



A concretização inventiva de si a partir da perspectiva do outro: Notas a uma Antropofilosofia Decolonial em Viveiros de Castro

The inventive embodiment of oneself from the perspective of the other: Notes to a Decolonial Anthroposophy in Viveiros de Castro

Bethania Assy¹

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: bethania.assy@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2290-3457>.

Rafael Rolo²

² Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: rafaelrolo1986@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9060-7380>.

Artigo recebido em 2/11/2018 e aceito em 10/08/2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Resumo

Esse artigo reivindica a inscrição da antropologia americanista na obra de Viveiros de Castros no seio de uma *teoria-prática da descolonização permanente do pensamento*. O esquema conceptual à disposição no perspectivismo e multinaturalismo ameríndio, se levado à sério, muito mais do que simplesmente inverter ou reverter a *summa divisio* tradicional entre natureza e cultura, propõe a problematização das assimetrias constitutivas de cada ponto de vista particular. A experiência de pensamento viabilizada pela antropologia dos povos ameríndios permite não simplesmente repensar a relação entre humanos e não-humanos, ou entre natureza e cultura, mas, ao exigir um especial engajamento de todos que entram em contato com a problemática associada a esses dualismos, garante sustento e apoio para a crítica das fronteiras e obstáculos tradicionais erigidos pela imagem dogmática do pensamento filosófico. O presente artigo propõe um debate em duas partes com o perspectivismo ameríndio teorizado pelo antropólogo brasileiro. Em um primeiro momento, serão expostos os principais delineamentos dessa antropofilosofia, concebida como uma *rede de relações*. Na segunda parte, tentar-se-á apontar brevemente algumas implicações desse projeto para uma *ética performativa radical*, nas quais o humanismo ameríndio e o xamanismo cosmopolítico serão considerados. Se, diferentemente do pensamento europeu, a humanidade é assumida pelos ameríndios como elemento *dado* a todas as individualidades existentes, que humanidade é essa que, paradoxalmente, deve ser constantemente reafirmada *in actu* em sua relação com o corpo, sob pena de perecer diante da lógica da predação? Não há qualquer privilégio metafísico do *homo sapiens* no contexto da “ontologia amazônica da predação” (que, todavia, antes de ser uma *ontologia* é uma *pragmática radical*), pois, onde há intencionalidade por todo canto, o humano não pode estar inequivocamente seguro de sua condição.

Palavras-chave: Perspectivismo ameríndio; Multinaturalismo ameríndio; Descolonização do pensamento; Alteridade performática radial; Eduardo Viveiros de Castro; Antropofilosofia; Ontologia amazônica da predação.

Abstract

This article claims the inscription of Viveiros de Castros’ amerindian anthropology at the core of a practical-theory of a permanent decolonization of thinking. The conceptual scheme available in Amerindian perspectivism and multinaturalism, if taken seriously,



much more than simply reversing the traditional boundary between nature and culture, proposes to problematize the constitutive asymmetries of each particular point of view. The experience of thought made possible by the anthropology of the Amerindian peoples allows us not simply to rethink the relationship between humans and nonhumans. It rather provides sustenance and support for a criticism of traditional boundaries and obstacles erected by the dogmatic image of philosophical thought. This paper proposes a two-part debate with Amerindian perspectivism theorized by the Brazilian anthropologist. At first, the main outlines of this anthropophilosophy, conceived as a *network of relationships*, will be exposed. In the second part, we will try to briefly point out some implications of this project towards a *radical performative ethics*, in which the Amerindian humanism and the shamanic cosmopolitics will be taken into account. If, unlike European thought, humanity is taken by the Amerindians as an element given to all existing individualities, what humanity is it that, paradoxically, must be constantly reaffirmed in its relation to the body, under penalty of perishing in the face of predation' schema? There is no metaphysical privilege of *homo sapiens* in the context of the "Amazonian ontology of predation" (which, however, before being an *ontology* is a *radical pragmatics*), because where there is intentionality everywhere, the human cannot be unambiguously sure of *its* condition.

Keywords: Amerindian perspectivism; Amerindian multinaturalism; Decolonization of thought; Radical performance alterity; Eduardo Viveiros de Castro; Anthropophilosophy; Amazonian ontology of predation.



