, p. 193), sugerindo que a essência do sujeito não está em sua autossuficiência, mas em sua capacidade de se abrir ao chamado do outro. Essa relação não é de igualdade, pois o eu é sempre mais e menos ao mesmo tempo: mais, na medida em que possui os recursos para ajudar e acolher o outro; e menos, porque é julgado e interpelado pela necessidade e pela miséria do outro. Assim, a relação interpessoal é marcada por uma profunda desigualdade que, paradoxalmente, se constitui como o fundamento da fraternidade e da justiça.

Levinas destaca a ideia de que, "há uma voz que vem de outra margem. Há uma voz que interrompe o dizer do já dito" (Levinas, 2011, p. 194). Esta ideia pode ser um ponto de encontro com o pensamento de Kopenawa, onde a alteridade dos espíritos e da natureza desafia a compreensão ocidental tradicional e nos chama a uma responsabilidade ética fundamental.

Levinas propõe que o relacionamento com o outro nos conduz ao Infinito, um conceito que transcende a experiência sensível e egoísta e que esta transcendência é o movimento em que, na relação com outrem, vai-se para além das possibilidades. Kopenawa sinaliza para a ideia do Infinito especialmente na relação com os espíritos *xapiri*. O Infinito está presente na forma como os Yanomami entendem a natureza e a existência, onde o mundo

dos espíritos e a natureza são Infinitos e estão constantemente interagindo com o mundo humano. Kopenawa descreve como, desde criança, os *xapiri* ou espíritos vinham a ele em sonhos, trazendo visões e experiências que moldaram sua percepção do mundo ao afirmar:

quando eu era bem pequeno, meu pensamento ainda estava no esquecimento. Entretanto, costumava ver em sonho seres assustadores que chamamos yai thë. (...) Foi nessa época que vi os espíritos pela primeira vez. (...) Faziam com que eu me tornasse fantasma e me enviavam o sonho (Kopenawa; Albert, 2015, p. 89).

Esses encontros com os *xapiri* representam uma forma de alteridade que transcende a simples interação humana, inserindo a pessoa em uma rede complexa de relações com seres espirituais que influenciam profundamente a subjetividade Yanomami.

A interpelação ética da alteridade é outro tema central neste diálogo. Levinas argumenta que a responsabilidade ética não é simplesmente uma escolha ou uma ação deliberada, mas uma resposta inevitável à presença do *outro* quando descreve essa responsabilidade como uma forma de exposição à alteridade que transcende o ser:

a responsabilidade por outrem - no sentido contrário à intencionalidade e ao querer que a intencionalidade não consegue dissimular - significa, não o desvelamento de um dado e a sua recepção ou a sua percepção, mas a minha exposição a outrem, prévia a qualquer decisão (Levinas, 2011, p. 156).

Ou seja, a responsabilidade pelo *outro* não depende de uma decisão consciente ou de um ato de vontade, mas é uma exposição fundamental à alteridade que está enraizada na própria existência do sujeito. De forma semelhante, Kopenawa fala da necessidade de respeitar a floresta e os espíritos enquanto sujeitos com responsabilidade humanas também, evidenciando essa responsabilidade ética incondicional ampliada:

a floresta é de Omama, e por isso tem um sopro de vida muito longo, que chamamos urihi wixia. É a sua respiração. O sopro dos humanos, ao contrário, é muito breve. Vivemos pouco tempo e morreremos depressa. Já a floresta, se não for destruída sem razão, não morre nunca (Kopenawa; Albert, 2015, p. 472).

Essa afirmação destaca a visão Yanomami de que a floresta possui uma vitalidade própria e contínua que pode ser captada como agência humana, uma ideia que se opõe à perspectiva ocidental de exploração e devastação.

Kopenawa também enfatiza a ignorância dos brancos em relação à vida da floresta e seus mundos espirituais:

Os xapiri também vivem nela, pois foram criados juntos. Os brancos que desmatam a floresta por acaso acham que sua beleza não tem motivo? Mas não é verdade! Eles só a devastam sem nenhuma preocupação porque não podem vê-la com os olhos dos xamãs (Kopenawa; Albert, 2015, p. 472-3).

Essa citação sublinha a importância da visão xamânica para a preservação da floresta, mostrando que a destruição é resultado da falta de entendimento e respeito pela interconexão entre todos os seres vivos e mesmo os rios e montanhas como Macunaíma porque possuem “humanidade” que deve ser reconhecida. A alteridade da floresta e dos espíritos Yanomami pode ser vista como uma convocação ética similar, exigindo uma resposta de respeito e proteção que transcende a mera intencionalidade humana que tende a olhar o mundo que a cerca como objeto, esquecendo que somos todos sujeitos.

Essas reflexões de Kopenawa e Levinas se complementam ao destacar a necessidade de uma ética que reconheça e responda à vulnerabilidade e à vida do outro, seja ele humano, espiritual ou ambiental. A responsabilidade ética, tanto para Levinas quanto para Kopenawa, emerge do reconhecimento da alteridade e da interdependência fundamental que nos une a todos.

A metáfora da terceira margem proposta por Castro via Guimarães Rosa visa dialogar com a cultura Yanomami ao enfatizar a multiplicidade e a transformação contínua das identidades indígenas e de todos os seres que convivem conosco. Nossa proposta é fazer esse percurso na perspectiva de Levinas para explorar a alteridade radical e a responsabilidade infinita. Este diálogo se concentrará em alguns temas centrais trabalhados ao longo da tese, especialmente nos segundo e terceiro capítulos, destacando tanto as aproximações quanto os distanciamentos entre esses pensadores. Assim, bom é deixar explícito que os temas propostos para esse diálogo incluem a ideia de Infinito, interpelação ética, expiação, vulnerabilidade, eleição, utupë, generosidade, bem, bondade e sonhos. Portanto, este quarto capítulo propõe um diálogo entre Levinas e Kopenawa, refletindo sobre a interpelação ética da alteridade na constituição das subjetividades a partir de um olhar que vem da *terceira* margem.

#### 4.1 Alteridade e Subjetividade: correlações entre Levinas e Kopenawa

No pensamento de Levinas, a alteridade é um elemento fundamental de sua ética, enfatizando a irredutibilidade do outro e a importância da relação interpessoal. Como já vimos, para Levinas, a ética é intrinsecamente relacional, focada no encontro com o outro, cuja alteridade não é apenas uma diferença, mas uma constituição fundamental da sua identidade. Essa visão contrapõe-se às tendências ontológicas e metafísicas da filosofia ocidental, que tendem a objetivar e dominar o outro. Susin destaca,

a ligação de alteridade e mandamento é tão estreita em nosso autor, que um pode ser tomado pelo outro: reconhecer um mandamento é já reconhecer nele uma alteridade, assim como é impossível uma alteridade que não seja mandamento. Assim como a alteridade não se justifica pelo ser, pois vem de além do ser, também o mandamento não se justifica por leis naturais (Susin, 1984, p. 211).

Essa citação sinaliza como, para Levinas, a ética surge não de uma escolha racional, mas da interpelação direta do *outro*. A alteridade, portanto, é inseparável do mandamento ético, que convoca a responsabilidade do sujeito de forma incondicional e fundamental. Esse entendimento é essencial para compreender a transcendência da responsabilidade ética em Levinas, onde o encontro com o *outro* é sempre uma convocação à resposta, uma exigência de justiça e hospitalidade que ultrapassa qualquer justificativa racional.

A relação ética com o outro é, portanto, uma resposta ao seu apelo, uma responsabilidade que se impõe sem ser escolhida. Para Levinas,

este eu que responde agindo, é o sujeito da responsabilidade radical, aquela que se dirige a tudo e a todos. Com efeito, não estamos perante uma responsabilidade proporcional a uma liberdade absoluta, à maneira de Sartre, mas uma responsabilidade que ultrapassa em muito a liberdade e, até, a contradiz (Levinas, 2011, p. 17).

Para Susin, Levinas também enfatiza que "o outro não é o que eu sou: não é um *alter ego*, mas um *alter do ego*. Sua originalidade não estará — para mim — na sua subjetividade e interioridade, mas na alteridade como tal" (Susin, 1984, p. 199). E Kopenawa acrescenta que essa alteridade deve considerar todos os seres, não só os humanos.

Levinas explora a ideia de que a metafísica da relação com o outro é uma abertura para a infinidade, onde o encontro com o outro transcende as

limitações do ser: "o rosto significa por si próprio" (Levinas, 1980, p. 240). Nessa expressão, há uma ordem absolutamente nova, que é a ordem do Infinito. Nesse sentido, a subjetividade se constitui na medida em que é chamada a responder pelo outro, a sua identidade é moldada pela interpelação ética. A subjetividade, portanto, não é uma entidade autônoma, mas se desenvolve a partir do encontro com o outro, que desafia e molda o eu.

Por outro lado, a cosmovisão Yanomami, como descrita por Kopenawa e Albert, apresenta uma perspectiva de alteridade entrelaçada com conceitos de corpo, espírito e a relação com o espiritual e o não-humano. Nas tradições Yanomami, a noção de pessoa é profundamente enraizada na corporalidade e na interação com um mundo povoado por uma variedade de seres, humanos e não-humanos. A alteridade, nesse contexto, é vista através das lentes da interconexão e da interdependência, onde o eu e o outro são partes de uma complexidade de relações. Assim, a cosmovisão Yanomami integra a alteridade em todas as dimensões da vida, reconhecendo a importância dos seres espirituais na construção da identidade e na manutenção do equilíbrio ecológico. Para Kopenawa e Albert,

os espíritos xapiri pë vivem no topo das montanhas. Alguns vivem dentro delas. Existem xapiri pë por toda a floresta. outros habitam o céu. outros ainda vivem sob a terra. Eles são inumeráveis, por isso seus caminhos se ramificam em todas as direções. Eles brilham intensamente e são cobertos de plumagens de um branco brilhante. Eles são tão finos quanto os fios de teias de aranha. (Kopenawa; Albert, 2022, p. 112).

Essa visão holística desafia a separação ocidental entre humano e natureza, propondo uma ética de cuidado que abrange todas as formas de vida. Kopenawa ressalta a importância dos seres espirituais, que são agentes ativos na vida cotidiana dos Yanomami, moldando as práticas culturais, sociais e éticas. Essa forma de compreensão indica que a relação com o outro, que inclui seres espirituais, exige uma ética de cuidado e respeito. Kopenawa destaca que,

eles se escondem nas alturas e só descem ao chamado dos xamãs. Eles cuidam de nós e conhecem os males que nos afligem. Eles os extraem do corpo dos doentes e os lançam para longe, no mundo subterrâneo. Eles nos curam. É por isso que os espíritos são importantes para nós (Kopenawa; Albert, 2022, p. 56).

Para sairmos da tentação de objetivar, parece urgente que Kopenawa enfatize:

os espíritos são inumeráveis. Seus caminhos se ramificam em todas as direções. A floresta está coberta de seus espelhos. Se eles não existissem mais, nós não estaríamos vivos: os espíritos maléficos nos teriam devorado até o último (Kopenawa; Albert, 2022, p. 57).

Esse entendimento de alteridade amplia a noção de relação ética para incluir não apenas humanos, mas todos os seres vivos e elementos da natureza. Kopenawa explica ainda que "os espíritos da floresta não são apenas visões, mas fazem parte integrante de nossa existência, nos guiando e nos protegendo" (Kopenawa; Albert, 2022, p. 57)

A subjetividade Yanomami é, portanto, constituída pela interação com esses seres espirituais e pela responsabilidade que isso implica. A identidade Yanomami se desenvolve a partir da relação contínua e do diálogo com os espíritos da floresta, que moldam a forma como os Yanomami entendem a si mesmos e o mundo ao seu redor.

Comparando Levinas e Kopenawa, podemos ver convergências na ênfase na relação e na importância da alteridade. Ambas as perspectivas desafiam visões mais tradicionais que tendem a subsumir o outro no mesmo, seja através da objetivação ou da homogeneização. No entanto, há divergências significativas na maneira como essa alteridade é concebida e vivenciada: enquanto Levinas se concentra na alteridade humana e na interpelação ética, a cosmovisão Yanomami incorpora uma alteridade mais ampla que inclui o não-humano.

Retomemos Levinas que critica a tradição filosófica ocidental por sua tendência de reduzir o outro à mesmidade para compreender em profundidade:

a relação com o ser, que atua como Ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarcia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o outro, mas supressão ou posse do outro (Levinas, 1980, p. 33).

Em contraste, a alteridade para os Yanomami é intrínseca à sua existência, onde o contato com o outro, seja ele humano, físico ou espiritual, é fundamental para a construção da identidade e do conhecimento. Kopenawa descreve a importância das relações com os espíritos que protegem e orientam os Yanomami: "os espíritos da floresta nos guiam, nos protegem e nos ensinam os caminhos da sabedoria" (Kopenawa; Albert, 2022, p. 72).

As palavras são limitadas demais para dar conta de expressar a cosmovisão dos Yanomami, contudo é necessário comunicar algo que Levinas, apontou assim:

a responsabilidade por outrem - responsabilidade ilimitada que não se mede pela rigorosa compatibilidade do livre e do não-livre, reclama a subjetividade como refém insubstituível por ela desnudada sob o Eu numa passividade de perseguição, de recalçamento e de expulsão para fora da essência, em Si. Neste Si, fora da essência - uma passividade de morte! Mas é na responsabilidade por outrem, na vida e na morte, que obtêm o seu sentido os adjetivos - incondicional, indeclinável, absoluto" (Levinas, 2011, p. 140).

Isso se alinha com a visão de Kopenawa sobre a interdependência entre os seres humanos e a natureza, onde a alteridade não é vista como algo a ser superado, mas como um aspecto essencial da existência que deve ser respeitado e preservado. Segundo Kopenawa, não somos capazes de escutar as palavras dos demais, uma linguagem espiritual:

os brancos não os conhecem. Derrubam e queimam todas as árvores da mata para alimentar seu gado. Estragam o leito dos rios e escavam os morros para procurar ouro. Explodem as grandes pedras que ficam no caminho de suas estradas. No entanto, colinas e serras não estão apenas colocadas no solo, como eu disse. São moradas de espíritos criadas por Omama! Mas essas são palavras que os brancos não compreendem. Pensam que a floresta está morta e vazia, que a natureza está aí sem motivo e que é muda. Então dizem para si mesmos que podem se apoderar dela para saquear as casas, os caminhos e o alimento dos xapiri como bem quiserem! Não querem ouvir nossas palavras nem as dos espíritos. Preferem permanecer surdos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 475).

Valentim, ao discutir a crítica de Heidegger e a concepção de mundo e do humano na cultura Yanomami, observa que a relação com o mundo, na cosmovisão Yanomami, é marcada por uma integração entre os seres humanos e o ambiente, onde a espiritualidade desempenha um papel central na constituição da identidade e na percepção desse mundo. Ele destaca que, diferentemente da visão ocidental, que muitas vezes interpreta o ser humano como um sujeito separado do mundo, os Yanomami percebem essa relação como um contínuo, onde a alteridade é intrínseca à identidade. Embora Heidegger, com sua ideia de ser-no-mundo (*Dasein*), já desafie a separação entre ser humano e mundo, Valentim argumenta que a cosmovisão dos Yanomami oferece uma perspectiva única de interconexão que vai além da compreensão heideggeriana do ser-no-mundo. Em síntese, a filosofia de Heidegger tende a acirrar a orientação antropogenética, enfatizando a

centralidade do ser-aí humano como o centro de referência do ser, em detrimento das potências contra existenciais, como a natureza e a “animalidade” (Valentim, 2018, p. 158).

De forma mais detalhada, essa complexa cosmologia é bem descrita por Castro, que explica como as diferentes entidades na visão Yanomami se percebem umas às outras e a si mesmas quando assim elabora:

tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os veem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos veem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) veem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se veem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.) (Castro 1996, p. 242).

Valentim argumenta que a ontologia fundamental de Heidegger tende a reforçar essa separação ao enfatizar a centralidade do ser-aí, reduzido ao humano. E critica essa abordagem antropocêntrica, observando que Heidegger rejeita a ideia de pensar a humanidade do homem sob a perspectiva do não-humano quando se explica:

em lugar da superação da animalidade pela humanidade, a peremptória recusa, feita sob a égide da crítica ao humanismo, a pensar a humanidade do homem sob a perspectiva do não-humano. Na Carta sobre o humanismo, lemos que, contra as interpretações humanistas do homem como animal rationale, como pessoa, como essência espiritual-anímico-corpórea: Pensa-se contra o humanismo porque ele não alça suficientemente alto a humanidade do homem [...] O homem é jogado pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, existindo conforme a isso, a guarde, a fim de que o ente apareça, como ente que é, à luz do ser [...] O homem é o pastor do ser (Valentim, 2018, p. 158).

Essa concepção reforça a centralidade do humano na determinação do ser e do sentido, limitando a compreensão do não-humano. A ontologia de Heidegger estabelece uma clara separação entre o humano e o não-humano, colocando o ser humano no centro da relação com o ser e negando a possibilidade de uma socialidade constitutiva entre humanos e não-humanos.

Há também duas outras dimensões importantes de alteridade na cosmovisão Yanomami: a monstruosidade e a ideia de duplo. A monstruosidade refere-se à presença de seres desestabilizadores e ameaçadores na floresta, que, embora pareçam inimigos, são elementos essenciais para o equilíbrio cósmico, desafiando constantemente a normalidade e a segurança humanas. Esses seres não apenas representam forças externas, mas também impõem uma ética de respeito e cautela que provocam a humanização de todos os seres. Em paralelo, a dimensão do duplo animal, *rixí*, revela uma interconexão profunda entre o humano e o não-humano, onde cada pessoa possui um espírito animal que compartilha sua essência e protege sua identidade. Essa relação consubstancial, transmitida por filiação, destaca a alteridade como constitutiva da subjetividade, exigindo cuidado e respeito mútuo. Ambas as dimensões desafiam as concepções tradicionais de identidade e subjetividade, oferecendo uma perspectiva mais integrada e respeitosa da alteridade e ressoam com o conceito de vulnerabilidade em Levinas, onde a exposição ao outro fundamenta a ética e a constituição do eu que sempre é humanizado.

A análise da dimensão de alteridade na monstruosidade, conforme discutida por Valentim em *Extramundandade e Sobrenatureza* e pelos relatos de Davi Kopenawa, oferece uma perspectiva crítica sobre a constituição da subjetividade na cosmovisão Yanomami. Valentim argumenta que a monstruosidade, na visão Yanomami, não é meramente uma questão de aparência física ou de características externas. Em vez disso, a monstruosidade representa uma forma de alteridade radical, que desafia e desestabiliza as normas estabelecidas de entendimento humano e de história (Valentim, 2018, p. 86) e que devem ser progressivamente humanizadas em todos os seres.

Segundo Valentim, os seres monstruosos são essenciais para o equilíbrio cósmico dos Yanomami, pois eles representam forças desestabilizadoras e ameaçadoras que desafiam a normalidade e a segurança humanas. A presença contínua desses seres exige dos Yanomami uma constante reavaliação de sua própria identidade e subjetividade (Valentim, 2018, p. 291). Esse processo de reavaliação é comparável à noção de Levinas

sobre a responsabilidade ética que emerge do encontro com o *outro*, onde a vulnerabilidade do eu é exposta e transformada na direção da humanização.