Introdução

O que *ainda* dizer do Homem? Seu *fim* já foi anunciado e não é de hoje. A crítica ao conceito de Homem é, talvez, tão antiga quanto o próprio conceito e, inobstante a ancestralidade da questão, a factualidade de seu fim se apresenta como um persistente (e resistente) embaraço para a filosofia ocidental. A questão a respeito do Homem (do humano, da humanidade, de sua cultura, enfim) parece ser tanto inevitável como intransponível. A dificuldade no trato do tema é tanto signo do peso metafísico que a tradição do pensamento ocidental lhe impõe, como da fissura (*fêlure, crack*) de todo seu edifício axiomático, apontando para outras dimensões de mundo.

A fenomenologia desse encontro com o absolutamente diferente é concretamente experimentada (e experienciada) a partir daquilo que a antropologia denomina de “choque cultural”¹, consequência de um trabalho de campo² responsável não somente pela invenção do alheio, mas também pela contrainvenção do que há de mais próprio àquele que passa pelo experimento/pela experiência³. Assim, se o problema do Homem no paradigma da filosofia ocidental parece se consubstanciar na constante crise face ao esgotamento da própria questão, talvez seja o momento de considerar outras vias de inquirição que levem em conta a experiência do “choque” e possibilitem a contrainvenção daquilo que está mais próximo⁴.

É preciso considerar, com as *Metafísicas Canibais* de Viveiros de Castro, a necessidade de um *Anti-Narciso*⁵. Isto é, é preciso repensar a relação entre o humano e

¹ “A cultura é tornada visível pelo choque cultural, pelo ato de submeter-se a situações que excedem a competência interpessoal ordinária e de objetificar a discrepância como uma entidade – ela é delineada por meio de uma concretização inventiva dessa entidade após a experiência inicial” (WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: UBU, 2017, p. 32)

² Nem todo “trabalho de campo” é voluntário e acadêmico. A respeito, conferir: “Com a expansão política e econômica da sociedade europeia no século XIX, muitos povos tribais do mundo todo se viram em uma situação de ‘trabalho de campo’, sem que tivessem alguma responsabilidade por isso. ‘Trabalho de campo’ talvez seja um eufemismo para aquilo que muitas vezes foi pouco mais que um choque cultural continuado, cumulativo (...)” (Idem, p. 63).

³ “É apenas mediante uma ‘invenção’ dessa ordem que o sentido abstrato de cultura (e de muitos outros conceitos) pode ser apreendido, e é apenas por meio do contraste experienciado que sua própria cultura se torna ‘visível’. No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por inventar a própria noção de cultura” (Ibidem, p. 29).

⁴ “(...) [N]a tentativa de se identificar com os que têm um modo de existência distinto do seu para compreendê-lo melhor, do interior, dividindo suas alegrias e tristezas e as razões que alegam para fazer o que fazem, você será necessariamente levado, por contraste, a questionar a evidência dos hábitos de vida de sua própria comunidade. Você se tornará um pouco diferente, e dependendo do tempo que passar longe de casa, poderá se tornar quase estrangeiro ao que era antes” (DESCOLA, Philippe. *Outras culturas, outras naturezas*. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 10).

⁵ “A questão axial d’O Anti-Narciso é epistemológica, ou seja, política. Se estamos todos mais ou menos de acordo para dizer que a antropologia, embora o colonialismo constitua um de seus a priori históricos, está



o não-humano de modo a permitir a (contra-)invenção de novos registros de possíveis, ao contrário da solução usual que passa pela constante reativação da mesma questão como mera função fática⁶. Nesse intuito, se a filosofia ocidental faz grande questão do conceito/problema da humanidade humana, Viveiros de Castro denuncia a condição dos índios amazônicos (em especial o caso dos *Araweté*) que problematizam, ao contrário, o conceito/problema dos *corpos* e suas respectivas *perspectivas*⁷.