Tal perspectiva sugere que a monstrosidade transcende a simples dimensão física, inserindo-se no campo da ontologia, onde o ser monstruoso desafia a própria compreensão do que é ser humano. Esse encontro contínuo com a alteridade monstruosa força os Yanomami a confrontar o desconhecido e o ameaçador, reconfigurando constantemente sua subjetividade.

Bruce Albert, ao explorar a terminologia Yanomami, observa que a palavra *napënapëri* deriva de *napë*, significando inimigo, estrangeiro e, posteriormente, branco, combinado com o sufixo *-ri*, que indica não-humanidade, monstrosidade ou intensidade extrema (Kopenawa; Albert, 2015, p. 634). Esta etimologia reflete a percepção dos brancos como entidades radicalmente outras, cuja presença representa uma ameaça existencial e cosmológica. A visão dos brancos como seres monstruosos insere-se numa narrativa mais ampla de resistência e adaptação constante, moldando a identidade Yanomami em resposta às forças desestabilizadoras do mundo invasor de seu território tradicional.

Albert também destaca que, no contexto Yanomami, a monstrosidade dos brancos é interpretada como uma radicalidade inumana de sua alteridade predadora. E, ao termo e ao final, ele afirma que, com a transformação do contato indireto e intermitente na instituição metafísico-estatal de uma fronteira branca, a atribuição de formas de feitiçaria guerreira ou de xamanismo agressivo específico aos brancos dá lugar ao reconhecimento da "radicalidade inumana de sua alteridade predadora" (Albert, 1992, p. 179). Esse processo histórico e cultural de construção da alteridade evidencia como os brancos são percebidos como agentes de destruição e desordem, encarnando um mal que é tanto físico quanto espiritual. Tal percepção molda a subjetividade Yanomami, que se baseia na resistência e na proteção contra essas forças externas.

Valentim, ao analisar a antropogênese ocidental como uma forma extrema de patogenia antropofágica, argumenta que a história, enquanto movimento dialético da força que mantém no Ser o nada que é o ser humano, demonstra uma monstrosidade constitutiva, onde a alteridade predadora dos brancos é vista como uma força desestabilizadora que devora povos e culturas (Valentim, 2018, p. 187).

Esse conceito de monstrosidade não é apenas uma característica dos seres míticos, mas uma propriedade intrínseca da história humana, que continuamente gera e consome outras formas de vida em um ciclo incessante de criação e destruição. Essa dinâmica impacta profundamente a subjetividade Yanomami, que deve negociar continuamente sua identidade em meio a essas forças devoradoras.

No contexto do perspectivismo ameríndio, Castro argumenta que

a ênfase da etnologia amazônica no papel constitutivo da alteridade, ao contrário, visa um regime no qual o englobamento não produz ou manifesta uma unidade metafísica superior. Não existe identidade transcendente entre diferença e identidade – apenas diferença, de cima a baixo (Castro, 2002, p. 295).

Isso implica que a monstrosidade serve também como um mecanismo para os Yanomami articularem e lidarem com a diferença, integrando-a em seu entendimento do cosmos como algo que precisa ser respeitado e domesticado, ao mesmo tempo, temido. Dessa forma, a subjetividade Yanomami é continuamente constituída através da interação e negociação com o outro monstruoso, que desafia e redefine as fronteiras do eu e do outro.

O xamanismo é inserido em um mundo marcado pela variação dos pontos de vista, onde o xamã é apenas um porta-voz. Tânia Stolze Lima afirma que "a diferença entre os xamãs e os leigos é de grau, e não de natureza" (Lima, 1996, p. 33). Em muitas línguas amazônicas, as palavras que traduzimos por xamã designam algo que se tem e não algo que se é, refletindo uma disposição relacional mais do que um atributo substantivo. Essa análise permite que os Yanomami naveguem e compreendam diferentes graus de alteridade, desde as interações cotidianas com o desconhecido até encontros intensos e transformadores com seres que desafiam suas noções de identidade e segurança. A subjetividade Yanomami é, portanto, moldada pela capacidade de reconhecer e responder a esse espectro de alteridade, desenvolvendo uma ética de respeito, cautela e adaptação.

Bruce Albert, em *Yanomami: L'esprit de la forêt*, afirma que a interação com seres sobrenaturais, especialmente aqueles considerados perigosos ou monstruosos, é fundamental para a formação da identidade e da moralidade Yanomami. Trata-se de entrar em relação com uma infinidade de mediações, como acontece sempre que nos relacionamos com outro ser humano. Ao

contrário do que pensávamos, o problema não é a ausência de consciência ou de fala das outras espécies, mas a nossa incapacidade de compreendê-las. “Todos os animais e seres vivos falam, mas ainda não encontramos uma fórmula que traduza sua linguagem para a nossa” (Kopenawa; Albert, 2022, p. 20).

Assim, essa interação e mediação xamânica torna-se um processo de formação subjetiva, onde a alteridade monstruosa não é apenas reconhecida, mas integrada como parte da identidade e da ética Yanomami, mas um viés de complexidade a ser considerado no reconhecimento dos rostos possíveis dessas manifestações humanas.

Portanto, a monstruosidade na cosmovisão Yanomami, conforme discutida por Kopenawa e Albert, revela uma percepção profunda e complexa da alteridade. Esses seres monstruosos não são apenas ameaças externas, mas elementos essenciais que desafiam constantemente a normalidade e a segurança, impondo uma ética de respeito e cautela que ressoa com a ideia de vulnerabilidade em Levinas. Essa vulnerabilidade, como fundamento da ética e da constituição do eu, sublinha a importância de reconhecer e respeitar a alteridade radical representada pela monstruosidade. A constituição da subjetividade Yanomami, portanto, está intrinsecamente ligada à presença e à negociação contínua com essas forças monstruosas, que moldam sua identidade e compreensão de si mesmos e do mundo ao seu redor.

Como estamos vendo, o conceito de duplo, chamado *rixixi*, é outro aspecto importante da alteridade na cosmovisão Yanomami. Os Yanomami acreditam que cada pessoa tem um duplo animal que vive na floresta e compartilha sua essência. Este duplo é uma extensão de si mesmo e está profundamente conectado à identidade individual. Este duplo animal é um outro que é simultaneamente parte do eu, representando uma interconexão profunda entre o humano e o não-humano.

Kopenawa continua descrevendo como o duplo animal o que também é chamado guia espiritual do xamã, o que é essencial para a compreensão da identidade Yanomami, afirmando que

esses duplos animais, que são também os de nossos antepassados, vivem na floresta junto de gente desconhecida, no alto rio Parima, perto de uma grande cachoeira chamada Xama si pora, protegida por incontáveis vespeiros e pelas borrascas de ventos poderosos. Então, se caçadores desse lugar flecharem um animal *rixixi*, o ferimento chega

logo até nós e pode matar um morador de nossa casa. Assim é. Só nossa pele fica aqui, deitada na rede. Nosso verdadeiro interior está lá, muito longe dela (Kopenawa; Albert, 2015, p. 181).

Kopenawa continua descrevendo como o duplo animal é essencial para a identidade Yanomami, afirmando que

quando o animal *rixí* de uma pessoa daqui é atingido e tenta fugir correndo ou voando na distante floresta das altas terras, a pessoa fica doente e logo entra em estado de fantasma. Sente de repente uma dor muito aguda no local em que a ponta de flecha entrou no animal, seja ponta de bambu, seja ponta de osso de macaco. É por isso que, quando inimigos distantes flecham nossos duplos animais, logo ficamos doentes (Kopenawa; Albert, 2015, p. 181).

Para designar esses duplos animais, Kopenawa utiliza as palavras *yaro* e *rixí*, que os designam especificamente. Segundo ele, cada Yanomami tem um tal “*analogon*, animal com o qual mantém uma relação de consubstancialidade que se transmite por filiação paralela, de mãe para filha e de pai para filho” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 628).

Da mesma forma, a ideia do duplo animal implica que cada pessoa ou ser humano possui um espírito animal que vive de maneira paralela e conectada à sua existência. Este duplo animal é uma expressão da alteridade dentro do eu, um outro que coexiste e influencia a vida humana. Contudo, essa interação com o duplo animal exige uma responsabilidade e um comportamento ético que reconhece a presença constante desse outro que é parte do seu rosto.

Esses aspectos da cosmologia Yanomami ressaltam a compreensão profunda de que a alteridade está presente em diversas formas e que essa alteridade exige uma resposta ética e responsável. Assim, os seres monstruosos simbolizam a alteridade radical e o duplo animal o outro lado do mundo perceptível da identidade que Levinas descreve, convocando o eu a uma ética que vai além da simples convivência e requer uma responsabilidade incondicional.

Contudo, essas representações dos seres monstruosos pelos *xapiri* e o duplo animal podem ser relacionadas ao conceito de terceiro em Levinas. O terceiro, para nosso autor, amplia a responsabilidade ética, introduzindo a necessidade de justiça e igualdade entre múltiplos outros. Segundo ele,

a consciência nasce como presença do terceiro. É na medida em que procede desta última, que a consciência é ainda desinteressamento.

A consciência é a entrada do terceiro - entrada permanente - na intimidade do face a face. A preocupação pela justiça do discurso tematizante, kerigmático, que se refere ao dito - do fundo do dizer sem dito, do dizer-contato -, é O espírito na sociedade. E é na medida em que o terceiro não vem perturbar empiricamente a proximidade, mas que o rosto é simultaneamente o próximo e o rosto dos rostos - rosto e visível -, é nessa medida que, entre a ordem do ser e da proximidade, o laço é irrecusável (Levinas, 2011, p. 174).

Nesse sentido, a presença do terceiro não anula a alteridade do outro, mas a implica, pois exige que a justiça tome em conta a multiplicidade de relações e responsabilidades. Assim, a vulnerabilidade do duplo animal e os seres monstruosos, não apenas representam a alteridade, mas também introduzem uma complexidade ética similar à introduzida pelo conceito de terceiro em Levinas. Eles forçam uma reflexão sobre a responsabilidade e o respeito não apenas para com esses seres, mas dentro de uma rede mais ampla de relações e obrigações.

Levinas argumenta que a alteridade do outro é uma força que desafia e interrompe a autossuficiência do eu. Nesse sentido, o outro não pode ser reduzido a um conceito ou assimilado pela compreensão totalizante do eu; o outro sempre se mantém além, inatingível e irreduzível. Esta transcendência da alteridade é uma convocação ética que exige uma resposta do eu, uma responsabilidade que não pode ser evitada ou negada, como bem destaca Susin:

na heteronomia suscitadora e reguladora da autonomia, Lévinas conserva novamente, como para a razão, a transcendentalidade do outro e a separação da subjetividade porque é pela palavra ética e não por alguma força de poder ontológico que o outro fundamenta a liberdade. O outro não é outra liberdade que põe limites e demarca um espaço à minha liberdade: é superioridade que convoca minha liberdade. E assim me permite libertar-me tanto da minha própria arbitrariedade que é eticamente irracional, como também me liberta da dependência de uma totalidade ontológica como a história, a sociedade etc. (Susin, 1984, p. 290).

Levinas aprofunda essa discussão ao argumentar que a responsabilidade pelo outro vai além de qualquer compatibilidade rígida entre liberdade e não-liberdade. Para ele, a responsabilidade ilimitada é uma demanda que desnuda a subjetividade, expondo o eu a uma passividade extrema. Para ele, “a responsabilidade ilimitada (...) pode ser esquecida. Neste esquecimento, a consciência é puro egoísmo. Mas o egoísmo não é nem primeiro, nem último. (Levinas, 2011, p. 144). Nesse contexto, Levinas explica:

a impossibilidade de escapar a Deus – a aventura de Jonas (que, pelo menos nisso, não é um valor entre valores) jaz no fundo de mim como si, como passividade absoluta. Passividade que não é somente a possibilidade da morte no ser, a possibilidade da impossibilidade; mas impossibilidade anterior a esta possibilidade, impossibilidade de escapar, susceptibilidade absoluta, gravidade sem qualquer frivolidade, nascimento de um sentido na obtusidade do ser, de um poder morrer submetido ao sacrifício (Levinas, 2011, p. 144-145).

Vimos acima que os seres monstruosos atuam como guardiões das florestas e, da mesma forma, o duplo animal possui um espírito animal que vive conectado à sua existência, aspectos da cosmologia Yanomami que ressaltam a compreensão profunda de que a alteridade exige uma resposta ética e responsável incondicional.

Aloir Pacini propõe, para debater a responsabilidade, vista como um caminho para superar o individualismo exacerbado e promover uma ética do cuidado que abrange todos os seres vivos e a natureza, um conceito que vai além, trata-se da *responsividade* que implica um compromisso profundo com os outros, especialmente os pobres e marginalizados, refletindo uma ética que envolve a reação ao outro de forma indeclinável e intrínseca. Para ele,

responsividade é mais que responsabilidade (...) ou alargamos o conceito de responsabilidade social ou vamos esculpindo o da responsividade para abrir os olhos, a mente e o coração para irmos além do que temos visto até os dias de hoje, pois exacerbamos o individualismo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos e não conseguimos articular bem o sentimento de que somos todos irmãos (Pacini, 2018, p. 5).

A ideia de responsividade, conforme proposta por Pacini (2018), aprofunda o diálogo entre Levinas e Kopenawa ao destacar a importância da responsabilidade ética na superação do individualismo e na constituição da subjetividade. A presença dos seres monstruosos e dos duplos animais na cosmovisão Yanomami exemplifica uma ética do cuidado e respeito que ressoa com a responsabilidade para com o outro em Levinas. Esta perspectiva integrada de alteridade e responsividade oferece uma contribuição importante para a ética, desafiando as concepções tradicionais e promovendo uma interdependência relacional entre o humano e o não-humano. O conceito de responsividade de Pacini, associado à ideia da casa comum e mãe-terra, aproxima-se do pensamento Yanomami, destacando a necessidade de um compromisso contínuo e profundo com o outro e com a natureza.

## 4.2 Correlações entre alteridade levinasiana como abertura metafísica para a relação e as características, aspectos e dimensões relacionais dos Yanomami

Levinas sugere que a responsabilidade pelo *outro* é uma estrutura que antecede qualquer liberdade individual. Castor Ruiz, discute a responsabilidade e a ética como fundamentos que se ligam à transcendência. Para ele,

o outro entra em mim pela abertura metafísica da relação. Eu não posso negar essa abertura e como consequência não posso evitar que o outro entre na minha existência previamente a minha liberdade. A abertura metafísica para a alteridade coloca a subjetividade numa espécie de dependência necessária em relação ao outro, é uma dependência provocada pela prioridade metafísica da alteridade sobre a subjetividade. O outro invade a minha liberdade, faz da liberdade um momento secundário à visitação da alteridade (Ruiz, 2018, p. 237).

Esta ideia de responsabilidade transcende a temporalidade linear, situando-se em um antes profundo que desafia a contemporaneidade e a imanência. Levinas propõe que a relação com o *outro* é fundamentalmente uma relação de abertura e transcendência, onde o Eu é constantemente desafiado e interpelado pela presença do *outro*. Esta relação não é de assimilação ou redução do *outro* ao mesmo, mas de acolhimento e responsabilidade infinita: Levinas escreve: "a relação com o Infinito não pode, por certo, exprimir-se em termos de experiência — porque o Infinito extravasa o pensamento que o pensa." (Levinas, 1980, p. 13). A alteridade, assim, não é simplesmente uma diferença, mas uma transcendência que desafia a totalidade.

Levinas explica que a transcendência é a abertura para o Infinito, algo que ultrapassa qualquer tentativa de totalização:

transcender-se, sair de sua casa ao ponto de sair de si, é substituir-se ao outro: no meu porto de mim mesmo, não me sentir bem, mas, pela minha unicidade de ser único, expiar pelo outro. A abertura do espaço como abertura de si sem mundo, sem lugar, a utopia, o não estar emparedado, a inspiração até ao fim, até à expiração - é a proximidade de outrem, que só é possível como responsabilidade por outrem, a qual só é possível como substituição a ele. A alteridade de outrem não é um caso particular - uma espécie - de alteridade, mas a sua exceção original. Não é porque outrem seja novo - quiddidade inédita - que ele significa a transcendência - ou, mais exatamente, que ele significa simplesmente; é por a novidade vir de outrem que há transcendência e significação na novidade (Levinas, 2011, p. 193).

Susin argumenta que a ética da alteridade envolve uma abertura radical ao *outro* que transcende qualquer relação de poder ou dominação. A alteridade nos desafia a renunciar a nossas pretensões de controle e a nos colocar em uma postura de escuta e acolhimento. “A impossibilidade de controle se deve originalmente aos dois elementos inseparáveis no movimento: a invisibilidade da alteridade e a enormidade do contato corporal” (Susin, 1984, p. 335). Também enfatiza que essa abertura é uma experiência de transcendência: “o maior perigo no mundo do eu é o outro enquanto outro. A sua recusa à totalidade o outro pode receber do eu, em resposta, uma nova recusa: a recusa da transcendência” (Susin, 1984, p. 133).

Conforme já discutido no terceiro capítulo desta tese, no pensamento Yanomami, as categorias *Yai Thëpë* e *Yaropë* refletem dimensões distintas da realidade: a sobrenatureza e a natureza. A intersecção desses polos dá origem a um domínio intermediário, compreendido como cultura ou personitude, um conceito fundamental que inclui os próprios *Yanomami Thëpë*. Este povo ocupa uma posição liminar, sendo tanto presas dos espíritos quanto predadores dos animais. Eles possuem um corpo visível e estabilizado, além de um corpo animal verdadeiro (*bei a në noreshi*), permitindo-lhes interagir com seres invisíveis e transformar-se, sinalizando uma abertura para a transcendência.

Esse espaço intermediário, onde os Yanomami podem ser simultaneamente uma coisa e outra, define o domínio da personitude e sugere uma dimensão metafísica em sua existência. Como Kelly descreve,

peçoas são esses seres duais sujeito/objeto a que se credita perspectiva e agência (participam da cultura e têm uma alma imortal), mas que ao mesmo tempo são objeto de outra subjetividade (parte da natureza de alguém). Peçoas, portanto, não são nem objeto nem sujeito, mas ambos: o ponto de encontro de um Eu reflexivo e da perspectiva do outro. O contexto determinará quanto a qualidade de sujeito [subjectiness] ou a qualidade de objeto [objectiness] será prevalescente em uma relação. E, ponto importante, tornar-se outro (uma outra peçoas) não é des-subjetivante, mas sim, alterante [Othering], implicando, portanto, uma mudança de perspectiva” (Kelly, 2001, p. 100).