Considerar o esgotamento do problema da humanidade humana a partir da assimetria (dos corpos) aberta pelo perspectivismo ameríndio não implica uma mera reabilitação do conceito/problema, reavivando as cores e a vivacidade de um paradigma cujo horizonte aponta para o esgotamento. Não se trata de um possível (ou desejável) retorno em direção a um ponto supostamente “mais original” ou a uma “tradição perdida”. O projeto à disposição no perspectivismo ameríndio, se levado à sério, não é conservador ou reacionário, mas simplesmente *selvagem*⁸. Muito mais do que simplesmente inverter ou reverter a *summa divisio* tradicional (i.e., “tradicional” aos olhos do ocidente⁹) entre natureza e cultura, o perspectivismo ameríndio sugerido por Viveiros de Castro propõe a problematização das assimetrias constitutivas de cada ponto de vista particular¹⁰. Relações diferenciais que não se deixam sedentarizar. Contra a lógica das Grandes Partilhas sedentárias, propõe-se a disseminação de uma lógica

hoje encerrando seu ciclo cármico, é preciso então aceitar que chegou a hora de radicalizar o processo de reconstrução da disciplina, levando-o a seu termo. A antropologia está pronta para assumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: CosacNaify, N-1, 2015, p. 20).

⁶ A função fática, no sentido de Jakobson e Malinowski, possui a finalidade de simplesmente (re)ativar o canal da comunicação. Sobre a função fática, conferir: “*Este pendor para o contato ou, na designação de Malinowski, para a função fática, pode ser evidenciada por uma troca profusa de fórmulas ritualizadas, por diálogos inteiros cujo único propósito é prolongar a comunicação*” (JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. 8.ed. São Paulo: Cultrix, 1975, p. 126).

⁷ Viveiros de Castro faz referência constante a determinada parábola de Lévi-Strauss sobre a conquista da América, contada em Raça e História. A parábola segue assim: “*Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l’Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d’enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s’employaient à immerger des blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était, ou non, sujet à la putréfaction*” (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. Paris: Denoël, 1987, p. 21).

⁸ O sentido de “selvagem” aplicado aqui é simplesmente aquele já avançado por Clastres, quem afirmou a respeito dos índios Guayaki: “*E esse pensamento selvagem, que quase cega por tanta luz, nos diz que o lugar de nascimento do Mal, da fonte da infelicidade, é o Um*” (CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 229). O projeto selvagem tratado neste momento é aquele que se apresenta simplesmente como fugidio à totalização por um Significante último.

⁹ A respeito, conferir o testemunho de Descola: “*Os achuar desconhecem essas distinções, que me pareciam tão evidentes, entre os humanos e os não-humanos, entre o que pertence à natureza e o que pertence à cultura. Em outras palavras, meu senso comum não tinha nada a ver com o deles. Quando observávamos as plantas e os animais, não víamos a mesma coisa*” (DESCOLA, P. *Outras... op. cit.*, p. 14).

¹⁰ “*O ponto de vista do dom sobre a mercadoria não é o mesmo que o ponto de vista da mercadoria sobre o dom. Implicação recíproca assimétrica*” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 132).



radicalmente diferenciante¹¹. O pensamento ameríndio não é simplesmente o contrário do europeu, mas o seu absolutamente outro, afinal, na análise das multiplicidades indiciadas nos dualismos, percebe-se que o “trajeto não é o mesmo nos dois sentidos”¹². Dizendo em outras palavras, o selvagem *não é* um anti-europeu. Aquilo que europeu enxerga no selvagem é incomensurável em face daquilo que o selvagem vê quando está diante de um europeu.

Como hipótese de trabalho, acredita-se que a experiência de pensamento viabilizada pela antropologia dos povos ameríndios permite não simplesmente repensar a relação entre humanos e não-humanos, ou entre natureza e cultura, mas, ao exigir um especial engajamento de todos que entram em contato com a problemática associada a esses dualismos¹³, garante sustento e apoio para a crítica das fronteiras e obstáculos tradicionais erigidos pela imagem dogmática do pensamento filosófico (i.e., a “nossa” filosofia, segundo Lévi-Strauss¹⁴).

Se o livro intitulado “*Metafísicas Canibais*” é uma resenha acabada de uma obra inacabada (e infinita), que *terá sido* denominada “*Anti-Narciso: Da antropologia como ciência menor*” e cujo objeto é a inscrição da antropologia americanista no seio de uma “teoria-prática da descolonização permanente do pensamento”¹⁵, este breve artigo corresponde a um comentário da enésima ordem que, *eo ipso*, propõe-se a jogar o jogo da leitura entre a obra *presente* (*Metafísicas Canibais*) e a *ausente* (*O Anti-Narciso*) e, tal

¹¹ “(...) [C]ontra as Grandes Partilhas, uma antropologia menor fará proliferar as pequenas multiplicidades – não o narcisismo das pequenas diferenças (...)” (Idem, p. 27/28).

¹² Cfr. o trecho completo, no original: “Une méditation du perspectivisme nietzschéen donne sa consistance positive à la disjonction: distance entre des points de vue, à la fois indécomposable et inégale à soi puisque le trajet n’est pas le même dans les deux sens (selon un exemple nietzschéen célèbre, le point de vue de la santé sur la maladie diffère du point de vue de la maladie sur la santé – LS, 202-204 ; ACE, 90-91)” (ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2005, p. 79).

¹³ “Fica claro do que se expôs que os devotos de ambos os conceitos, carga ou cultura, não conseguem apreender facilmente o outro conceito sem transformá-lo no seu próprio, as também fica claro que essa característica não é exclusiva dos seguidores do culto ou dos antropólogos, que todos os homens projetam, provocam e estendem suas ideias e analogias sobre um mundo de fenômenos intransigentes. É fundamental para uma definição do homem que ele continuamente invista suas ideias, buscando equivalentes externos que não apenas as articulem, mas também as transformem sutilmente no processo, até que esses significados adquiram vida própria e possuam seus autores. O homem é o xamã de seus significados” (WAGNER, R. *A invenção...* op. cit., p. 67).

¹⁴ “De ce courant d’idées, une impression d’en- semble se dégage : qu’on s’en réjouisse ou qu’on s’en inquiète, la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène anthropologique. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l’aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur” (LÉVI-STRAUSS, C. *Postface*. L’Homme, v. 154-155, abr/set, p. 720).

¹⁵ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas...* op. cit., p. 20.



como um fractal, abrir-se na abertura que nos lega o pensamento ameríndio. *Mise en abyme* antropofilosófica¹⁶.

O presente artigo propõe um debate em duas partes com o perspectivismo ameríndio teorizado pelo antropólogo brasileiro. Em um primeiro momento, serão expostos os principais delineamentos dessa antropofilosofia, concebida como uma *rede de relações*¹⁷. “Viveiros de Castro” interessará menos como nome próprio (eventual suporte de um argumento de autoridade qualquer), do que como *cluster* das diversas linhas de força que o atravessam e constituem o plano de suas Metafísicas Canibais.

Na segunda parte, tentar-se-á apontar brevemente quais as implicações éticas desse projeto de “descolonização contínua do pensamento” a partir da problematização das assimetrias dos corpos entre si. Se, diferentemente do pensamento europeu, a humanidade é assumida pelos ameríndios como elemento *dado* a todas as individualidades existentes¹⁸⁻¹⁹, que humanidade é essa que, paradoxalmente, deve ser constantemente reafirmada *in actu* em sua relação com o corpo²⁰, sob pena de perecer diante da lógica da predação? Não há qualquer privilégio metafísico do *homo sapiens* (do “homem humano”) no contexto da “ontologia amazônica da predação”²¹ (que, todavia, antes de ser uma *ontologia* é uma *pragmática radical*), pois, onde há

¹⁶ A *mise en abyme* pode ser considerada a imagem do pensamento tanto da desconstrução derridiana, como também da seriação “ordinal” e da pura repetição como conceito da mais absoluta diferença em Deleuze. A conexão específica entre esses dois modos de pensamento *en abyme* ainda merece uma problematização que aqui somente pode ser apontada. Independente se *Différance* e *Différence*, contudo, a imagem movente proporcionada pelo fractal corresponde perfeitamente à noção de um “estruturalismo sem estrutura” que Viveiros de Castro associa àquilo que ele denomina de “pós-estruturalismo”. A respeito da diferença entre pré- e pós-estruturalismo em Viveiros de Castro, conferir: *Idem*, pp. 233 e ss.