Com esse aporte importante que transcende as categorias de sujeito e objeto, vale dizer que as distinções entre *Yai Thëpë*, *Yaropë* e *Yanomami Thëpë* não são categorias classificatórias fixas, mas modos de experiência e relação que variam, refletindo a complexidade da realidade Yanomami. Em síntese, Tainah Leite explora essa complexidade ao destacar que

trata-se de um entre lugar: os Yanomami são presas (dos espíritos) e predadores (dos animais); possuem uma forma corporal visível e estabilizada – e ainda um verdadeiro corpo animal (o *bei a ne noreshi*) –, mas também podem ter “olhos de espíritos” e estão aptos a interagir com estes seres invisíveis, transformando-se (Leite, 2010, p. 27).

Essa dimensão é evidente na maneira como *Yaropë* serve como modelo para o corpo e referência de visibilidade, enquanto as almas *Yai Thëpë* representam comunicação e transparência. Essas dimensões sugerem uma abertura para a transcendência, onde os seres podem ser, alternada e relacionalmente, humanos/yanomamis, em momentos de transparência mítica. A transcendência é indicada pela capacidade dos Yanomami de interagir e transformar-se, sugerindo uma abertura para a dimensão metafísica. Segundo Tainah Leite,

na relação com os espíritos e animais, o fundo de humanidade imanente é considerado como dado motivante, a partir do qual os Yanomami empenham-se em ações diferenciadas. Observo que diferenciar significa ao, mesmo tempo, experimentar diferentes perspectivas, fazendo-se criativos/poderosos, e, também, constituir uma humanidade específica; trata-se de tirar o máximo de proveitos da diferença (Leite, 2010, p. 172).

A formação do corpo como *pele* marca uma especificação que interrompe parcialmente o fluxo comunicativo. Castro argumenta que o problema do Infinito parece estar em aberto. Como povo, são definidos e constituídos em relação, não a uma sociedade global, mas a um fundo Infinito de socialidade virtual (Castro, 2006, p. 289). Tainah Leite reforça essa ideia ao afirmar que “a presença dos *Yai Thëpë*, situando-se fora do campo de visibilidade ordinária, demonstra que o fluxo comunicativo não foi totalmente interrompido, sendo uma manifestação extraordinária e constitutiva” (Leite, 2010, p. 84). Destaca também que, “tão importante para a atualização da pessoa Yanomami quanto agir moralmente são sua relação com diversas formas de alteridade e o risco de metamorfose daí decorrente” (Leite, 2010, p. 49).

Para os Yanomami, a transcendência se manifesta na relação com os *xapiri*, que são mediadores do sagrado e *guias* espirituais. Kopenawa observa:

como eu disse, o pensamento dos xamãs se estende por toda parte, debaixo da terra e das águas, para além do céu e nas regiões mais distantes da floresta e além dela. Eles conhecem as inúmeras palavras desses lugares e as de todos os seres do primeiro tempo. É por isso que amam a floresta e querem tanto defendê-la (Kopenawa; Albert, 2015, p. 468).

Kopenawa fala sobre a responsabilidade dos Yanomami para com a floresta e todos os seres que nela habitam:

é preciso proteger de fato a floresta e todos os que nela vivem: os animais, os peixes, os espíritos e os humanos! Sou filho dos primeiros habitantes da floresta, e essas palavras tornaram-se minhas. Agora quero dá-las a ouvir aos brancos, para que também sejam impregnados por elas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 483).

Kopenawa descreve como essa relação determina todas as práticas e crenças Yanomami:

não fazemos isso do mesmo modo que os brancos. Preocupamo-nos com a floresta e pensamos que desbastá-la sem medida só vai matá-la. A imagem de Omama nos diz, ao contrário: 'Abram suas roças sem avançar longe demais... Não estraguem a floresta à toa. Se for destruída, nenhuma outra virá tomar seu lugar!' (Kopenawa; Albert, 2015, p. 469).

Parece que este aspecto auxilia o argumento de Levinas quando destaca que a alteridade do *outro* é um chamamento à transcendência, um convite para sair da autossuficiência e entrar em uma relação de acolhimento e hospitalidade:

a subjetividade é essa coincidência entre os dois termos, em que a veemência da resposta ao chamamento não significa qualquer comprazimento no hipotético diálogo com quem chama, mas, como dizíamos, a urgência do fazer, expressa no envia-me, que não tem tempo para ouvir a ordem (Levinas, 2011, p. 17).

Kopenawa ecoa essa ideia ao descrever como os *xapiri* desafiam os Yanomami a viver de acordo com os ensinamentos dos espíritos e a manter a harmonia com a natureza:

a floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. Ela parece sempre nova e úmida, não é? Se não fosse assim, suas árvores não seriam cobertas de folhas. Não poderiam mais crescer, nem dar aos humanos e aos animais de caça os frutos de que se alimentam (Kopenawa; Albert, 2015, p. 468).

A interdependência e a reciprocidade são centrais tanto na filosofia de Levinas quanto na cosmologia Yanomami. Enquanto Levinas vê na relação com o *outro* uma abertura para o Infinito e uma exigência ética de responsabilidade, os Yanomami veem na relação com os espíritos e com a natureza uma fonte de sabedoria e equilíbrio, essencial para a manutenção de sua cultura e sobrevivência.

A partir desse diálogo entre Levinas e Kopenawa, compreendemos que a interpelação da alteridade integra a abertura metafísica, para-além, sobrenatural, infinita, transcendente que constitui a subjetividade. Para Levinas, essa abertura se manifesta na responsabilidade ética infinita pelo *outro*, enquanto para Kopenawa, essa transcendência se revela na relação com os espíritos e a natureza, que sustenta e orienta a vida Yanomami. Em ambas as perspectivas, a alteridade é fundamental na constituição do sujeito e na manutenção de uma existência que valoriza a interdependência e a reciprocidade, transcendendo as limitações do individualismo e da totalidade.

Dessa maneira, a ética levinasiana e a cosmologia Yanomami oferecem caminhos complementares para compreender a alteridade como elemento constitutivo da subjetividade. Levinas nos desafia a reconhecer a infinita responsabilidade pelo *outro* como base para a ética, enquanto Kopenawa nos mostra como a interdependência com os espíritos e a natureza é essencial para a preservação de sua cultura e identidade. Ambos os pensadores enfatizam a importância de uma abertura metafísica, uma transcendência que vai além do egoísmo e do antropocentrismo, propondo um modelo de existência onde a alteridade e a reciprocidade são centrais para a construção de uma sociedade mais justa e equilibrada ecologicamente.

#### 4.3 A ideia levinasiana de relação transcendente e o papel dos *Yai Thépé* na moldagem do mundo e na relação com os eventos terrenos

A religiosidade Yanomami possui características únicas que refletem uma cosmologia profundamente enraizada em sua cultura e seu modo de vida. As tradições espirituais dos Yanomami são complexas, envolvendo uma série de crenças e práticas que orientam sua visão do mundo, das relações sociais e da interação com o ambiente. Corrado Dalmonego, em sua obra *Construção da alteridade*, aborda detalhadamente essas características, destacando vários aspectos centrais da religiosidade Yanomami.

A cosmovisão Yanomami traz para o primeiro plano uma relação com uma variedade de entidades espirituais. Esses espíritos são centrais na vida dos Yanomami, influenciando não apenas sua compreensão do mundo, mas também a sua interação com esse mundo habitado não só de humanos, mas

também e principalmente de não-humanos. Diferente de Levinas, cujo foco é primariamente nas relações humanas, os Yanomami percebem a subjetividade como algo formado pela interação constante com o mundo espiritual.

Uma das principais características da religiosidade Yanomami é a presença e a invocação dos espíritos ancestrais, conhecidos como *xapiripë*. Esses espíritos são fundamentais para a compreensão do mundo Yanomami, atuando como mediadores entre os seres humanos e as forças da natureza. Os *xamãs* têm a capacidade de interagir com esses espíritos.

Os Yanomami acreditam que os espíritos *xapiripë* descem para ajudar em momentos de crise, como durante as epidemias. Davi Kopenawa relata que, durante uma epidemia, os *xapiripë* desceram para socorrê-lo, lutando contra os *xawarari*, espíritos maléficos associados às doenças. Essa visão cosmológica integra a saúde e a doença em uma rede de relações espirituais, onde as intervenções dos *xamãs* são vitais para restaurar o equilíbrio. Afirma ele,

Os seres da epidemia, que chamamos *xawarari*, tinham me atacado e eu estava muito ferido. Fiquei péssimo e achava mesmo que ia morrer. Dormia em estado de fantasma. Tinha muita dificuldade para respirar e de meu peito só saía um sopro fraco e ruidoso. Foi então que eu vi os espíritos dos ancestrais dos brancos descerem a mim pela primeira vez. Chegaram de repente, para combater os seres *xawarari* prestes a me devorar (Kopenawa; Albert, 2015, p. 230).

A ação dos *Yai Thëpë*, ou espíritos ajudantes, é fundamental nesse contexto. Esses espíritos são chamados pelos *xamãs* para assisti-los em suas atividades de cura e proteção da comunidade. Os *Yai Thëpë* são vistos como aliados poderosos que ajudam a mediar a relação dos Yanomami com o mundo espiritual. Durante os rituais de cura, os *xamãs* invocam os *Yai Thëpë* para combater os espíritos malignos e restaurar a saúde dos membros da comunidade. A presença e a ação desses espíritos ajudantes reforçam a conexão dos Yanomami com seu universo espiritual e sua capacidade de enfrentar desafios, tanto espirituais quanto físicos. Kopenawa, nesse sentido, destaca:

as pedras, as águas, a terra, as montanhas, o céu e o sol nunca morrem, como também os *xapiri*. São seres que não podem ser destruídos e que dizemos *parimi*, eternos. O sopro de vida dos humanos, ao contrário, é muito curto. Vivemos pouco tempo. Epidemias *xawara*, espíritos maléficos e feiticeiros inimigos nos devoram facilmente. Por isso pensamos em nossos próximos e nas pessoas de quem somos amigos. Pensamos que se eles morressem,

iríamos nos arrepender de não termos sido generosos o bastante com eles (Kopenawa; Albert, 2015, p. 411).

Os *Yai Thëpë*, em suas várias manifestações, representam o desconhecido, o perigoso e o poderoso, moldando as experiências humanas de formas significativas porque exigem mais cuidados e responsabilidades que são assumidas de formas diferentes pelas pessoas na comunidade, claramente de formas mais intensas pelos *xapiri*. Afirma Kopenawa:

os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos (...) estão constantemente circulando por toda a mata, sem sabermos (...) se os *xapiri* ficassem longe de nós, sem que os xamãs os fizessem dançar, a floresta ficaria quente demais para podermos continuar vivos nela por muito tempo. Seus seres maléficos *në wãri* e os espíritos da epidemia *xawarari* viriam morar perto de nossas casas e não parariam mais de nos devorar (Kopenawa; Albert, 2015, p. 475).

A cosmologia Yanomami também inclui uma rica mitologia que explica a origem do mundo e dos seres humanos. Os mitos fundacionais são narrativas que conectam os Yanomami com seus ancestrais e com os fenômenos. Entre esses mitos, destaca-se a figura de *Omama*, um ser primordial que desempenha um papel crucial na criação e na manutenção do mundo. Ele é considerado o responsável pela existência dos Yanomami e pelo equilíbrio da natureza. *Omama* criou nossos antepassados na floresta e lhes deu os *xapiri* para se protegerem dos seres maléficos. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 478). A história de *Omama* é transmitida oralmente de geração em geração, constituindo uma parte fundamental da identidade cultural dos Yanomami. Sendo frequentemente mencionado em narrativas que explicam a origem do mundo, dos seres humanos e dos fenômenos. Essas narrativas mitológicas ajudam a reforçar os laços comunitários e a transmitir ensinamentos importantes sobre a moral e o comportamento adequado dentro da comunidade. Segundo Kopenawa,

seguimos hoje o que *Omama* ensinou a nossos antepassados no primeiro tempo. Suas palavras e as dos espíritos que ele nos deixou continuam conosco. Elas vêm de uma era muito remota, mas nunca morrem. Ao contrário, crescem e vão se fixando uma atrás da outra dentro de nós, de modo que não temos necessidade de desenhá-las para lembrá-las. Seu papel é o nosso pensamento, que desde tempos muito antigos se tornou extenso como um grande livro que nunca acaba (Kopenawa; Albert, 2015, p. 475).

*Yoasi*, o irmão de *Omama*, é uma figura ambígua que pode trazer tanto benefícios quanto problemas. A relação entre *Omama* e *Yoasi* é complexa e reflete a dualidade presente na cosmologia Yanomami, onde forças opostas coexistem e interagem. Kopenawa narra essa relação da seguinte maneira:

Mais tarde, Omama ficou furioso com seu irmão Yoasi, porque este, contra a sua vontade, tinha feito surgir na floresta os seres maléficos das doenças, os *në wãri* e os da epidemia *xawara*, que, como eles, são comedores de carne humana. Yoasi era mau e seu pensamento, cheio de esquecimento (Kopenawa; Albert, 2015, p. 82).

A narrativa a seguir destaca a complexidade e as questões de fundo da relação entre *Omama* e *Yoasi* e as consequências para o povo Yanomami:

Omama queria que fôssemos imortais, como o ser sol chamado de *Mothokari* pelos xamãs. Queria fazer bem as coisas e pôr em nós um sopro de vida realmente sólido. Por isso, buscou na floresta uma árvore de madeira dura para colocá-la de pé e imitar a forma de sua esposa. Escolheu para tanto uma árvore fantasma *pore hi*, cuja pele se renova continuamente. Queria introduzir a imagem dessa árvore em nosso sopro de vida, para que este permanecesse longo e resistente.<sup>13</sup> Assim, quando envelhecêssemos, poderíamos mudar de pele e esta ficaria sempre lisa e jovem. Teria sido possível rejuvenescer continuamente e não morrer nunca. Era o que Omama desejava. No entanto, Yoasi, aproveitando-se da ausência do irmão, tratou de colocar na rede da mulher de Omama a casca de uma árvore de madeira fibrosa e mole, a que chamamos *kotopori usihi*. Então, a casca acabou se dobrando num lado da rede e começou a pender para o chão. Imediatamente, os espíritos tucano começaram a entoar seus pungentes lamentos de luto. Omama ouviu-os e ficou furioso com o irmão. Mas era tarde demais, o mal estava feito. Yoasi tinha nos ensinado a morrer para sempre. Tinha introduzido a morte, esse ser maléfico, em nossa mente e em nosso sopro, que por esse motivo se tornaram tão frágeis. Desde então, os humanos estão sempre perto da morte. Também por isso às vezes chamamos os brancos de Yoasi *thëri*, Gente de Yoasi. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de Omama (Kopenawa; Albert, 2015, p. 82-3).

Outro aspecto importante da religiosidade Yanomami é a realização de rituais e cerimônias, como o *reahu*, que é uma festa ritual para pôr no esquecimento as cinzas dos mortos e ajudar as almas a encontrar paz. Essas cerimônias são momentos de grande importância social e espiritual, reforçando os laços comunitários e as conexões com os espíritos ancestrais. Durante o *reahu*, os Yanomami cantam, dançam e consomem alimentos ritualmente preparados, fortalecendo sua identidade coletiva e sua relação com o mundo espiritual. Contudo, segundo Kopenawa,

pode haver, entre os convidados a uma festa *reahu*, gente vingativa que realmente deseja fazer sofrer as pessoas que a recebem, por

mais que lhe ofereçam comida e a tratem com amizade. Acontece às vezes, pois, de um visitante coletar a terra da pegada de um dos seus anfitriões e esfregá-la com coisas de feitiçaria, para que morra de doença (Kopenawa; Albert, 2015, p. 184).

A religiosidade Yanomami também se manifesta na interação constante com o meio ambiente. Eles veem a floresta como um espaço sagrado, habitado por uma multiplicidade de espíritos e seres que requerem respeito e cuidado. As práticas de caça, coleta e cultivo são permeadas por rituais e tabus que garantem a harmonia com esses espíritos. A sustentabilidade ecológica é, portanto, uma dimensão intrínseca de sua espiritualidade, refletindo uma ética de reciprocidade e respeito mútuo entre humanos e não humanos. Kopenawa afirma:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca (Kopenawa; Albert, 2015, p. 478).

A perspectiva Yanomami vê a subjetividade como algo emergente das relações com o *outro*, mas aqui o *outro* inclui uma variedade mais ampla de entidades, incluindo os espíritos *Yai Thépë*. Para os Yanomami, a pessoa é um complexo entrelaçamento de elementos corporais, espirituais e comunitários. A identidade Yanomami não é estática, mas dinâmica, continuamente reformulada através de interações com seres humanos, animais, espíritos e o ambiente natural. Nesta visão, a subjetividade é um reflexo de um mundo em constante transformação, onde as relações com diferentes formas de alteridade são fundamentais para a constituição do sujeito.

Para Levinas, a subjetividade se desdobra no encontro com o outro, mas restrito ao outro humano. Esta abordagem revolucionária confronta a noção tradicional filosófica de uma subjetividade autônoma, centrada em si mesma. Ele argumenta que é na relação com o outro que o eu se descobre e se constitui. Esta subjetividade é fundada na ideia do Infinito, sugerindo que o eu é uma resposta contínua ao chamado ético do outro. É uma postura que desafia o eu a assumir uma responsabilidade além de sua autoconsciência, encontrando-se em uma relação com o outro que é caracterizada por uma transcendência inatingível. Vê a relação ética não como uma relação de síntese, mas uma relação de hospitalidade e responsabilidade:

o um-para-o-outro do eu, entregue de uma forma mais passiva do que toda a passividade dos elos de uma cadeia causal – o ser-arrancado-a-si-para-um-outro-no-dar-a-outro-o-pão-da-sua-boca, ou o-poder-entregar-a-sua-alma-para-um-outro. A animação de um corpo por uma alma não faz mais do que articular o-um-para-o-outro da subjetividade! (Levinas, 1980, p. 97).

Conforme Castor Ruiz, a filosofia de Emmanuel Levinas propõe a ética como fundamento da subjetividade, onde a alteridade é considerada a dimensão primeira da subjetividade humana: "a alteridade, considerada pelo conjunto da filosofia ocidental, um momento segundo do eu, é percebida por Levinas como a relação primeira: condição necessária (metafísica) para nós podermos ser" (Ruiz, 2011, p. 223).

Levinas desenvolve uma concepção de Deus que se afasta das tradicionais abordagens ontoteológicas, propondo uma perspectiva ética em que Deus é percebido na relação com o *outro*. Levinas argumenta que a compreensão de Deus não deve ser pautada por categorias ontológicas ou pela tentativa de representá-lo como um ente supremo no topo de uma hierarquia de seres. Em vez disso, ele sugere que a ideia de Deus se revela eticamente através da responsabilidade e da alteridade do *outro*: "Deus desce no rosto do outro" (Levinas, 1994, p. 179). Essa abordagem enfatiza a transcendência divina não como uma presença constante e compreensível, mas como um chamado ético que escapa às definições tradicionais: "a relação com a transcendência de Deus não se limita a uma representação de Deus que o torna imanente. A relação com Deus ganha sentido a partir da relação com o rosto do outro homem" (Hayat, 1994, p. 17).

Levinas busca preservar a transcendência de Deus, separando-a das concepções ontológicas que tentam reduzi-Lo a um ser entre outros. Em vez disso, ele propõe um entendimento de Deus que é essencialmente ético e se manifesta na infinita responsabilidade pelo próximo: "Deus é palavra vivente, é mandamento ético, que tem como tópos privilegiado o rosto do outro homem" (Hayat, 1994, p. 16). Este enfoque desafia a noção de que Deus pode ser totalmente compreendido ou definido dentro dos limites do ser, ressaltando a importância de uma ética que antecede a ontologia.

Conforme Castor Ruiz, Levinas redefine a ética ao colocá-la como fundamento da subjetividade: "Levinas entende que a ética, mais do que uma

simples prática, é a fundação mesma da subjetividade, algo que precede a ontologia e coloca o sujeito em uma posição de responsabilidade contínua" (Ruiz, 2011, p. 237).

Para Levinas, a subjetividade é inextricavelmente ligada ao encontro com o *outro*. Esta visão se opõe à concepção tradicional de que a pessoa é uma entidade autossuficiente. Em vez disso, Levinas sugere que o *outro* precede e constitui a subjetividade do Eu. A presença do *outro*, com sua alteridade irreduzível, desestabiliza e convoca o Eu à responsabilidade. Nesta relação, o sofrimento e as necessidades do *outro* tornam-se imperativos éticos que não podem ser ignorados. Essa ideia subverte a noção de autonomia do Eu, sugerindo uma interdependência fundamental onde a responsabilidade pelo *outro* precede a própria formação do Eu. Levinas sinaliza que "a relação com o Infinito não pode, por certo, exprimir-se em termos de experiência — porque o Infinito extravasa o pensamento que o pensa" (Levinas, 1980, p. 12). Ele também destaca que "o Eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si" (Levinas, 1980, p. 24).

Essas visões distintas, no entanto, convergem na ideia de que a subjetividade é um fenômeno relacional. Ambas as perspectivas rejeitam a noção de um eu isolado e independente, e veem a relação como o motor de diferentes subjetividades. Enquanto Levinas vê essa relação como um imperativo ético, a cosmovisão Yanomami a vê como uma interação vital com um mundo mais amplo que inclui, mas não se limita ao humano.

As diferenças entre essas visões são tão reveladoras quanto suas semelhanças. Enquanto Levinas oferece uma análise filosófica abstrata da subjetividade e da ética, a abordagem Yanomami é profundamente enraizada em práticas culturais e espirituais concretas para possibilitar diferentes subjetividades. Para os Yanomami, a relação com os *Yai Thëpëé* é uma experiência vivida que afeta diretamente sua existência diária, que não exclui os outros seres humanos, antes orientam para o *bem viver* narrando os sonhos para que sejam interpretados e saibam como viver no dia vindouro orientados pelos *Yai Thëpë* e seus *xapiri*. Levinas aborda a relação com o outro como um desafio ético e filosófico que não é contrário a esse cuidado, contudo não abre para reflexões que consideram sistematicamente os mundos espirituais, aprofundando sua análise na ética do encontro humano:

a relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade (Levinas, 1980, p. 34).

As convergências entre Levinas e os Yanomami são notáveis na forma como ambos destacam a importância do *outro* na formação da subjetividade. Ambas as perspectivas rejeitam a ideia de um Eu autônomo e isolado, enfatizando a interdependência e a responsabilidade como fundamentos da existência humana. Contudo, as divergências também são significativas. Enquanto Levinas foca nas relações interpessoais humanas e nas implicações éticas dessas relações, Kopenawa oferece uma visão mais abrangente, onde a subjetividade é moldada não apenas pelas relações humanas, mas também por interações com o mundo espiritual.

As implicações éticas dessas concepções são profundas. Para Levinas, a ética emerge como uma resposta à presença inescapável do *outro*, enquanto para os Yanomami, as práticas culturais e espirituais refletem uma ética que abrange uma gama mais ampla de relações e responsabilidades. Em ambas as visões, a subjetividade é um processo dialógico, formado e reformatado continuamente em um diálogo com o *outro*.

Essas ideias nos convidam a reconsiderar nossa compreensão de uma subjetividade no singular para pensar ou mesmo deixar em aberto a possibilidade de diversas subjetividades válidas, expandindo nossa visão para incluir uma gama mais ampla de relações e interações. Elas sugerem que a pessoa não é uma ilha isolada, mas um rio, alimentado e formado por inúmeros tributários de relações, experiências e interações. Na interseção dessas visões, somos chamados a reconhecer a responsabilidade inerente em nossas relações com os outros, sejam eles humanos ou não, e a entender a subjetividade como um processo relacional contínuo que é fundamentalmente ético em sua natureza.

Emmanuel Levinas e Davi Kopenawa, cada um à sua maneira, atuam como figuras mediadoras que chamam suas respectivas culturas a uma ética de maior responsabilidade tanto nas relações humanas quanto nas interações com os não-humanos. Levinas, influenciado pelas atrocidades da Segunda Guerra Mundial, desenvolve uma ética que coloca a alteridade e a

responsabilidade pelo outro como centrais em sua filosofia. Para Levinas, a ética surge no encontro com o rosto do outro, que impõe uma responsabilidade inalienável: "é por Outrem que a novidade significa, no ser, o *De Outro Modo Que Ser*" (Levinas, 1978, p. 229). Kopenawa também está diante da queda dos céus e por isso oferece a nós uma reflexão que chama todos para cuidar da mãe-terra como forma de adiar o fim do mundo.

Ambos os pensadores desafiam as noções tradicionais de autonomia e centralidade do eu, propondo uma subjetividade relacional que é definida pelo encontro e pela responsabilidade com o outro. Enquanto Levinas vê este outro primordialmente como outro humano, Kopenawa amplia essa visão para incluir uma vasta gama de entidades espirituais. Levinas destaca que a ética não é apenas uma parte da filosofia, mas a sua base: "a ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira" (Levinas, 2014, p. 340).

A condição de Levinas como pensador e de Kopenawa como xamã os posiciona como mediadores culturais e éticos que convocam suas sociedades a uma maior responsabilidade nas relações intersubjetivas e com o mundo ao redor. Eles nos lembram que a ética e a subjetividade emergem não em isolamento, mas através de encontros significativos com o outro, seja humano ou não-humano, em um contínuo processo de diálogo e responsabilidade. Levinas e Kopenawa, cada um dentro de seu contexto, ressaltam a necessidade de uma ética que reconhece a alteridade e a interconexão de todas as formas de vida, propondo uma visão de mundo onde a responsabilidade pelo outro é central para a constituição do ser.

#### 4.4 Implicações éticas da ideia de refém, substituição e expiação levinasiana e seus correlatos na cultura Yanomami.

*Outros* temas que permitem uma aproximação entre nossos autores, são os conceitos de refém, expiação e substituição, conforme desenvolvidos por Emmanuel Levinas e suas possíveis aproximações com a vivência e experiência xamânica de Kopenawa e seu povo. Levinas propõe que a subjetividade é definida pela responsabilidade incondicional pelo outro, um processo que ele descreve como uma substituição radical do eu pelo outro,

onde o sujeito se torna um refém dessa responsabilidade. De forma semelhante, Kopenawa, em *A Queda do Céu*, narra sua transformação xamânica como um período de expiação e sofrimento, durante o qual ele se torna uma espécie de refém dos espíritos *xapiri*, que substituem partes de seu corpo por elementos espirituais. Este paralelo entre a filosofia de Levinas e a cosmologia Yanomami oferece uma compreensão aprofundada de como a alteridade molda a subjetividade através da expiação e da substituição

Levinas explora a ideia de que a subjetividade do sujeito é constituída pela relação com o outro, onde o sujeito é definido pela sua responsabilidade para com o outro. Por isso propõe que a subjetividade não é simplesmente uma modalidade da essência, mas sim um *De Outro Modo Que Ser*. Aqui, a subjetividade é concebida como expiação, uma substituição ao outro. Este processo envolve sofrer por outrem, onde o sofrimento é uma paciência absoluta se este por outrem for já *para* outrem, como Levinas afirma: “sofrer por outrem só é paciência absoluta se este por outrem for já para outrem. Esta transferência - não interessada, de outro modo que essência - é a própria subjetividade” (Levinas, 2011, p. 127).

Na obra *A Queda do Céu*, Davi Kopenawa descreve a intensa experiência de iniciação xamânica, na qual ele é levado a uma transformação profunda. Esse processo envolve um período de grande sofrimento físico e mental, durante o qual ele se torna refém dos espíritos *xapiri*, que o dominam e limpam seu corpo de impurezas. Kopenawa descreve-se como um prisioneiro sob o poder dos *xapiri*, “meus olhos eram os de um fantasma e eu já não via nada à minha volta” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 149). Essa sensação de ser um refém é intensificada pela necessidade de corresponder às expectativas dos espíritos, que demandam dele cantos poderosos e uma postura adequada. Ele narra:

os *xapiri* ficam felizes quando lhes respondemos fazendo vibrar a língua: ‘Arerererere!’. Assim que nos escutam imitando seus cantos, gritam de satisfação e afluem de todos os lados com clamores de júbilo (Kopenawa; Albert, 2015, p. 149).

Levinas argumenta que a expiação não é uma virtude mágica de redenção, mas um rito de passagem do sofrimento padecido à responsabilidade pelo perseguidor que assim é descrito:

a perseguição não vem acrescentar-se à subjetividade do sujeito e à sua vulnerabilidade; ela é o próprio movimento da recorrência. A subjetividade enquanto o outro no mesmo - enquanto inspiração - é o pôr em questão de toda a afirmação para si, de todo o egoísmo que renasce nesta mesma recorrência (Levinas, 2011, p. 127).

A substituição é um tema central na narrativa de Kopenawa, onde os *xapiri* removem e substituem partes de seu corpo por elementos espirituais. Eles "cortam-nos o tronco, as pernas e o pescoço", removendo sua língua, dentes e vísceras para substituí-los por imagens de suas próprias "línguas, dentes e vísceras" (Kopenawa; Albert, 2015, p. 153). Essa transformação radical simboliza a mudança interna necessária para se tornar um xamã, onde seu corpo físico é substituído por um corpo espiritual, o que é assim descrito:

depois de me cortarem, os *xapiri* fugiram depressa com as partes de meu corpo que tinham acabado de trincar (...) pegaram-na para refazê-la, para torná-la bela e capaz de proferir palavras sábias (Kopenawa; Albert, 2015, p. 154).

A expiação se manifesta no sofrimento que Kopenawa suporta como uma forma de purificação e preparação. Ele passa por um processo doloroso onde "os *xapiri* me haviam infligido (...) dores terríveis na nuca e nas costas" (Kopenawa; Albert, 2015, p. 153). Esse sofrimento é necessário para expiar as impurezas e preparar seu corpo e espírito para acolher os *xapiri*. Kopenawa relata:

foi o que me aconteceu e eu tive muito medo! Esses *xapiri* antigos são muito aterrorizantes! Aproximaram-se de mim em silêncio, no final de sua dança de apresentação. Não pareciam ameaçadores. Mas de repente senti suas lâminas me atingindo com toda a força. Partiram-me o corpo de um só golpe, no meio das costas! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 153).

A alteridade dos *xapiri*, seres espirituais com características e expectativas próprias, exerce um impacto profundo na constituição da subjetividade Yanomami. Os *xapiri* não apenas transformam o corpo do xamã, mas também moldam sua identidade e percepção do mundo. Kopenawa descreve como, após a dolorosa transformação, os *xapiri* reconstruíram seu corpo, reorganizando suas partes de forma inusitada:

mais tarde, os *xapiri* vieram juntar novamente os pedaços de meu corpo que haviam desmembrado. Porém recolocaram meu torso e a minha cabeça na parte de baixo de meu corpo e, ao inverso, minha barriga e minhas pernas na parte de cima. (...) Esse tubo é a laringe dos espíritos. É dele que vem o sopro de suas vozes (Kopenawa; Albert, 2015, p. 155).

A interpelação ética constitutiva pela alteridade dos *xapiri* é evidente na forma como os espíritos demandam do xamã uma transformação completa e a adoção de um novo comportamento ético e espiritual. A dor e o sofrimento experimentados durante a iniciação não são meramente físicos, mas simbólicos de uma reconfiguração ética, indicando que essas feridas são tanto um teste quanto uma preparação para assumir responsabilidades de trabalhos de curas éticas e espirituais.

A relação ética com o outro precede o diálogo e a troca de questões e respostas, situando-se antes da liberdade e fora de qualquer essência. Toda a subjetividade é caracterizada por uma responsabilidade anterior à liberdade, onde o sujeito é acusado pelo outro até à perseguição e é responsável até pelo seu próprio perseguidor. Levinas observa que

a subjetividade é de imediato substituição, oferta no lugar de um outro (e não uma vítima que se oferece ela mesma no seu lugar - algo que pressuporia uma região reservada de vontade subjetiva, por detrás da subjetividade da substituição), mas antes da distinção entre a liberdade e a não-liberdade (Levinas, 2011, p. 161).

A relação com os *xapiri* transcende uma simples interação cultural, apontando para uma transcendência da alteridade que produz uma interpelação ética constitutiva. A presença dos *xapiri* exige um comprometimento total do xamã, e qualquer falha em atender suas expectativas pode resultar em consequências severas. A interação contínua e intensa com os *xapiri* redefine a subjetividade do xamã, integrando profundamente os elementos espirituais e culturais Yanomami. Kopenawa menciona:

se não bebermos *yãkoana* 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 (Kopenawa; Albert, 2015, p. 150).

Levinas também destaca que a subjetividade do sujeito enquanto substituição e oferta no lugar de outro não é uma questão de escolha ou vontade subjetiva, mas sim uma condição anterior à iniciativa da vontade. Essa responsabilidade pelo outro é a base da ética, onde a alteridade do outro constitui a subjetividade do sujeito. Esta substituição, portanto, não é uma mera

troca de lugares, mas um verdadeiro despojamento do eu, que se coloca em uma posição de extrema vulnerabilidade, o que é assim explicitado:

a responsabilidade pelo outro, por aquilo que não começou em mim, responsabilidade na inocência de refém - a minha substituição a outrem é o tropo de um sentido que não tem que ver com a empiria do acontecimento psicológico, de uma *Einfühlung* ou de uma compaixão que, por este sentido, significam (Levinas, 2011, p. 142).

Até aqui vimos que na obra *A Queda do Céu*, Davi Kopenawa descreve a intensa experiência de iniciação xamânica, na qual ele é levado a uma transformação profunda. Esse processo envolve um período de grande sofrimento físico e mental, durante o qual ele se torna refém dos espíritos *xapiri*, que o dominam e limpam seu corpo de impurezas. Essa sensação de ser um refém é intensificada pela necessidade de corresponder às expectativas dos espíritos, que demandam dele cantos poderosos e uma postura adequada.

Esse movimento funda uma ética da alteridade que redefine a subjetividade. A constituição da subjetividade ocorre através da interpelação ética da alteridade, onde o sujeito é chamado a responder pelo outro. A subjetividade, portanto, não é um dado inicial, mas algo que se constitui na relação com o outro. A substituição, na narrativa de Kopenawa, os *xapiri* removem e substituem partes de seu corpo por elementos espirituais. Essa transformação radical simboliza a mudança interna necessária para se tornar um xamã, onde para o seu corpo físico é constituído um duplo, o que não é substituído por um corpo espiritual, mas como uma parte do ser do xamã que é capaz de viajar para os mundos espirituais e saber como curar, o que é assim abordado:

eu tinha perdido a consciência e foi minha imagem que eles desmembraram, enquanto minha pele permanecia no chão. Voaram para um lado com meu torso e para o outro com meu ventre e minhas pernas. Carregaram minha cabeça numa direção, e minha língua em outra. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 154).

A expiação se manifesta no sofrimento que Kopenawa suporta como uma forma de purificação e preparação. Ele passa por um processo doloroso. Esse sofrimento é necessário para expiar as impurezas e preparar seu corpo e espírito para acolher os *xapiri*. Kopenawa relata:

os espíritos tinham me posto à prova antes mesmo de eu conhecê-los de verdade. Porém, apesar dos ferimentos dolorosos que me haviam infligido, eu continuava vivo. Meu sangue não tinha escoado e eu nem conseguia ver as feridas que tinham me obrigado a suportar!

Então, assim que eles recompuseram as partes de meu corpo, meu pensamento começou a desabrochar de novo. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 155).

A relação entre o xamã e os *xapiri* não só transforma o indivíduo, mas também reforça a cosmologia Yanomami, na qual humanos e espíritos estão interligados em uma rede de interdependência vital para a manutenção do equilíbrio da floresta. A presença e a exigência dos *xapiri* não são apenas uma prova de poder espiritual, mas uma demanda ética que constitui a subjetividade do xamã. Como Kopenawa conclui:

foi assim que os *xapiri* prepararam minha língua. Fizeram dela uma língua leve e afinada. Tornaram-na flexível e ágil. Transformaram-na numa língua de árvore de cantos, uma verdadeira língua de espírito. Foi então que eu pude enfim imitar suas vozes e responder a suas palavras com cantos diretos e claros (Kopenawa; Albert, 2015, p. 154-155).

A noção levinasiana de subjetividade, que se constitui através da responsabilidade incondicional pelo outro, encontra paralelos significativos na experiência de Kopenawa, onde a transformação xamânica envolve tornar-se um refém dos *xapiri*, suportando um sofrimento que purifica e redefine a subjetividade.

Levinas propõe que a verdadeira subjetividade emerge através de uma expiação que vai além da mera experiência pessoal, sendo uma substituição radical do eu pelo outro, onde o sofrimento se torna um meio de assumir responsabilidade até pelo perseguidor. Este conceito é ecoado na narrativa de Kopenawa, em que a iniciação xamânica implica uma dolorosa transformação física e espiritual, onde partes do corpo são substituídas por elementos espirituais, simbolizando a profunda mudança interna necessária para se tornar um xamã.

A comparação revela que, tanto para Levinas quanto para Kopenawa, a constituição da subjetividade é indissociável da alteridade. No caso de Levinas, a alteridade do outro interpela o sujeito, exigindo uma resposta ética que redefine o eu. Na cosmologia Yanomami, os *xapiri* desempenham um papel semelhante, transformando e moldando a identidade do xamã através de um processo de sofrimento e substituição que prepara o indivíduo para assumir responsabilidades espirituais e culturais.

Dessa forma, a interpelação ética da alteridade, seja ela representada pelo outro humano ou pelos espíritos *xapiri*, é fundamental na formação da subjetividade. Ambos os contextos nos mostram que a responsabilidade pelo outro não é uma escolha voluntária, mas uma condição primordial da existência humana e espiritual. Esta responsabilidade, que envolve a substituição do eu pelo outro, revela uma dimensão ética onde a alteridade é o alicerce da subjetividade, promovendo uma ética do cuidado e do compromisso profundo com o outro.