¹⁷ Inspirado em Bruno Latour, propõe-se pensar a antropofilosofia de Viveiros de Castro a partir de uma mudança topológica na imagem do pensamento. “Instead of thinking in terms of surfaces – two dimensions – or spheres – three dimensions – one is asked to think in terms of nodes that have as many dimensions as they have connections” (LATOURE, Bruno. *On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications*. Soziale Welt, v. 47, 1996. Disponível em: <http://www.cours.fse.ulaval.ca/edc-65804/latour-clarifications.pdf>, acessado em 10.01.19).

¹⁸ “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos (...). Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo e multinaturalismo na América Latina*. In: *Inconstâncias da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 355).

¹⁹ A respeito do tema, considerar ainda a análise de Roy Wagner que influenciou aquela de Viveiros de Castro: “(...) [O] argumento de A invenção da cultura se baseia na articulação entre dois domínios universalmente reconhecidos da experiência: o reino do inato, ou ‘dado’, daquilo que é inerente à natureza das coisas, e reino dos assuntos sobre os quais os seres humanos podem exercer controle ou assumir responsabilidade” (WAGNER, R. *A invenção...* p. 221).

²⁰ Final, como reconhece Viveiros de Castro, a “problemática ameríndia da distinção natureza/cultura, nesses termos, antes de ser dissolvida em nome de uma comum socialidade anímica humano-animal, deve ser relida à luz do perspectivismo somático” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo...* op. cit., p. 389).

²¹ *Idem*, p. 353.



intencionalidade por todo canto, o humano não pode estar inequivocamente seguro de sua condição.

I.

As *Metafísicas Canibais*, i.e., tanto o nome de uma resenha acabada de uma obra inacabada como o possível epíteto para a antropologia ameríndia, atendem a um movimento que as atravessa transversalmente na forma de um agenciamento entre três interlocutores que se relacionam em rede (i.e., *enredam-se*), quais sejam: (i) o autor do denominado “*Anti-Narciso*”, (ii) Deleuze e Guattari e (iii) Lévi-Strauss. Muito mais do que *pontos* dos quais partiriam determinadas *linhas* de coerência, esses nomes próprios são na verdade fruto das confluências e inflexões das múltiplas linhas de força que cortam o pensamento de Viveiros de Castro²². A confluência dessas linhas múltiplas, uma se envelopando na outra, desenha o *milieu* hiperbólico por onde o pensamento selvagem é capaz de proliferar²³.

Essa antropologia possui um objetivo duplo, qual seja, promover num único movimento a leitura cruzada entre antropologia e filosofia, informada tanto pelo pensamento amazônico como pelo “estruturalismo dissidente”²⁴ de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Com o desenvolvimento desses objetivos, percebe-se que o destino visado por esse movimento também é duplo na medida em que pretende “aproximar-se do ideal de uma antropologia enquanto exercício de descolonização permanente do pensamento e propor um outro modo de criação de conceitos que não o ‘filosófico’, no sentido histórico-acadêmico do termo”²⁵. Os deslocamentos mútuos entre (uma)

²² “Je n’aime pas la ligne qui est entre deux points, mais le point au croisement de plusieurs lignes. La ligne n’est jamais régulière, le point, c’est seulement l’inflexion de la ligne. Aussi bien, ce qui compte, ce ne sont pas les débuts ni les fins, mais le milieu. Les choses et les pensées poussent ou grandissent par le milieu, et c’est là qu’il faut s’installer, c’est toujours là que ça se plie” (DELEUZE, Gilles. *Sur Leibniz*. In: *Pourparlers, 1972-1990*. Paris: Minuit, 1990, p. 219).

²³ “Certo dia, formei o desígnio e esbocei o desenho de um livro que, de algum modo, prestasse uma homenagem a Gilles Deleuze e a Félix Guattari do ponto de vista de minha própria disciplina. Ele deveria se chamar *O Anti-Narciso: Da antropologia como ciência menor. Seu propósito seria caracterizar as tensões conceituais que atravessam e dinamizam a antropologia contemporânea*” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 19). Mais adiante o autor ainda destaca: “Ao definir as *Mitológicas* como o mito da mitologia e o conhecimento antropológico como uma transformação da práxis indígena, a antropologia lévi-straussiana projeta uma ‘filosofia do por vir’: *O Anti-Narciso*” (*Idem*, p. 260).

²⁴ *Ibidem*, p. 32.