Em síntese, ao colocar em diálogo as ideias de Levinas e as experiências de Kopenawa, podemos compreender melhor como a alteridade constitui a subjetividade através de processos de refém, substituição e expiação. Essa abordagem ilumina novas perspectivas sobre a ética e a responsabilidade, destacando a centralidade da alteridade na formação do sujeito, seja no âmbito filosófico ou na cosmologia Yanomami. Assim, reforçamos a ideia de que a verdadeira subjetividade é sempre uma resposta ao chamado do outro, uma condição de ser para o outro que transcende a mera individualidade e se enraíza na interdependência e no compromisso ético com o próximo.

#### 4.5 Bondade e Generosidade: Perspectivas de Levinas e Kopenawa na Interpelação do *outro*

A interpelação ética com o outro é tema transversal na filosofia de Emmanuel Levinas, particularmente no que tange à bondade como uma força transcendente que molda a constituição da subjetividade. De forma semelhante, Davi Kopenawa, através de sua cosmologia Yanomami, explora os conceitos de bondade e generosidade dentro de um contexto cultural distinto, mas igualmente significativo. Este estudo investiga a relação entre a interpelação ética do *outro*, a noção de bondade em Levinas e o conceito de *waithiri* (generosidade) em Kopenawa, destacando as convergências e divergências entre suas perspectivas.

Levinas desenvolve a noção de bondade como transcendente e essencial para a constituição da subjetividade ética. A bondade é a força que move o Eu a sair de si mesmo em direção ao *outro*. Levinas argumenta que a

bondade é uma transcendência que vai além do ser. Em *De Outro Modo Que Ser*, ele escreve:

a bondade não é como a negatividade que conserva na sua história aquilo que nega. Ela destrói sem deixar recordações, sem transportar para os museus os altares erigidos aos ídolos do passado, para sacrifícios sangrentos; a bondade queima os bosques sagrados onde se repercutem os ecos do passado. O carácter excepcional, extraordinário — transcendente — da bondade, resulta precisamente desta ruptura com o ser e com a sua história (Levinas, 2011, p. 39).

A bondade, segundo Levinas, é o que move o Eu a se preocupar com o *outro*, ou seja, a bondade é descrita como uma responsabilidade que se manifesta na relação face-a-face:

bondade consiste em pôr-se no ser de tal maneira que outrem conta mais do que eu próprio. A bondade comporta assim a possibilidade para o eu exposto a alienação dos seus poderes pela morte, de não ser para a morte (Levinas, 1980, p. 225).

Essa perspectiva, nas palavras de Suin, é fundamental para a ética levinasiana,

onde o bem envia o outro - o olhar nu, pobre, órfão, estrangeiro - como palavra, mandamento e ensinamento desde além do ser, constituindo a possibilidade de superação do ser em direção ao bem. O outro, assim, é a bondade do bem (Susin, 1984, p. 235).

Para Davi Kopenawa, a generosidade, a valentia e a ironia são princípios fundamentais na vida dos Yanomami, refletindo uma ética de cuidado e partilha que é central para a relação com a natureza e a comunidade, referidos como *waithiri*. A generosidade se manifesta no cuidado com a floresta e todas as formas de vida que nela habitam. Kopenawa enfatiza a importância de viver em harmonia com a natureza e respeitar os espíritos. Ele descreve como os *xapiri* ensinam os Yanomami a cuidar da floresta e viver em harmonia com todas as criaturas, refletindo a bondade e a generosidade na relação com a natureza. *Waithiri*, um conceito central na cosmologia Yanomami, é descrito como uma combinação de generosidade, valentia e ironia. Essa tríade de qualidades molda a interação dos Yanomami com o mundo ao seu redor. Kopenawa explica que ser generoso é uma responsabilidade coletiva, o que implica cuidado com todos os membros da comunidade, humanos e não-humanos: "aquele homem generoso que sabe distribuir os objetos logo que chegam até ele, nunca dá apenas coisas estragadas! Ele sabe mesmo se

desfazer daquilo que suas mãos tocam" (Kopenawa, 2015, p. 415). A generosidade dos *xapiri* é vista em suas danças e na cura que oferecem.

Um exemplo concreto da generosidade ritualizada entre os Yanomami é a prática de tocar e cremar as mãos do morto generoso. Kopenawa descreve:

quando queimamos os ossos de um homem pródigo, qualquer que tenha sido a causa de seu falecimento, somos especialmente cuidadosos com os ossos de suas mãos. São para nós objetos preciosos, pois era com elas que ele distribuía com generosidade alimentos e bens. Olhar para os ossos de seus dedos após sua morte nos enche de tristeza e saudade. Por isso prestamos muita atenção para não perder nenhum pedacinho durante a cremação. (...) Ao fim, misturamos as cinzas das mãos com outras, distribuindo-as entre os parentes mais próximos. Este ato é um reconhecimento eterno de sua generosidade e bravura (Kopenawa; Albert, 2015, p. 417-418).

Susin discute a bondade em relação à transcendência e à subjetividade, conforme interpretado por Levinas. Ele destaca que "a bondade consiste em se pôr no ser de tal modo que o outro conte com isso mais do que eu" (Susin, 1984, p. 204). Susin interpreta a bondade como a base da unicidade e da eleição da pessoa, que é investida pelo bem ao dever da substituição.

A bondade em Levinas e a generosidade em Kopenawa, expressa através do conceito de *waithiri*, são temas centrais que impactam profundamente a constituição da subjetividade. Em Levinas, a bondade e a interpelação do rosto do *outro* constituem a base da ética e da subjetividade, definindo o Eu como sempre já responsável pelo *outro*. Em Kopenawa, a generosidade e valentia manifestadas no cuidado com a floresta e a comunidade moldam a identidade espiritual e ecológica dos Yanomami. Essa análise revela como diferentes tradições culturais e filosóficas podem abordar a noção de bondade e generosidade de maneiras que, embora distintas, são complementares e enriquecedoras, oferecendo uma compreensão mais ampla da relação entre subjetividade, alteridade e responsabilidade.

A interpelação ética em Levinas coloca o *outro* como figura central na constituição da subjetividade, onde o rosto do *outro* exige uma resposta ética que vai além da mera reciprocidade, englobando uma responsabilidade infinita e incondicional. Kopenawa, por outro lado, vê a interpelação ética na interação com o mundo espiritual e natural, onde a generosidade não é apenas um ato humano, mas uma necessidade cósmica que mantém o equilíbrio e a harmonia da vida. Kopenawa expressa isso ao relatar como os espíritos *xapiri* ensinam

os Yanomami a viver em generosidade, mantendo a saúde da floresta e a vida comunitária (Kopenawa; Albert, 2015, p. 260).

No contexto da justiça e da alteridade, Castor Ruiz argumenta que "a alteridade é o critério hermenêutico fundamental para a constituição do sentido da justiça" (Ruiz, 2007, p. 25). Ele propõe que a justiça deve ser reavaliada a partir da perspectiva das vítimas, que personificam a alteridade negada. Ruiz destaca que a justiça procedimental muitas vezes falha em reconhecer a dimensão ética da alteridade, focando apenas na aplicação técnica das leis (Ruiz, 2007, p. 27). Essa crítica se alinha com a visão de Levinas, que vê a justiça como um ato de responsabilidade pelo outro, especialmente pelo outro vulnerável e marginalizado.

Papa Francisco, em sua encíclica *Fratelli Tutti*, ecoa essas preocupações ao abordar a fraternidade e a amizade social como fundamentos para a paz e a justiça globais. Ele afirma que "a verdadeira qualidade dos diferentes países do mundo é medida pela capacidade de pensar não apenas como país, mas também como parte da humanidade" (Francisco, 2020, p. 106). Francisco argumenta que uma ética global deve incluir o respeito e a generosidade para com todos os povos e o meio ambiente, reforçando a importância de uma abordagem holística e integrada para enfrentar os desafios éticos e sociais contemporâneos (Francisco, 2020, p. 108).

Ao considerar as reflexões de Levinas e Kopenawa pode-se concluir que a interpelação ética é um elemento determinante e imprescindível na constituição da subjetividade e na formação de uma ética global. A generosidade Yanomami e a bondade levinasiana, quando postas em diálogo, oferecem uma rica compreensão da relação entre o Eu e o *outro*, sublinhando a importância de Levinas e Kopenawa como pensadores contemporâneos do Papa Francisco, ao destacarem a centralidade da bondade e da generosidade, respectivamente, oferecem perspectivas que, quando postas em diálogo, enriquecem a compreensão da subjetividade e da alteridade. Levinas propõe que a subjetividade é formada pela responsabilidade ética para com o *outro*, uma ideia que se alinha com a noção de generosidade de Kopenawa, onde a responsabilidade se estende a todos os seres da Amazônia<sup>63</sup>. Essa

---

<sup>63</sup> Quando Kopenawa fala floresta, este conceito abrange o mundo conhecido por ele, o seu território tradicional de modo especial a Amazônia.

convergência entre ética intersubjetiva e cosmologia ecológica sugere que a interpelação ética é um fenômeno universal, que transcende as fronteiras culturais e ontológicas, oferecendo uma base para uma ética global de cuidado e responsabilidade. Essa integração não só enriquece a filosofia ética contemporânea, mas também oferece um modelo para enfrentar os desafios éticos globais, promovendo uma cultura de generosidade e responsabilidade que é vital para a sustentabilidade e a justiça global.

#### **4.6 Aproximações a partir da concepção de rosto em Levinas e o conceito de *Ütupe* em Kopenawa.**

Nos propomos aqui a uma aproximação entre o conceito de rosto em Emmanuel Levinas e o conceito de *Ütupe* como um espaço sagrado, na cosmologia Yanomami, conforme descrito por Davi Kopenawa e Bruce Albert. Ambos os conceitos, embora oriundos de contextos culturais e filosóficos distintos, abordam a relação com a alteridade de maneiras que revelam profundas implicações para a constituição da subjetividade. Levinas, operando dentro de um contexto filosófico ocidental, apresenta o rosto como uma epifania que interpela o sujeito a uma responsabilidade ética infinita. Kopenawa, por sua vez, situa *Ütupe* dentro de uma cosmologia espiritual Yanomami, onde os ancestrais e os espíritos interagem continuamente com os vivos, moldando a identidade e a subjetividade através de uma conexão transcendental.

Associado ao conceito de rosto, a noção de rasto<sup>64</sup> em Levinas ajuda a entender a forma como a alteridade deixa marcas que exigem uma resposta ética contínua. O rasto, para Levinas, é uma marca que inquieta e modula a transcendência, obrigando o sujeito a responder à presença do *outro*. Na

---

<sup>64</sup> Esse tema surge já em 1963, no artigo *La Trace de l'autre*, publicado na revista *Tijdschrift voor filosofie* e que veio a ser integrado em *La signification et le sens* que constitui a primeira parte de *Humanisme de Vautre homme*. Na obra *De Outro Modo Que Ser* o rasto sinaliza para a concepção do divino presente nessa obra. O termo aparece oitenta e seis (86) vezes no singular e quatro (04) vezes no plural. Para nosso intuito nesse tópico, parece importante destacar a seguinte citação: “o rosto como rasto — rasto dele mesmo, rasto expulso no rasto — não significa um fenômeno indeterminado; a sua ambiguidade não é uma indeterminação de um noema, mas um convite ao belo risco da aproximação enquanto aproximação — à exposição do um ao outro, à exposição desta exposição, à expressão da exposição, ao dizer. Na aproximação do rosto, a carne faz-se verbo, a carícia faz-se — Dizer” (Levinas, 2011, p. 111).

cosmologia Yanomami, os rastros deixados pelos mortos e pelos espíritos são manifestados através de rituais, onde se mostram de forma tangível e influenciam a renovação do compromisso com a alteridade. Esta análise busca explorar essas dimensões transcendentais, demonstrando como a alteridade, manifestada através do rosto, do *Ütupe* e do rastro, influencia a constituição da subjetividade e a interpelação ética.

O conceito de *Ütupe*, segundo Davi Kopenawa e Bruce Albert, é central na cosmologia Yanomami. *Ütupe* é descrito como um espaço sagrado onde os ancestrais Yanomami residem e interagem com os vivos, não sendo apenas um local geográfico, mas um plano ontológico que integra o mundo espiritual e material. Kopenawa explica que

*Ütupe* é o lugar onde nossos ancestrais viveram e para onde os espíritos dos mortos retornam. É um lugar de grande poder e sabedoria, onde nos conectamos com a essência de nossos antepassados e encontramos orientação para nossas vidas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 210).

Essa dimensão espiritual de *Ütupe* reflete uma conexão contínua e transcendental entre os vivos e os falecidos, os humanos e os espíritos. *Ütupe* é, portanto, um local de transformação e renovação contínua, essencial para a identidade coletiva e a subjetividade dos Yanomami. Bruce Albert ressalta que "*Ütupe* representa um centro de gravidade na ontologia e cosmologia Yanomami, um espaço onde as interações com os espíritos ancestrais moldam a subjetividade e a vida comunitária" (Albert, 1985, p. 213).

Nas notas de *A Queda do Céu*, Kopenawa e Albert expandem a ideia de *Ütupe*, descrevendo-o como um espaço onde o conhecimento dos ancestrais é transmitido através de sonhos e visões xamânicas. Kopenawa relata que "quando bebemos o pó de *yãkoana* como Omama nos ensinou a fazer, nossos pensamentos nunca ficam ociosos. Podem crescer, caminhar e se multiplicar ao longe, em todas as direções. Para nós, é esse o verdadeiro modo de conseguir sabedoria" (Kopenawa; Albert, 2015, p. 510).

Valentim, em *Extramundandade e Sobrenatureza*, aprofunda a discussão sobre *Ütupe*, descrevendo-o como um conceito essencialmente complexo que integra várias dimensões do ser e da existência Yanomami. Ele observa que

Ütupe é a imagem conceitual que sintetiza a ancestralidade, a continuidade e a transformação espiritual dos Yanomami. É onde os seres-imagens se manifestam e interagem com os vivos, constituindo a subjetividade através dessas relações espectrais (Valentim, 2018, p. 213).

Adicionalmente, Dalmonego menciona que "os rituais xamânicos Yanomami são complexos e envolvem a dança, o canto e o uso de substâncias alucinógenas, como a yãkoana, para facilitar o contato com o mundo espiritual" (Dalmonego, 2012, p. 105). Essas práticas reforçam a interconexão entre os vivos e os espíritos ancestrais, essencial para a subjetividade Yanomami.

Levinas introduz o conceito de rosto como uma categoria ética e filosófica central. Para Levinas, o rosto do *outro* não é apenas uma aparência física, mas uma epifania que revela a alteridade radical e impõe uma responsabilidade infinita ao Eu. Ele afirma que, "o sentido é o rosto de outrem e todo o recurso a palavra se coloca já no interior do frente a frente original da linguagem" (Levinas, 1980, p. 185).

O rosto, nessa perspectiva, é uma manifestação que desafia a totalidade do ser, trazendo à tona a necessidade de uma resposta ética. A relação com o rosto do *outro* transforma a subjetividade do Eu, constituindo-a em termos de responsabilidade e obrigação ética. Levinas vê o rosto como uma porta para o Infinito, uma categoria que transcende a totalidade do ser e exige uma resposta contínua e infinita. Em *Ética e Infinito*, Levinas argumenta que "a responsabilidade pelo *outro* é infinita, não tem limites. O Infinito, neste sentido, é a expressão da alteridade radical que não pode ser reduzida à totalidade do Eu" (Levinas, 1982, p. 95).

Susin, ao reinterpretar Levinas, propõe a tradução de rosto como "Olhar" para enfatizar a dimensão ética e espiritual da relação com o *outro*. Susin explica que o Olhar é "a epifania do que pode se apresentar diretamente a um eu e por isso ao mesmo tempo exteriormente" (Susin, 1984, p. 203). Esta epifania transcende a mera percepção visual, sendo uma manifestação da alteridade que desafia e constitui a subjetividade do Eu. O Olhar é, portanto, uma visitação que altera a imanência, introduzindo uma dimensão de transcendência (Susin, 1984, p. 206).

Em *A Queda do Céu*, Kopenawa discute o olhar dos *xapiris*, os espíritos xamânicos, descrevendo como esse olhar tem o poder de ver além do visível e

acessar dimensões espirituais que são inacessíveis ao olhar humano comum.

Ele narra sobre os *xapiris*:

eles me fizeram outro para que eu não minta. Quiseram mesmo me fazer virar espírito. Fizeram desaparecer a floresta e a substituíram por uma terra coberta de penugem branca. Deitaram minha imagem no peito do céu, no centro de seu espelho. Era apavorante, mas meu medo se dissipou logo, pois tudo o que eu via era magnífico. Apesar da distância, eu distinguia com nitidez os xapiri e seus adornos coloridos e brilhantes. Olhavam todos para mim. A sua tropa descia dos confins do céu, carregada por milhares de trilhas reluzentes que ondulavam nos ares. Eram tão velozes quanto aviões, e produziam uma ventania poderosa (Kopenawa; Albert, 2015, p. 150-151).

Esse conceito de olhar dos *xapiris* pode ser relacionado ao Olhar em Susin, que também ultrapassa a simples percepção visual e se torna uma experiência de transcendência e epifania.

Em uma entrevista, Levinas discute a distinção entre o olhar físico e o conceito de rosto, esclarecendo que "o rosto não se reduz aos traços físicos de uma pessoa, mas é uma expressão que nos interpela e nos coloca em uma relação ética com o *outro*" (Levinas, 2008, p. 45). Assim como o Olhar dos *xapiris* não se restringe ao olhar físico, mas é uma forma de acessar realidades espirituais mais profundas, o rosto em Levinas é uma porta para a alteridade que transcende a aparência física e evoca uma resposta ética.

Tanto *Ütupe* quanto o rosto representam dimensões transcendentais que vão além da realidade material. *Ütupe* conecta os Yanomami a uma dimensão espiritual contínua, enquanto o rosto em Levinas manifesta uma epifania ética que transcende a existência finita. Bruce Albert destaca que "a interação com *Ütupe* é uma forma de acessar o conhecimento e a sabedoria dos ancestrais, proporcionando uma experiência de transcendência" (Albert, 2022, p. 137).

Em ambos os conceitos, a subjetividade é moldada por relações com entidades transcendentais. No caso de *Ütupe*, a subjetividade Yanomami é constituída através das interações com os espíritos e ancestrais. Em Levinas, a subjetividade é formada pela relação ética com o rosto do *outro*. Levinas afirma que a constituição da subjetividade está intrinsecamente ligada à relação ética com o *outro*, onde a alteridade do rosto impõe uma responsabilidade infinita. Nesse sentido, destaca que

O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. Esta mutação só é possível pela abertura de uma dimensão nova. Com efeito, a resistência à apreensão não se verifica

como uma resistência inultrapassável como dureza do rochedo contra a qual o esforço da mão se quebra, como afastamento de uma estrela na imensidade do espaço. A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que, entretanto, o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento." (Levinas, 1980, p. 176).

*Ütupe* é um lugar de transformação contínua e renovação espiritual, semelhante à responsabilidade infinita em Levinas, que implica uma transformação constante do Eu através do encontro ético com o *outro*. Kopenawa enfatiza que "a relação com *Ütupe* é uma renovação contínua da nossa ligação com os ancestrais e com o espírito da floresta" (Kopenawa; Albert, 2022, p. 137). A subjetividade Yanomami é profundamente influenciada pelas interações com os espíritos xamânicos, os *xapiris*, que são considerados mediadores entre o mundo dos vivos e o mundo espiritual. Os *xapiris* são fundamentais na construção da identidade Yanomami, pois através deles se dá a conexão com o conhecimento ancestral e a cura espiritual.

Enquanto Levinas opera dentro de um contexto filosófico ocidental, Kopenawa situa *Ütupe* dentro de uma cosmologia espiritual Yanomami em vista do papel do xamã que cura as pessoas. Essa diferença cultural implica variações significativas na forma como a transcendência e a alteridade são experienciadas e interpretadas. *Ütupe* é um conceito que não pode ser plenamente compreendido fora do contexto espiritual e cultural dos Yanomamis.

Associado à ideia de rosto e *Ütupe*, a noção de rasto apresenta implicações para a interpelação ética da alteridade na constituição da subjetividade. Para Levinas, o rasto do *outro* é uma marca ambígua que desafia a compreensão completa e obriga o sujeito a responder. Esta resposta ética é fundamental para a constituição da subjetividade, pois o rasto não é apenas um vestígio físico, mas uma demanda ética que interpela o sujeito a reconhecer e respeitar a alteridade. "O rasto desenha-se e apaga-se no rosto como o equívoco de um dizer, e ele modula assim a própria modalidade do Transcendente" (Levinas, 2011, p. 34). No ritual funerário Yanomami, acima indicado, que tornava cinza os ossos das mãos, estes se tornaram como que os rastros da pessoa que fizera tanto bem entre eles, os levam a viver em

outros mundos em paz. Assim, o rasto do *outro* é um elemento essencial que configura a responsabilidade ética e a relação com o *outro*, obrigando o sujeito a uma constante reavaliação e resposta à presença autoritária.

Da mesma forma, na cosmologia Yanomami, os rastos deixados pelos mortos e pelos espíritos são marcas que exigem uma resposta ritualística e ética dos vivos. Esta prática de lidar com os rastos é uma forma de reconhecer a presença contínua dos mortos e sua influência sobre os vivos. Kopenawa, nesse sentido destaca: “se um de meus filhos ou minha mulher morressem, as coisas em que costumavam mexer guardariam o rastro<sup>65</sup> de seus dedos. Eu teria de queimá-las chorando, para acabarem para sempre” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 410). Este reconhecimento e resposta à alteridade dos mortos são centrais para a constituição da subjetividade Yanomami, onde a relação com os rastos que devem desaparecer para sempre, é uma forma de manter a harmonia e o equilíbrio social como responsabilidade de outros agora na sociedade que formam.

Levinas afirma que o rasto do Infinito é uma marca que desafia a plena compreensão, exigindo uma resposta ética contínua. Para ele, “o Infinito não poderia ser perseguido através do vestígio como a presa é perseguida pelo caçador. O rasto deixado pelo Infinito não é o resíduo de uma presença; o seu brilho é, ele próprio, ambíguo” (Levinas, 2011, p. 34). Esta natureza ambígua do rasto é fundamental para a interpelação ética, pois coloca o sujeito diante de uma presença que não pode ser totalizada ou capturada.

Os Yanomami compartilham uma visão semelhante, onde os rastos dos mortos são eliminados fisicamente, mas reconhecem a persistência dos rastos espirituais. “Assim é. Nunca guardamos objetos que trazem a marca dos dedos de uma pessoa morta que os possuía!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 367). Esta prática reflete uma responsabilidade contínua para com a alteridade que deve ir morar em outros mundos e nunca ser aprisionada entre nós, uma responsabilidade que molda a subjetividade e as relações sociais.

Levinas descreve o rasto como algo que inquieta o presente, sem se deixar apreender completamente pela consciência, exigindo uma resposta ética

---

<sup>65</sup> Importante salientar que na obra *A Queda do Céu*, a tradução, usa o termo “rasto”. Esse termo aparece, na respetiva obra, cinquenta e cinco (55) vezes no singular e cinquenta e uma (51) vezes no plural. Nas citações diretas optamos por manter a escrita original, no restante do texto usa-se “rasto”.

contínua. "Chamamos rasto a esta forma de passar inquietando o presente sem se deixar investir pela consciência, sulcando com raios à claridade do ostensível" (Levinas, 2011, p. 183). Esta inquietação é um elemento central da interpelação ética da alteridade, pois desafia o sujeito a responder à presença perturbadora do *outro*.

Os Yanomami também veem os rastos como algo que exige ação para manter a harmonia e evitar o sofrimento. "Aqui o rasto, (*õno*: resto, sobra) de uma pessoa se refere aos objetos fabricados por ela ou pelo menos possuídos por ela durante bastante tempo, e que por isso serão queimados quando ela vier a morrer" (Kopenawa; Albert, 2015, p. 669). A resposta aos rastos é uma forma de reconhecimento e respeito pela alteridade dos falecidos, influenciando a constituição da subjetividade.

Levinas destaca que o *rasto do Dizer* obriga o sujeito a uma responsabilidade ética contínua, precisamente porque não pode ser totalizado ou compreendido plenamente. Assim sendo, "o rasto do Dizer, aquilo que nunca foi presente, obriga-me; a responsabilidade por outrem, nunca assumida, liga-me: obedece-se a um mandamento nunca escutado. Rasto que não pertence à reunião da essência" (Levinas, 2011, p. 182).

A responsabilidade que os Yanomami sentem em relação aos rastos dos mortos reflete uma responsabilidade contínua para com a alteridade. "O rito funerário visa, como mencionado, eliminar qualquer rasto físico e social do defunto - e, finalmente, de sua ossada, elemento mais duradouro de seus restos mortais" (Kopenawa; Albert, 2015, p. 674). Esta prática reconhece a persistência da influência dos mortos e a necessidade de lidar eticamente com essa presença.

Levinas sugere que o rasto é uma marca ambígua que, embora aparentemente insignificante, tem um impacto profundo na relação com o *outro*. Essa ambiguidade é fundamental para a interpelação ética, pois o rasto deixa uma marca que obceca o sujeito e exige uma resposta contínua. Para ele,

enquanto rasto perdido num rasto, menos que nada no rasto de um excessivo, mas sempre com ambiguidade (rasto de si próprio - possivelmente máscara; num vazio - possivelmente nada ou forma pura da sensibilidade), o rasto do próximo obceca-me nesta miséria (Levinas, 2011, p. 109).

Aqui Levinas introduz o conceito de máscara que é importante para as culturas indígenas, como rosto que esconde outros rostos, mas também, como rasto dos antepassados que deve ser eliminado radicalmente quando uma pessoa falece para deixá-la seguir seu caminho e não ficar ainda por aqui. Essa interação dos Yanomami com os rastos espirituais e físicos dos falecidos também é marcada por essa ambiguidade. Kopenawa destaca,

foi então que eu pude ver esses espíritos vespa dançarem pela primeira vez. E quando contemplei também a imagem de Arowë, de quem só tinha ouvido o nome até então, disse a mim mesmo: 'Haixopë! Então foi esse antepassado que pôs em nós a coragem guerreira! Esse é o verdadeiro rasto daquele que nos ensinou a bravura! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 72).

Levinas descreve o rasto como uma marca que obceca o sujeito, exigindo uma resposta ética sem nunca se resolver completamente. Nesse sentido destaca:

rasto dele próprio, rasto no rasto de um abandono, sem que nunca se resolva o equívoco, obcecando o sujeito sem permanecer na relação com ele, sem me igualar numa consciência, ordenando-me antes de aparecer, conforme ao acréscimo glorioso da obrigação (Levinas, 2011, p. 183).

Aqui poderíamos perguntar como os Yanomami conseguem reproduzir sua sociedade apagando os rastos das pessoas que viveram para que elas continuem por outros mundos com tanta radicalidade. Os Yanomami seguem os rastos das palavras e ensinamentos dos antepassados enquanto sociedade e enquanto memória atualizada constantemente, moldando continuamente sua subjetividade e relações sociais. "Nossos maiores continuaram a seguir o rasto de suas palavras até hoje" (Kopenawa; Albert, 2015, p. 85).

A partir da análise das perspectivas de Levinas e Kopenawa sobre o rasto, vemos que a interpelação ética da alteridade é um processo contínuo e ambíguo que molda a subjetividade. Para Levinas, o rasto do *outro* é uma marca que obriga o sujeito a responder, configurando a subjetividade ética. Na cosmologia Yanomami, os rastos dos mortos e dos espíritos são marcas que exigem ações rituais e influenciam profundamente as relações sociais e a identidade dos vivos, por isso devem permanecer nos outros mundos e só acessada pelo xamã, pessoa autorizada também no mundo dos espíritos, porque se trata de mundos perigosos. Em ambos os contextos, a presença contínua da alteridade através dos rastos demanda uma resposta ética que

molda a constituição da subjetividade, destacando a importância do reconhecimento e do respeito pela alteridade como forças fundamentais na construção das relações humanas.

Em síntese, a análise dos conceitos de *Ütupe* e rosto revela como a interpelação ética da alteridade é fundamental na constituição da subjetividade. Levinas, ao apresentar o rosto do *outro* como uma epifania que impõe uma responsabilidade ética infinita, e Kopenawa, ao descrever *Ütupe* como um espaço sagrado onde os ancestrais interagem com os vivos, através dos xamãs, destacam a transcendência e a transformação contínua da subjetividade através do encontro com o *outro*. A noção de rosto, presente em ambas as perspectivas, enfatiza a presença contínua e perturbadora da alteridade que exige uma resposta ética constante, mas de radical separação entre os que vivem neste mundo e os que já se foram. Essa interação, mediada pelos xamãs no caso dos Yanomami e dos Santos entre os cristãos, pode ser mais ou menos contínua, mas exige uma responsabilidade ética e molda a identidade e as relações sociais, evidenciando que a alteridade, seja ela humana ou espiritual, pois se trata de uma força essencial que configura a subjetividade. Assim, Levinas e Kopenawa oferecem perspectivas complementares que enriquecem a compreensão de como a alteridade interpela o sujeito, exigindo reconhecimento, respeito e uma resposta ética que transforma continuamente a subjetividade.

#### 4.7 As modalidades da temporalidade em Levinas e Kopenawa.

Nesse subtema, propõe-se a análise das modalidades da temporalidade a partir da ideia de perdão em Levinas e da importância dos rituais e dos sonhos na cultura Yanomami. Ambas as concepções de tempo transcendem a mera sucessão cronológica, propondo visões que enraízam a temporalidade na ética e na relação com o *outro*. Levinas vincula o perdão a uma interrupção da linearidade temporal, permitindo uma abertura ética para o futuro. Em contrapartida, os rituais e sonhos Yanomami, como descritos por Kopenawa, estabelecem uma conexão profunda com o passado ancestral e com o mundo espiritual, moldando a percepção do tempo e a interação com a alteridade.

Levinas apresenta uma compreensão do tempo profundamente influenciada por sua filosofia ética. Ele distingue entre o tempo ontológico e o tempo ético, propondo que a verdadeira experiência temporal surge na relação com o *outro*. Levinas critica a visão tradicional do tempo como uma sequência linear de momentos discretos. O tempo não é simplesmente uma sucessão de instantes; ele é a diacronia da relação ética, onde o Eu é chamado a responder à alteridade do *outro*. Em *Totalidade e Infinito*, ele afirma:

O tempo é descontínuo. Um instante não sai do outro sem interrupção, por um êxtase. O instante na sua continuação encontra uma morte e ressuscita. Morte e ressurreição constituem o tempo. Mas uma tal estrutura formal supõe a relação de Mim a Outrem e, na sua base, a fecundidade através do descontínuo que constitui o tempo. (Levinas, 1980, p. 264).

Aqui, Levinas destaca que o tempo na relação ética é caracterizado pela interrupção e pela espera, uma temporalidade que se abre para o futuro e para a responsabilidade infinita pelo *outro*.

A diacronia é fundamental para a compreensão do tempo em Levinas. Ele argumenta que o tempo ontológico é impessoal, enquanto o tempo ético emerge da responsabilidade para com o *outro*. Em *Ética e Infinito*, Levinas explica: "a diacronia do tempo ético é uma interrupção da continuidade temporal, uma abertura ao futuro e à responsabilidade que nunca pode ser plenamente realizada" (Levinas, 1982, p. 92). Para Levinas, o tempo é essencialmente ético, uma dimensão da interpelação pela alteridade que constitui a subjetividade.

A ideia de perdão em Levinas é importante na sua compreensão do tempo. Levinas vê o perdão como uma maneira de costurar o tempo, unindo passado e futuro em uma responsabilidade contínua. Ele escreve: "o paradoxo do perdão da falta remete para o perdão como constituinte do próprio tempo. Os instantes não se ligam indiferentes uns aos outros, mas estendem-se de Outrem a Mim." (Levinas, 1980, p. 278). O perdão, portanto, não apenas reconcilia o passado, mas também abre um futuro ético, onde a responsabilidade pelo *outro* continua a moldar a experiência temporal.

Por outro lado, a concepção de tempo de Davi Kopenawa e dos Yanomami é cíclica, relacional e, também, ligada aos sonhos, profundamente

conectada à natureza, aos espíritos (*xapiri*) e aos rituais. A experiência temporal dos Yanomami não é linear, mas se enraíza em ciclos naturais, espirituais e nos sonhos. O tempo é vivido como uma série de ciclos interconectados que refletem a relação dos Yanomami com a natureza e os espíritos.

A relação dos Yanomami com o tempo está intrinsecamente ligada à sua cosmologia, onde a presença dos espíritos *xapiri*, os ciclos naturais e os sonhos moldam a compreensão do passado, presente e futuro. Esta visão reforça a importância dos rituais, dos sonhos e das práticas espirituais na constituição da temporalidade Yanomami. Bruce Albert, destaca que a noção de tempo entre os Yanomami não segue a linearidade ocidental, para os Yanomami, o tempo não é uma linha que vai do passado ao futuro, mas uma rede de ciclos que se entrelaçam e se renovam constantemente. Segundo ele,

os xamãs, adquirem, assim, a capacidade de manter relações, amigáveis ou hostis, com a legião de entidades não humanas que são ao mesmo tempo perigosas e versáteis e que povoam o universo. É essa diplomacia ontológica que lhes confere o poder de curar os seres humanos e garantir a regularidade dos ciclos meteorológicos, ecológicos e cósmicos (Kopenawa; Albert, 2022, p. 43).

Isso sugere uma ruptura com a compreensão cronológica tradicional de tempo, enfatizando uma experiência temporal que está sempre em movimento e em renovação.

Os rituais xamânicos e os sonhos desempenham um papel crucial na estruturação do tempo para os Yanomami. Através dos rituais e dos sonhos, o tempo é sacralizado e conectado aos eventos mitológicos e espirituais. Os rituais xamânicos renovam o tempo e restauram a harmonia entre os humanos e os espíritos. Eles são momentos de conexão com o passado mítico e de preparação para o futuro. Nota-se isso, por exemplo, no ritual funerário:

a viagem do espectro de um falecido para o dorso do céu só pode ocorrer se todos os vestígios (*õno ki* – nome, posses, impressões) deixadas em vida tiverem sido apagadas pelo ritual funerário (*õno ki wai* - comer os vestígios). Caso contrário, o morto, atraído por esses vestígios de nostalgia, não cessará de assombrar os vivos. (Kopenawa; Albert, 2022, p. 87).

Os sonhos, por sua vez, são vistos como momentos em que os Yanomami se conectam com os espíritos e com a sabedoria ancestral, permitindo uma compreensão mais profunda do tempo e de seu papel na

comunidade. Assim, o tempo nos Yanomami é uma dimensão relacional e onírica, onde os eventos rituais, naturais e os sonhos são integrados em uma experiência cíclica e sagrada. Limulja, em sua etnografia dos sonhos Yanomami, reforça essa perspectiva ao discutir a importância dos sonhos na cosmologia Yanomami. Ela explica que os sonhos são fundamentais para a relação dos Yanomami com o mundo e com os outros seres que o habitam: "os sonhos Yanomami se constituem como uma forma de se relacionar com o mundo e com os outros que habitam este mundo" (Limulja, 2019, p. 14). Limulja destaca que a noite, para os Yanomami, é o dia dos espíritos, uma inversão que permite a comunicação e a interação entre os mundos: "a noite dos Yanomami equivale ao dia dos *pore* (mortos)" (Limulja, 2019, p. 14). Essa inversão é crucial para entender a temporalidade dos sonhos e como eles conectam o presente com o passado mítico e o futuro.

Além disso, Kopenawa explica como os *xapiri*, os espíritos ancestrais, interagem com os Yanomami durante os sonhos, oferecendo uma conexão contínua com o passado mítico. Ele descreve:

Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. Os *xapiri* dormem quando o sol se levanta no peito do céu, e quando volta a descer, à tarde, para eles o alvorecer se anuncia e eles acordam. Nossa noite é seu dia (Kopenawa; Albert, 2015, p. 111).

Essa inversão temporal indica uma coexistência e uma continuidade entre os tempos dos humanos e dos espíritos, acessada através dos sonhos. Dessa forma, a concepção Yanomami de tempo dos sonhos revela uma modalidade de temporalidade onde o passado, presente e futuro se entrelaçam, permitindo uma comunicação contínua com os espíritos e ancestrais.

Essa visão contrasta com a diacronia ética de Levinas, que vê o tempo como uma interrupção contínua que abre o sujeito à responsabilidade infinita pelo *outro*. Levinas escreve:

a diacronia é uma estrutura que nenhum movimento da consciência tematizante e interessado - a memória ou a esperança - pode solucionar ou recuperar nas simultaneidades que ela constitui" (Levinas, 1982, p. 92).

A abordagem de Levinas e Kopenawa ao conceito de tempo revela tanto aproximações quanto divergências significativas. Ambos veem o tempo como

uma dimensão que vai além da mera sucessão cronológica. Para Levinas, o tempo é uma diacronia ética, uma abertura ao futuro e à responsabilidade pelo *outro*. Para Kopenawa, o tempo é cíclico e relacional, marcado pelos ciclos naturais, rituais e sonhos que conectam os humanos aos espíritos.

Enquanto Levinas vê a temporalidade como uma interrupção contínua que abre o sujeito à responsabilidade infinita, Kopenawa enxerga o tempo como uma renovação constante através dos ciclos naturais, espirituais e oníricos. O tempo, tanto para Levinas quanto para Kopenawa, é uma dimensão que transcende a cronologia linear e se conecta profundamente à alteridade, seja ela ética ou espiritual.

Levinas escreve sobre a dimensão do perdão como uma forma de reestruturar o tempo e sanar as rupturas temporais causadas pelo mal e pela injustiça. Ele sugere que o perdão não é simplesmente sobre esquecer ou apagar o passado, mas sobre transformar a relação com o tempo: "O perdão é esta perdição e esta explosão em responsabilidade, em criação e bondade, em sacrifício e fecundidade" (Levinas, 1980, p. 280). Nesse sentido, o perdão pode ser visto como um rito que restaura a continuidade e a harmonia temporal, de forma análoga aos rituais xamânicos e aos sonhos dos Yanomami, que renovam o tempo e restauram a harmonia entre os humanos e os espíritos.