²⁵ *Ibidem*, p. 32.



filosofia e (uma) antropologia, portanto, caracterizam o *Anti-Narciso* na sua crítica à *imagem do pensamento selvagem*²⁶.

O projeto duplo com duplo objetivo é ele-próprio desdobrado em outras duas experiências típicas do pensamento ameríndio, caracterizadoras de uma teoria cosmopolítica indígena²⁷, quais sejam: (i) o *perspectivismo* e (ii) o *multinaturalismo*. O multinaturalismo é perspectivista, na exata medida em que o perspectivismo é multinaturalista. Ambos os conceitos antropofilosóficos se entrelaçam e formam um quiasma na tarefa de tradução/transformação do pensamento selvagem e, em especial, do pensamento ameríndio que agencia a multiplicidade na cultura, ou ainda, a cultura enquanto multiplicidade, anunciando o surgimento de uma *outra* antropologia na exata medida que, com Viveiros de Castro (e sua rede de interlocutores), “[t]oda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio”²⁸.

O quiasma entre perspectivismo e multinaturalismo é sentido como uma espécie de curto-circuito entre duas pretensões aparentemente contraditórias, quais sejam: (a) o perspectivismo ameríndio pressupõe que cada ente vê a si próprio (e aos seus) como humanos, ao passo que todos os demais são considerados como não-humanos, seguindo uma lógica de correspondências no seio das relações de predação (ou seja, os jaguares seriam humanos entre os jaguares, mas espíritos-predadores para os queixadas e assim por diante seguindo a contiguidade das diferenças corporais); (b) o multinaturalismo se caracteriza pela afirmação da humanidade (ou da cultura) como característica universal de todos os entes inseridos no contexto da cosmopolítica de predação, o que daria suporte teórico à “doutrina das roupas animais”²⁹.

²⁶ A crítica da imagem do pensamento é uma das principais preocupações de Deleuze ao longo de sua obra, em atenção ao seu projeto de pensar a pura diferença desvinculada da noção de “mesmo”. A respeito, conferir: “*En ce sens, la pensée conceptuelle philosophique a pour présuppose implicite une Image de la pensée, préphilosophique et naturelle, emprunté à l’élément pur du sens commun. D’après cette image, la pensée est en affinité avec le vrai, possède formellement le vrai et vaut matériellement le vrai. Et c’est sur cette image que chacun sait, est censé savoir ce que signifie penser. Alors il importe peu que la philosophie commence par l’objet ou par le sujet, par l’être ou par l’étant, tant que la pensée reste soumise à cette image qui préjuge déjà de tout, et de la distribution de l’objet et du sujet, et de l’être et de l’étant*” (DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*. 12. ed. 2. tir. Paris: PUF, 2013, p. 172).

²⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 71.

²⁸ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 96.

²⁹ A noção de *roupa animal* implica um processo de diferenciação cujo termo inicial é o corpo humano, pois, como destaca Viveiros de Castro, a “forma humana é como um corpo dentro do corpo, o corpo nu primordial a ‘alma’ do corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo... op. cit.*, p. 389). A roupa é “menos forma que função” (*Idem*, p. 394), serve mais pelo que ela faz (ou permite fazer), do que pelo que esconde (ou permite esconder). Pela concepção ameríndia, Prometeu tanto não existe como seria um personagem absolutamente irrelevante, pois a técnica definitivamente não está do lado humano. Humano é o plano do ainda não diferenciado em animal.



Assim, a humanidade *performada* do perspectivismo e a humanidade *universal* do multinaturalismo se agenciam no *estruturalismo sem estrutura* da mitologia ameríndia. Essa antropologia *menor*, declaradamente inspirada na filosofia de Deleuze e Guattari, desenha uma cartografia de *movimentos aberrantes*³⁰ implicados no *perspectivismo multinaturalista* a partir das categorias-mestras de aliança e filiação. Como propõe “a questão é (...) a possibilidade de conversão das noções de aliança e de filiação, classicamente tomadas como as coordenadas da sociogênese humana tal como efetuada no elemento do parentesco, em modalidades de abertura para o extra-humano”³¹.