A visão de Susin sobre a dimensão messiânica do tempo em Levinas complementa esta compreensão. Susin afirma: "para Levinas, a dimensão messiânica não é uma espera passiva, mas uma abertura ativa ao outro, uma interrupção do tempo histórico pela irrupção da responsabilidade ética" (Susin, 1984, p. 45). Essa abertura ativa é semelhante à maneira como os Yanomami veem o tempo através dos rituais e dos sonhos que conectam o presente com o passado mítico e o futuro, criando uma continuidade temporal que é sempre renovada.

As diferentes formas de alteridade entre os Yanomami são constantemente mediadas por meio de rituais xamânicos, onde os xamãs interagem com os espíritos da floresta, chamados *Yai Thépé*, para curar doenças e garantir o bem-estar da comunidade. Esses rituais revelam a contínua interdependência e transformação entre humanos e espíritos, destacando a natureza dinâmica e relacional da existência Yanomami. A prática do xamanismo, ao inalarem a yakõana, permite aos xamãs ver e

interagir com os espíritos, transcendendo os limites entre o humano e o não-humano, demonstrando que a experiência da alteridade é central para a compreensão do mundo Yanomami. Através desses rituais, a ordem cosmológica é mantida, reforçando o vínculo dos Yanomami com a natureza e os espíritos, evidenciando como a alteridade é integrada na vida cotidiana e na cosmologia Yanomami.". Kopenawa, sobre isso, afirma:

é com a yãkoana e com os espíritos da floresta que aprendemos. Morremos bebendo o pó da árvore yãkoana hi, para que os xapiri levem nossa imagem para longe. Assim podemos ver terras muito distantes, subir para o peito do céu ou descer ao mundo subterrâneo. Trazemos palavras desconhecidas desses lugares, para que os habitantes de nossa casa possam ouvi-las. Esse é nosso modo de ficar sabedor, desde sempre (Kopenawa; Albert, 2015, p. 459).

Os rituais *wayamuu* e *yãimuu* entre os Yanomami oferecem uma rica ilustração da alteridade na sua cultura. Durante o *yãimuu*, os homens mais velhos se agacham cara a cara, muito perto um do outro, iniciando um diálogo cantado que penetra profundamente nos interlocutores, demonstrando uma forma de comunicação intensa e diferenciada. As palavras do *wayamuu* são descritas como uma língua de fantasma, enquanto o *yãimuu* revela palavras mais profundas e verdadeiras, sublinhando a importância da alteridade na comunicação. Esses rituais servem para resolver conflitos e reforçar amizades, mediando tensões e promovendo reconciliação. Durante o *yãimuu*, também são feitas solicitações por mercadorias e propostas de casamento, mostrando que a alteridade se manifesta nas relações econômicas e sociais. A origem desses rituais é atribuída a *Titiri*, o espírito da noite, que os ensinou para evitar brigas e promover entendimento, refletindo a alteridade através de seres sobrenaturais que influenciam comportamentos humanos. As palavras ditas à noite, nos rituais, são mais profundas e duradouras do que aquelas ditas durante o dia, associando a verdadeira compreensão a um espaço-tempo de alteridade. Além disso, há uma crítica clara aos alimentos dos brancos e uma valorização da riqueza da floresta, refletindo a alteridade cultural e ecológica dos Yanomami, que reforçam sua identidade em contraste com os não-Yanomami. Assim, os rituais *wayamuu* e *yãimuu* exemplificam como a alteridade está profundamente enraizada na cultura Yanomami, mediando relações interpessoais, regulando o intercâmbio de bens e vínculos sociais, e

mantendo a ordem cosmológica (Kopenawa; Albert, 2015, p. 459). Kopenawa narra essa experiência da seguinte forma:

Depois, no meio da noite, quando findam as palavras do wayamuu, os homens mais velhos, anfitriões e visitantes, se agacham cara a cara, muito perto um do outro. Dão então início a um outro diálogo cantado — dizemos fazer yãimuu. As palavras de yãimuu são próximas e mais inteligentes. Penetram mais fundo dentro de nós. Enquanto faz wayamuu, a pessoa ainda não dá a conhecer o que realmente quer dizer. Ainda fala com uma língua de fantasma. Quando os grandes homens querem mesmo conversar e pôr fim às brigas que os opõem, usam o yãimuu. Se um visitante contar, irritado, as palavras ruins sobre os seus que boatos atribuem a seus anfitriões, será alertado: “Esqueça essas palavras tortas! Continuemos amigos! Minhas reais palavras são belas! Não dê ouvidos àquelas que essa gente de longe tornou outras! São mentirosos!”. Então o visitante se acalma e responde: “Haixopê! Bem! Eis aí uma fala direita mesmo! Não quero mais escutar essas palavras feias, que nos fariam dar bordunadas na cabeça ou flechadas uns nos outros! Sejamos amigos!”. Quando fazem yãimuu, os grandes homens da casa também avisam seus convidados de que irão chamá-los para enterrar as cinzas dos ossos de seus mortos. Quando é assim, dizem: “Queremos terminar esta cuia pora axi diante de seus olhos! Vamos pô-la em esquecimento juntos! É isso que queremos!”. Se não falarmos às claras fazendo yãimuu, as pessoas podem ficar com raiva, alegando que foram mantidas na ignorância. É também durante o yãimuu que se pedem mercadorias numa festa — panelas ou redes, machados, facões e facas, anzóis ou fósforos. É por intermédio do yãimuu, ainda, que um rapaz faz o seu pedido por uma esposa e -propõe trabalhar para o futuro sogro (Kopenawa; Albert, 2015, p. 477-478).

A análise das modalidades da temporalidade em Levinas e Kopenawa revela uma interseção rica e complexa entre filosofia e cosmologia, destacando como ambos os pensadores transcendem a noção de tempo linear e cronológico. Levinas, através de sua filosofia ética, propõe uma temporalidade diacrônica onde a responsabilidade para com o *outro* interrompe a continuidade temporal, abrindo um futuro marcado pela responsabilidade infinita e pelo perdão como mecanismo de sutura temporal. Em contraste, Kopenawa, representando a perspectiva Yanomami, descreve um tempo cíclico e relacional, profundamente enraizado nos rituais, nos sonhos e na interação com os espíritos, onde a renovação contínua e a harmonia cosmológica são centrais.

Ambas as concepções, embora distintas em suas bases culturais e filosóficas, convergem na ideia de que o tempo é uma dimensão da alteridade que desconstrói a visão linear, moldando a experiência humana e a responsabilidade ética na experiência diacrônica. Enquanto Levinas vê o

perdão como uma forma de reestruturar o tempo e sanar as rupturas causadas pelo mal e pela injustiça, Kopenawa destaca os rituais xamânicos e os sonhos como processos de renovação e restauração da harmonia temporal.

Assim, a exploração das temporalidades em Levinas e Kopenawa não apenas ilumina as diferenças e semelhanças entre suas visões, mas também nos oferece uma compreensão mais profunda da maneira como o tempo pode ser entendido como uma interseção ética e espiritual. Em ambas as perspectivas, o tempo não é simplesmente uma sequência de momentos, mas uma dimensão vital da alteridade que constantemente desafia, molda e renova a experiência humana e a responsabilidade ética. Essa compreensão integrada do tempo oferece novas possibilidades para o diálogo intercultural e filosófico, destacando a importância de reconhecer e valorizar as diversas maneiras pelas quais diferentes culturas e filosofias entendem e vivem a temporalidade.

#### 4.8 O Infinito Levinasiano e a *Utukara* Yanomami: diálogo entre mundos

A filosofia de Levinas sobre o Infinito, ancorada em uma ética que transcende a ontologia, encontra um terreno fértil de diálogo com a cosmologia Yanomami, especificamente com o conceito de *Utukara*. Levinas elabora uma filosofia onde o conceito de Infinito é central. Este não é simplesmente um atributo divino, mas uma força que escapa à totalidade e à representação ontológica tradicional. Para Levinas, "pensar o Infinito é produzir uma nova imagem do tempo" (Farias, 2006, p. 8). O Infinito, em Levinas, rompe com a linearidade do tempo, introduzindo a ideia de uma temporalidade diacrônica, onde cada instante é um evento novo e não apenas uma continuação do anterior.

Levinas propõe que o Infinito se manifesta como uma ruptura contínua no fluxo da consciência, uma presença que não pode ser plenamente capturada pelo pensamento. Afirma Levinas,

o enunciado do para lá do ser — do nome de Deus — não se deixa enclausurar nas condições da sua enunciação. Ele beneficia de uma ambiguidade ou de um enigma que é, não tanto o facto de uma desatenção, de um relaxamento de pensamento, como de uma extrema proximidade do próximo na qual se passa o Infinito, o qual não entra como ser num tema para nele se dar e, desse modo, desmentir o seu para lá (Levinas, 2011, p. 170).

Em sua obra *Totalidade e Infinito*, ele descreve o Infinito como uma força que se manifesta na relação com o outro: "o Infinito produz-se renunciando à invasão de uma totalidade numa contração que deixa um lugar ao ser separado. Assim, delineiam-se relações que abrem um caminho fora do ser" (Levinas, 1980, p. 91). Esta ideia reforça a noção de que o Infinito não é uma entidade a ser apreendida, mas uma relação que se estabelece e que permite a transcendência e a alteridade.

No quinto capítulo de *De Outro Modo Que Ser*, Levinas retorna ao tema da alteridade sob duas formas: a glória do Infinito e a figura do terceiro. As relações entre alteridade e o terceiro já exploramos no tópico 4.1 deste capítulo, por isso, nos dedicaremos aqui a entender a glória do Infinito que aborda a relação entre a subjetividade ética e o Infinito, destacando a impossibilidade de uma relação direta entre Deus e o ser humano, e atribui ao ser humano a tarefa de testemunhar o divino. O testemunho é uma estrutura única, uma exceção à regra do ser e irreduzível à representação, sendo exclusivamente um testemunho do Infinito. O Infinito não se revela diretamente a quem testemunha; ao invés disso, a glória do Infinito se manifesta através do testemunho. Ser testemunho do Infinito implica participar de sua glorificação, que se concretiza na inversão do olhar divino, direcionado do próprio Deus para o outro ser humano.

Levinas afirma que "o Infinito não se produz como correlação, mas como temporalização. Na correlação, a ideia de alguma forma comanda o que ela diz, enquanto pelo Infinito, a ideia obedece ao comando de um dizer que ultrapassa suas rédeas formais" (Levinas, 2011, p. 95). Esta citação sublinha a diferença entre a ideia do Infinito e sua manifestação como uma experiência temporal que escapa à lógica da representação. Assim, a glória do Infinito não se confina a uma correlação representacional, mas se manifesta na temporalização, onde a ideia se submete a um dizer que transcende suas limitações formais.

Levinas também discute a inspiração como um elemento central na glória do Infinito. A responsabilidade pelo outro não se baseia em um compromisso ou princípio memorável, mas é inscrita na fraternidade humana, onde "a ordem que me ordena a outrem só se mostra a mim pelo rasto da sua anacorese, enquanto rosto do próximo" (Levinas, 2011, p. 156).

Esta responsabilidade é uma exigência anárquica, uma ordem sem princípio que se revela na voz já obediente do sujeito, num presente árduo de oferenda e dom.

A glória do Infinito, portanto, implica uma sinceridade que transcende a mera comunicação de um dito. O Dizer, que "mantém aberta a sua abertura, sem desculpa, sem evasão nem alibi, entregando-se sem nada dizer de dito" (Levinas, 2011, p. 158), é a verdadeira expressão da responsabilidade infinita do sujeito pelo outro. É através desta passividade extrema, uma passividade da passividade, que a glória do Infinito se manifesta, evidenciando a transcendência da ética levinasiana.

Levinas conclui que a proximidade e a responsabilidade são inseparáveis do conceito de testemunho e glória do Infinito. A responsabilidade pelo outro, antes de qualquer compromisso deliberado, é uma *inspiração e profetismo* que faz o sujeito ser "autor daquilo que me foi insuflado inadvertidamente" (Levinas, 2011, p. 163). Este profetismo, que não anuncia o Infinito como tema, mas testemunha-o no dizer sem dito da sinceridade, coloca o sujeito numa relação única com o divino, onde o *eis-me* é a resposta anárquica à ordem do outro.

A conexão entre a glória do Infinito em Levinas e a compreensão de *Utukara* nos Yanomamis revela-se na forma como ambas as tradições entendem a alteridade e a transcendência. Nos Yanomamis, *Utukara* representa uma força vital e espiritual que permeia o cosmos e a comunidade, exigindo um respeito profundo e uma responsabilidade compartilhada entre os membros da comunidade. Da mesma forma que a glória do Infinito se manifesta através do testemunho e da responsabilidade pelo outro, *Utukara* se concretiza na prática diária de respeito mútuo e na interconexão espiritual entre os indivíduos e o cosmos. Assim, ambos os conceitos enfatizam a impossibilidade de uma relação direta e imutável com o sagrado, insistindo na necessidade de um compromisso ético contínuo e na glorificação através do outro.

Levinas vê o testemunho como uma estrutura única, uma exceção à regra do ser e irreduzível à representação, sendo exclusivamente um testemunho do Infinito (Levinas, 2011, p. 18). A glória do Infinito se manifesta através do testemunho, onde o sujeito participa da glorificação divina, não

através de uma relação direta com Deus, mas através da responsabilidade para com o outro. Esta responsabilidade é uma exigência anárquica, uma ordem sem princípio que se revela na voz já obediente do sujeito, num presente árduo de oferenda e dom (Levinas, 2011, p. 156).

Nos Yanomami, os xamãs desempenham um papel similar ao de testemunhas da força vital de *Utukara*. Eles são mediadores entre o mundo humano e o espiritual, responsáveis por chamar os *xapiri* e garantir a proteção da floresta e dos seus habitantes. Através dos rituais xamânicos, os xamãs renovam a conexão com *Utukara*, assegurando que a força vital continue a fluir através do cosmos. Estes rituais são momentos de comunhão profunda, sem fusão, com os espíritos, onde os xamãs cantam e dançam para invocar os *xapiri*, que descem de suas montanhas para participar dos rituais celebrativos (Kopenawa e Albert, 2015, p. 116). Assim, o xamã atua como um testemunho vivo da presença de *Utukara*, sendo responsável por manter e renovar a harmonia cósmica através de sua relação com os espíritos.

A responsabilidade ética que emerge dessa relação com *Utukara* é semelhante à responsabilidade infinita descrita por Levinas. A alteridade, tanto no Infinito de Levinas quanto em *Utukara* dos Yanomami, não é uma entidade a ser apreendida, mas uma relação que se estabelece, permitindo a transcendência e a constituição da subjetividade. Esta relação de alteridade exige uma ética de respeito e responsabilidade para com o que está além do imediato e do visível, promovendo uma vivência que reconhece a profundidade e a interconexão de todas as coisas.

Levinas afirma que "a testemunha é aquela a quem algo, na qualidade de espectador, aparece à consciência, enquanto o testemunho é aquele que se substitui àquilo de que é testemunho, sendo parte de sua glorificação" (Levinas, 2011, p. 18). Na perspectiva Yanomami, o conceito de *Utukara* representa uma dimensão infinita, um espaço espiritual vital para a existência e perpetuação da vida. Os xamãs Yanomami desempenham um papel crucial como receptores das mensagens dos espíritos, testemunhando a originalidade dessas mensagens e perpetuando-as. Isso se alinha com a distinção de Levinas, onde o Dizer dos espíritos nunca se esgota e totaliza no Dito dos xamãs.

Davi Kopenawa, descreve a importância de *Utukara* e a relação dos xamãs com essa dimensão espiritual: "Os xamãs sabem: a floresta dos fantasmas é coberta de árvores sempre carregadas de frutos e os queixadas, os macacos-aranha, os mutuns e os kujubins são nela muito mais numerosos do que aqui embaixo!" (Kopenawa; Albert, 2013, p. 207). Além disso, ele destaca: "As árvores da floresta e as plantas de nossas roças também não crescem sozinhas, como pensam os brancos. Nossa floresta é vasta e bela. Mas não o é à toa. É seu valor de fertilidade que a faz assim. É o que chamamos *në rope*" (Kopenawa; Albert, 2013, p. 206). Essas citações ressaltam a visão dos xamãs sobre *Utukara* como um espaço Infinito que está em constante renovação, refletindo a ideia de Levinas de que o Dizer dos espíritos é contínuo e renovado. Kopenawa ainda enfatiza a responsabilidade dos xamãs em manter essa conexão espiritual: "é preciso que os xamãs mantenham a ligação com os espíritos através de suas palavras e cantos, para que a floresta e seus habitantes continuem a existir. Sem essa conexão, tudo pode desaparecer" (Kopenawa; Albert, 2013, p. 300).

Assim, a contínua renovação das manifestações dos espíritos reflete a ideia de Levinas de que o Dizer nunca se esgota e totaliza no Dito. Levinas explora essa dinâmica ao afirmar que "o Dizer sem Dito do testemunho significa de acordo com uma intriga diferente daquela que se exhibe no tema; diferente daquela que liga uma noese ao noema, uma causa do efeito, o passado memorável ao presente" (Levinas, 2011, p. 162). O testemunho, portanto, não é uma mera reprodução de um evento passado, mas uma participação ativa e contínua na glorificação do Infinito.

Assim voltemos mais uma vez ao profeta dos nossos tempos, o Papa Francisco, que em sua encíclica *Laudato Si'*, também ecoa a interconexão e a transcendência presentes tanto no conceito de Infinito levinasiano quanto em *Utukara* dos Yanomami. Francisco escreve sobre a importância de reconhecer a criação como um dom que transcende a mera utilidade material, promovendo uma ética de cuidado e respeito pela natureza. Ele afirma que "a criação pode ser compreendida somente como um dom que flui das mãos abertas do Pai de todos" (Francisco, 2015, p. 28). Esta visão ressoa com a ideia de transcendência, onde o respeito pela criação é uma forma de reconhecer e honrar algo maior do que nós mesmos.

Destaca-se, aqui, que o Papa Francisco também aborda a crise ecológica como uma questão de ética e justiça, destacando que a degradação ambiental afeta principalmente os pobres e vulneráveis<sup>66</sup>. Ele argumenta que "o nosso cuidado pelo outro e o nosso cuidado com a terra estão intimamente ligados" (Francisco, 2015, p. 49), uma perspectiva que se alinha com a interconexão ética proposta por Levinas e vivida pelos Yanomami através de *Utukara*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na confluência das trajetórias filosóficas e culturais que foram traçadas ao longo desta tese, emerge uma compreensão renovada da subjetividade e da alteridade, ancorada nas contribuições de Emmanuel Levinas e Davi Kopenawa. Esta pesquisa propôs um diálogo entre as perspectivas desses dois pensadores, destacando as convergências e divergências em suas abordagens sobre a constituição do sujeito e a interpelação ética do outro<sup>67</sup>.