Viveiros de Castro, ao analisar o *corpus* da obra de Deleuze e Guattari, reconhece que o *Anti-Édipo* “está firmemente amarrado a uma concepção antropocêntrica da socialidade; seu problema continua a ser o problema da hominização, a ‘passagem’ da Natureza à Cultura”³² e que seus autores “parecem crer, por exemplo, que a aliança diz respeito ao parentesco, e que o parentesco diz respeito à sociedade. Por uma vez, eles se mostram excessivamente prudentes”³³. Para o antropólogo, o *Anti-Édipo* não chega a conduzir suas próprias premissas às últimas consequências. A radicalização que caracteriza o projeto guattaro-deleuzeano somente é atingida com *Mil Platôs*, a partir do deslocamento das atenções para o problema dos devires (“relação real, molecular e intensiva que opera em um registro outro que o da racionalidade ainda apenas morfológica do estruturalismo”³⁴). O *devir* é o outro nome das denominadas *multiplicidades intensivas* que operam a todo instante para além da metáfora ou metamorfose, não significando “imitar, aparecer, ser, corresponder”³⁵, fugindo, portanto, da lógica *mimética*, mas uma forma de “participação ‘antinatural’ (*contre-nature*) entre o homem e a natureza; ele é um movimento instantâneo de captura, simbiose, conexão transversal entre heterogêneos”³⁶.

Como desdobramento dessa ressignificação do tema da aliança, a passagem para algo além do estruturalismo é realizada por Viveiros de Castro em função de sua

³⁰ “Ce qui intéresse avant tout Deleuze, ce sont les mouvements aberrants. La philosophie de Deleuze se présente comme une philosophie des mouvements aberrants ou des mouvements « forcés ». Elle constitue la tentative la plus rigoureuse, la plus démesurée, la plus systématique aussi, de répertorier les mouvements aberrants qui traversent la matière, la vie, la pensée, la nature, l’histoire des sociétés” (LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris: Minuit, 2014, p. 09).

³¹ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas...* op. cit., p. 133.

³² *Idem*, p. 138.

³³ *Ibidem*, p. 139.

³⁴ *Ibidem*, p. 184.

³⁵ *Ibidem*, p. 185.

³⁶ *Ibidem*, p. 186.



experiência pessoal na análise operada sobre os hábitos e costumes dos índios Araweté, em especial em torno do canibalismo. O povo Araweté promove uma espécie de transfiguração da tradição Tupinambá, na medida em que todo canibalismo Araweté é *simbólico* e *póstumo*. A devoração das almas dos Araweté mortos é operada por divindades (*Mai*), como etapa no processo de transformação dos devorados em seres semelhantes aos devoradores. A relação diferencial entre Araweté e Tupinambá não está, simplesmente na dimensão simbólica, contudo, mas no que Viveiros de Castro denomina de “deslocamento pragmático”, ou seja, na específica “*torção ou translação de perspectivas* que afetava os valores e as funções de ‘sujeito’ e de ‘objeto’, de ‘meio’ e de ‘fim’, de ‘si’ e de ‘outrem’”³⁷. Nessa dinâmica, “o ‘eu’ se determina como ‘outro’ pelo ato mesmo de incorporar esse ‘outro’, que por sua vez se torna um ‘eu’, mas sempre *no* outro, *através* de outro (‘através’ no sentido solecístico de ‘por meio de’)”³⁸. O rito canibal não corresponde, sob essa óptica, a uma simples devoração do corpo físico, mas a uma dinâmica necessária de subjetivação e autodeterminação recíproca, pelo que o Eu se afirma desde o Outro. *Devorada*, é a alteridade “como ponto de vista sobre o Eu”³⁹.

Nessa dinâmica *diferenciada-diferenciante*, encontra-se a diferença entre a *antropologia multiculturalista europeia* (que busca descrever a experiência humana desde “o ponto de vista do nativo”) e a *antropologia multinaturalista nativa* (que promove a *autodescrição* desde “o ponto de vista do inimigo”). Como conclui Viveiros de Castro, “[a]través’ de seu inimigo, o matador araweté vê-se ou põe-se *como* inimigo, ‘enquanto’ inimigo. Ele se apreende como sujeito a partir do momento em que vê a si mesmo através do olhar de sua vítima, ou antes, em que ele pronuncia sua própria singularidade pela voz do outro. *Perspectivismo*”⁴⁰. Assim, destaca-se uma noção essencial às comunidades ameríndias, as quais ante a necessidade de a todo momento constituírem o Eu *como* Outro, não existem senão fora de si, pelo que “*sua imanência coincide com sua transcendência*”⁴¹.