Levinas, com sua crítica contundente à ontologia heideggeriana, desafia-nos a reconsiderar as bases da filosofia ocidental que, historicamente, subordina o outro ao mesmo, reduzindo a alteridade a um conceito assimilável. Sua ética da alteridade coloca o outro no centro da reflexão filosófica, enfatizando a responsabilidade e o acolhimento como fundamentos essenciais da subjetividade. A relação com o outro, para Levinas, transcende a lógica da

---

<sup>66</sup> O Papa Francisco foi para Puerto Maldonado para escutar os povos indígenas em 19 de janeiro de 2018, antes de chamar o Sínodo para a Amazônia que aconteceu em Roma num encontro fraterno de 21 dias, em outubro de 2019.

<sup>67</sup> Nunca é demais considerar os contextos culturais infinitamente diferentes em que estes produzem suas reflexões e, apesar disso, buscar esse diálogo.

totalidade, convocando-nos a uma abertura radical que reconhece a singularidade e a irrepetibilidade do outro.

Por outro lado, Kopenawa, a partir de sua cosmovisão Yanomami, oferece uma crítica incisiva à cultura ocidental, marcada pelo individualismo e pela exploração desenfreada dos recursos naturais. Sua perspectiva valoriza a interdependência e a harmonia com a natureza, propondo uma relação intrínseca entre os seres humanos e o meio ambiente. Kopenawa destaca a importância da preservação das culturas indígenas e da sabedoria ancestral, ressaltando a necessidade de uma relação respeitosa e sustentável com a terra-floresta e todos os seres espirituais.

Ao articular as ideias de Levinas e Kopenawa, esta tese revela uma intersecção entre a filosofia ocidental e uma cosmologia indígena, abrindo novos horizontes para a compreensão da subjetividade e da ética. A crítica à ontologia heideggeriana e à cultura ocidental, apresentada por ambos os pensadores, nos convida a repensar as bases de nossa convivência e a buscar uma relação mais justa e responsável com o outro.

No primeiro capítulo, a crítica de Levinas à ontologia heideggeriana revelou-se central para entender as limitações da filosofia ocidental em lidar com a alteridade. Heidegger, ao focar na existência do *Dasein*, negligencia a dimensão ética do relacionamento com o *outro*, tratando-o como um ente assimilável na totalidade do Ser. Levinas, por sua vez, propõe uma ética da alteridade que coloca o *outro* no centro da reflexão filosófica, promovendo uma responsabilidade incondicional em relação ao *outro*. Kopenawa, com sua crítica à cultura ocidental, sublinha a destruição causada pelo capitalismo e pela exploração desenfreada da natureza. Sua análise dos "comedores de terra" expõe a ganância ocidental e a consequente devastação ambiental, destacando a urgência de uma reconfiguração ética que valorize a alteridade e a interdependência.

O segundo capítulo aprofundou a concepção de alteridade em Levinas, mostrando que a subjetividade é constituída pela relação ética com o *outro*, marcada pela vulnerabilidade e responsabilidade. Levinas define a alteridade como uma abertura metafísica que desafia a autossuficiência do eu e convoca à ética do acolhimento e da hospitalidade. Levinas descreve o encontro com o rosto do *outro* como uma interpelação que exige uma resposta ética,

evidenciando a temporalidade como uma dimensão fundamental da responsabilidade. Esse encontro não apenas provoca a lógica totalitária do Ser, mas, também, revela a profundidade da responsabilidade ética que nos constitui enquanto sujeitos.

O terceiro capítulo foi dedicado à análise das dimensões da pessoa e da alteridade na cosmovisão Yanomami. Foram exploradas as figuras dos *Yai Thëpë*, *Yaropë* e *Yãnomamë Thëpë*, que representam diferentes aspectos da alteridade na cultura Yanomami. A relação com os *Yai Thëpë*, por exemplo, evidencia a importância dos seres espirituais na moldagem do mundo e na cura. Os *Yaropë* simbolizam a alteridade animal, destacando a interdependência entre os seres humanos e a natureza. Kopenawa enfatiza a generosidade e a valentia como virtudes essenciais na relação com a alteridade, assim como o papel dos sonhos (Mari) na constituição da subjetividade. Essa análise revela que a identidade Yanomami é intrinsecamente relacional, construída através de interações com uma multiplicidade de alteridades espirituais.

No quarto capítulo, exploraram-se diversas correlações entre a alteridade levinasiana como abertura metafísica para a relação e suas características, aspectos e dimensões relacionais dos Yanomami. A análise da responsabilidade infinita de Levinas e a transcendência na cosmologia Yanomami nos permitiu estabelecer conexões significativas entre essas duas perspectivas aparentemente distintas. Levinas sugere que a responsabilidade pelo *outro* é uma estrutura que antecede qualquer liberdade individual. A abertura metafísica para a alteridade coloca a subjetividade numa espécie de dependência necessária em relação ao outro, uma dependência provocada pela prioridade metafísica da alteridade sobre a subjetividade. A alteridade, para Levinas, não é simplesmente uma diferença, mas uma transcendência que desafia a totalidade. Ele propõe que a relação com o *outro* é fundamentalmente uma relação de abertura e transcendência, onde o Eu é constantemente desafiado e interpelado pela presença do *outro*.

No pensamento Yanomami, as categorias *Yai Thëpë* e *Yaropë* refletem dimensões distintas da realidade: a sobrenatureza e a natureza. A intersecção desses polos dá origem a um domínio intermediário, compreendido como cultura ou personitude, um conceito fundamental que inclui os próprios

*Yanomami Thëpë*. Esse povo ocupa uma posição liminar, sendo tanto presas dos espíritos quanto predadores dos animais. Eles possuem um corpo visível e estabilizado, além de um corpo animal verdadeiro (*bei a në noreshi*), permitindo-lhes interagir com seres invisíveis e transformar-se, sinalizando uma abertura para a transcendência.

Essa dimensão é evidente na maneira como *Yaropë* serve como modelo para o corpo e referência de visibilidade, enquanto *Yai Thëpë* e almas representam comunicação e transparência. Essas dimensões sugerem uma abertura para a transcendência, para a qual os seres podem ser, alternada e relacionalmente, humanos/yanomamis, em momentos de transparência mítica. A transcendência é indicada pela capacidade dos Yanomami de interagir e transformar-se, sugerindo uma abertura para a dimensão metafísica.

Levinas destaca que a alteridade do *outro* é um chamamento à transcendência, um convite para sair da autossuficiência e entrar em uma relação de acolhimento e hospitalidade. Kopenawa ecoa essa ideia ao descrever como os *xapiri* desafiam os Yanomami a viver de acordo com os ensinamentos dos espíritos e a manter a harmonia com a natureza. A interdependência e a reciprocidade são centrais tanto na filosofia de Levinas quanto na cosmologia Yanomami. Enquanto Levinas vê na relação com o *outro* uma abertura para o Infinito e uma exigência ética de responsabilidade, os Yanomami veem na relação, como etnia, com os espíritos e com a natureza uma fonte de sabedoria e equilíbrio, essencial para a manutenção de sua cultura e sobrevivência.

Foi abordado o ritual funerário Yanomami que, mais cuidadosamente, tornava cinza os ossos das mãos que fazem o bem e devem, portanto, serem reconhecidas como de pessoas boas que se foram e que devem ser deixadas em paz. Os vestígios dessas pessoas devem desaparecer para que não sejam chamados de volta, pois já falecidos e pertencentes a mundos transcendentais, se tornaram ancestrais (espíritos), pessoas que deixaram seus lugares para os demais membros de sua etnia fazerem, igualmente, o bem, reproduzindo seus valores culturais de cuidado nas relações com todos os seres que povoam nosso mundo, com o auxílio de xamãs que são os intermediários entre mundos possíveis, pois nos levam a viver com mais saúde nesse mundo.

A glória do Infinito em Levinas e o conceito de *Utukara* nos Yanomami revelam como ambas as tradições entendem a alteridade e a transcendência. Levinas propõe que o Infinito se manifesta na relação com o outro, enquanto *Utukara* representa uma força vital e espiritual que permeia o cosmos e a comunidade Yanomami. Ambas as perspectivas enfatizam a impossibilidade de uma relação direta e imutável com o sagrado, insistindo na necessidade de um compromisso ético contínuo. Os xamãs Yanomami desempenham um papel semelhante ao de testemunhas da força vital de *Utukara*. Eles são mediadores entre o mundo humano e o espiritual, responsáveis por chamar os *xapiri* e garantir a proteção da floresta e dos seus habitantes. Através dos rituais xamânicos, os xamãs renovam a conexão com *Utukara*, assegurando que a força vital continue a fluir através do cosmos. Estes rituais são momentos de comunhão profunda, sem fusão, com os espíritos, onde os xamãs cantam e dançam para invocar os *xapiri*.

Nesse subtema, propôs-se a análise das modalidades da temporalidade a partir da ideia de perdão em Levinas e da importância dos rituais e dos sonhos na cultura Yanomami. Ambas as concepções de tempo transcendem a mera sucessão cronológica, propondo visões que enraízam a temporalidade na ética e na relação com o *outro*. Levinas vincula o perdão a uma interrupção da linearidade temporal, permitindo uma abertura ética para o futuro. Kopenawa, por sua vez, concebe o tempo como uma forma cíclica, relacional e profundamente conectada à natureza, aos espíritos (*xapiri*) e aos rituais. A experiência temporal dos Yanomami não é linear, mas se enraíza em ciclos naturais, espirituais e nos sonhos. O tempo é vivido como uma série de ciclos interconectados que refletem a relação dos Yanomami com a natureza e os espíritos.

Levinas e Kopenawa, por meio de suas críticas e propostas, nos desafiam a repensar a própria maneira de fazer filosofia. Ao deslocar o foco da ontologia para a ética e da individualidade para a interdependência, ambos nos convidam a uma reflexão mais profunda e inclusiva sobre a condição humana. Enquanto Levinas nos ensina que a filosofia deve começar com a responsabilidade pelo *outro*, Kopenawa nos lembra da importância de viver em harmonia com a natureza e com as diversas formas de vida que compartilham nosso mundo. Juntos, eles propõem uma filosofia que não se contenta em

contemplar o Ser, mas que se compromete ativamente com a justiça, a responsabilidade e a preservação da vida em todas as suas formas.

Assim, as trajetórias filosóficas e culturais de Levinas e Kopenawa, alinhadas com a análise crítica de Valentim, destacam a importância da interpelação ética da alteridade na constituição da subjetividade. Ao enfatizarem a centralidade do *outro* e a interdependência entre os seres, esses pensadores oferecem uma reconfiguração paradigmática que desafia as miopias do individualismo e do totalitarismo. Através de uma ética da responsabilidade e do reconhecimento da diversidade, propõem um caminho para uma filosofia que se engaja diretamente com os desafios contemporâneos de alienação, exploração e desconexão. Esta pesquisa, ao relacionar as contribuições desses pensadores, não apenas ilumina novas possibilidades de reflexão ética e existencial, mas também, aponta para um futuro em que a convivência humana possa ser guiada pela justiça, pela responsabilidade e pela harmonia entre todas as formas de vida.

Em suma, este trabalho mostra que a intersecção entre as filosofias de Levinas e Kopenawa pode enriquecer nosso entendimento da subjetividade e da ética. Ao destacar a importância da alteridade, da responsabilidade e da interdependência, esses pensadores nos oferecem uma visão renovada e urgente sobre como devemos nos relacionar com o outro e com o mundo. Esta tese, portanto, não é apenas uma contribuição acadêmica, mas um chamado à ação ética e à reflexão profunda sobre nossa existência coletiva e nosso futuro compartilhado que exige respeito a todas as minorias étnicas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est* (Amazonie brésilienne). Tese de doutorado. Paris: Université de Paris X, 1985.

ALBERT, Bruce; & Kopenawa, Davi. *Les Ancêtres animaux* In: Albert, Bruce & Chandès, H (Eds.) *Yanomami – l'esprit de la forêt*. Paris: Foundation Cartier/Actes Sud, 2003.

BARACAT, Antonio Abdalla. *O Infinito Segundo Giordano Bruno*. Belo Horizonte: UFMG, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

BORDIN, Luigi. *Judaísmo e filosofia em Emmanuel Levinas. À escuta de uma perene e antiga sabedoria*. Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, v. 25, n. 83, 1998.

CANDIOTO, César (org). *Ética, abordagens e perspectivas*. Curitiba: PUC-PR, 2011.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Jorge Zahar Editor, 1986.

\_\_\_\_\_. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out. 1996.

\_\_\_\_\_. *A Floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. Cadernos de Campo, São Paulo, v. 14/15, n. 14/15, 2006.

\_\_\_\_\_. *A propriedade do conceito*. Manuscrito, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Os termos da outra história*. In: RICARDO, C. A. (Org.). Povos indígenas no Brasil: 1996-2000. São Paulo: ISA, 2001, p. 35-40, 2001b.

\_\_\_\_\_. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

\_\_\_\_\_. *O nativo relativo*. Mana, 8(1): 113-148, 2002b.

\_\_\_\_\_. *A Floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. Cadernos de Campo, São Paulo, v. 14/15, n. 14/15, 2006.

CEREZER, Cristiano. *A Singular Substituição no Coração da Ética: A Significação Individuante da Responsabilidade em Emmanuel Lévinas*. Santa Maria: Thaumazein, Ano V, Número 10, . 2012.

\_\_\_\_\_. *Afetividade Não-Intencional e Intencionalidade Afetiva: Individuação e significação na relação ipseidade-alteridade*. Marília - Unesp: Kínesis, Vol. III, nº 06, 2011.

\_\_\_\_\_. *De Outro Modo Que Ser ou mais-além da essência: O argumento*. Santa Maria: Thaumazein, ano V, n. 10, 2012.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003[1962].

CIARAMELLI, Fabio. *Sobre a gênese do pensamento de Levinas: o eros entre literatura e filosofia*. Rev. É: ética e filosofia política, Número XXII – Volume I – junho de 2019 [eticaefilosofia.uff.br/emnuvens.com.br](http://eticaefilosofia.uff.br/emnuvens.com.br), 2019

COSTA, Márcio Luiz. *Lévinas, uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

FABRI, Marcelo. GRZIBOWSKI, Silvestre. *Introdução à fenomenologia do invisível. (O amor, o desejo, a vida)*. Curitiba: CRV, 2022.

FARIAS, André Brayner. *Infinito e Tempo: A Filosofia da ideia de Infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas*. Porto Alegre: Veritas, v. 51, n. 2, 2006.

GUERRERO, Olaya Fernández. *Levinas y la alteridad: Cinco planos*. Rioja: Brocar, n. 39, 2015.

GUIMARÃES, Rodrigo. *Os outros do outro: O espaço da alteridade no pensamento de Octávio Paz, Emmanuel Lévinas e Jean-Paul Sartre*. Marília: Unesp, fclar, v.51, n. 2, 2011.

GUIMARÃES, Sílvia. *Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser*. Tese de Doutorado. Brasília: UNB, 2005a.

HUTCHENS, Benjamin. *Compreender Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2007.

JUNIOR, Nilo Ribeiro. *Sabedoria da carne. Uma filosofia da sensibilidade ética em Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2019.

KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia da Letras, 2015.

KOPENAWA, Davi; Albert, Bruce. *O espírito da floresta*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

KELLY, José Antonio. *Relations within the health system among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela*. Tese de doutorado. Department of Social Anthropology. Cambridge: University of Cambridge (UK), 2003.

LEITE, Tainah. *Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami*. 184f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Rio de Janeiro/Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan, 1930; Paris: Vrin, 1963.

\_\_\_\_\_. *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. Totalidade e Infinito. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

\_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1987.

\_\_\_\_\_. *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982. Ética e Infinito. Diálogos com Philippe Nemo. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, (Le Livre de Poche) [1974], 1990.

\_\_\_\_\_. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972. Humanismo do outro homem. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1947; Da existência ao existente. Trad.: Paul Albert Simon & Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papyrus, 1999.

\_\_\_\_\_. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1949 (1994 — Réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux). Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. *Do Sagrado ao Santo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982 (1998). (2e éd. Revue et augmentée). De Deus que vem à ideia. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1968. Quatro leituras talmúdicas. Trad.: Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. *Entre nós*. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. Es fundamental la ontologia? Paris: Revue de métaphysique et de morale. n. 1, 2010.

\_\_\_\_\_. *De Outro Modo Que Ser ou para lá da essência*. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

\_\_\_\_\_. *La humanidad es bíblica*. Madrid: Ediciones Complutense, v. 36, n. 2, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, SD.

LIMA, Tânia Stolze. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. Mana, 1996.

LIZOT, Jacques. *Dicionário enciclopédico da língua Yanomami*. Porto Ayacucho: Vicariato Apostólico de Porto Ayacucho, 2004.

MACHADO, Rubens. 2015. *Verdade e justiça na obra Totalidade e Infinito de Emmanuel Lévinas*. Santa Maria: UFSM, Dissertação de Mestrado, 2015.

MENDONÇA, R.R.S. CARDOSO, F.S. *Alteridade, o outro e a apresentação da noção de subjetividade em Emmanuel Levinas*. Natal: UFRN, Holos, ano 34, v. 3, 2018.

MORI, Geraldo Luiz. *A trajetória do conceito de pessoa no Ocidente*. Bogotá: Theologica Xaveriana, Vol. 64, No. 177, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero e Editora UFRJ, 1987.

PACINI, Aloir. *Kaimen. O bem-viver Wapichana*. Revista Tellus. Campo Grande. ano 19, nº 38, jan./abr. 2019, p. 181-211 (DOI: 10.20435/tellus.v0i0.518), 2018.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas. A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

RIOS FLORES, P. F. *Afinidades electivas entre la mitología nazi y la ontología heideggeriana, según el joven Levinas*. Logos. Anales del Seminario de Metafísica 51, 327-347, 2018.

RUIZ, Castor Bartolomé. *A Justiça das Vítimas: Fundamento Ético e Perspectivas Hermenêuticas*. Porto Alegre: Veritas, v.52, n.2, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ética e Poder. A Sujeição Política, novo dilema ético*. Porto Alegre: Veritas, v.53, n.2, 2008.

\_\_\_\_\_. *Alteridade Humana e Potência do Não para a Violência, um diálogo com Emmanuel Levinas*. Belo Horizonte: Síntese, v.43, n.136, 2016.

\_\_\_\_\_. *Ética, abordagens e perspectivas*. Curitiba: PUCPR, 2011.

\_\_\_\_\_. *Emmanuel Levinas, Alteridade & alteridades. Questões da modernidade e a modernidade em questão*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2008.

SAYÃO, Sandro Cozza. *Levinas e o argumento do Infinito: um diálogo com Descartes*. Natal: UFRN, Princípios, v. 18, n. 30, 2011.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; CASTRO, Eduardo Viveiros de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Marco Zero, 1987. p. 11-30 [A construção da Pessoa nas sociedades indígenas. Boletim do Museu Nacional. Antropologia, n. 32, maio de 1979], 1987.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico, uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas de canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1992.

WATT, Ian. *Mitos do individualismo moderno: Fausto, Dom Quixote, Don Juan e Robinson Crusoe*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.