Nesse contexto, interessante é a posição ocupada pelo *xamanismo*. Os xamãs, espécies de diplomatas diretos nessa cosmopolítica em que *a humanidade é universal* são seres capazes de atravessar as *fronteiras* entre o humano e o não-humano, assumindo as perspectivas específicas dos outros, na tarefa de autodeterminação *pelo*

³⁷ *Ibidem*, p. 159, destacado.

³⁸ *Ibidem*, p. 159.

³⁹ *Ibidem*, p. 160.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 161.

⁴¹ *Ibidem*, p. 162.



Outro. Essa cosmopolítica que permite aos xamãs deslizarem entre os registros intensivos da humanidade universal não corresponde a nenhum relativismo à *la* lógica europeia. Antes, trata-se de um *exercício das diferenças por elas mesmas*, na medida em que toda perspectiva é única e total e, portanto, trata-se de uma *multiplicidade irreduzível a uma totalidade superior*. Ao se afirmar a *humanidade* de todos os seres, não se está afirmando que todos têm um acesso *mínimo e imperfeito* à (ideia de) humanidade (como se da imanência, agora capturada por uma transcendência, fosse possível afirmar uma igualdade homogeneizante e totalitária). Ao contrário, parte-se da afirmação de que “[t]odo ponto de vista é total, e nenhum ponto de vista é equivalente a nenhum outro”⁴². O xamanismo é *transversal*, uma vez seu devir-outro não corresponder a uma mera assimilação do outro (como defenderia uma “hermenêutica romântica”), mas à afirmação *radical* do outro como alteridade irreduzível. Não se assimila nada, já que as perspectivas não são equivalentes. Como Viveiros de Castro sempre faz questão de lembrar, “o *Outro dos Outros é sempre outro*”⁴³.

A aliança que o xamã firma com os outros opera uma *contiguidade na fronteira*, por isso é sempre *transversal*. Trata-se de um *devir* que opera na pura exterioridade, em que as relações estabelecidas são sempre abertas à *determinação do Outro pelo Outro*. Esse modelo não é produtivo, mas *predatório*, em que o desejo opera não (somente) uma produção (como se pensava no Anti-Édipo), mas um roubo e um dom, uma relação mediada necessariamente pelo Outro, em que o Eu, para se afirmar, precisa devir-Outro. A cosmopolítica empreendida pelos xamãs -- espécies de preceptores do esquematismo cósmico --, é capaz de comunicar e administrar perspectivas cruzadas de forma a torná-las apreensíveis.

A afirmação da *experiência de pensamento* (experiência “de entrada no pensamento pela experiência real”⁴⁴) que constitui o *Anti-Narciso* permite que “a *ficção se tornasse antropologia*, mas uma antropologia que não é fictícia”⁴⁵. Para essa ficção, que toma as ideias indígenas como verdadeiros *conceitos* e permite a construção de uma *linguagem menor*⁴⁶ dentro da disciplina antropológica, interessa a projeção do

⁴² *Ibidem*, p. 180.

⁴³ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 217.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 217.

⁴⁶ “*Mineurs’ seront dites ces créations énonciatives – littéraires, mais aussi bien politiques, théoriques ou philosophiques – qui savent créer un nouveau langage dans une langue majeure ou dominante et, en minorant cette langue, forger ‘les moyens d’une autre conscience et d’une autre sensibilité’ concourant à*



mundo possível que essas ideias permitem construir, tanto por não haver mundo pronto e acabado a ser vislumbrado antes mesmo da divisão entre o visível e o invisível que constitui o horizonte do pensamento, como pela recusa à explicação transcendente do contexto. Em suma, o modelo indígena de pensamento, diferente do europeu, procura projetar algo de si mesmo desde o ponto de vista de um outro. Propõe-se a “*ocupação do ponto de vista do inimigo*”⁴⁷ como forma elementar de subjetivação a partir do constante devir-Outro do Eu, segundo a qual a “*interiorização do Outro é inseparável da exteriorização do Eu; o domesticar-se daquele é consubstancial ao ‘enselvajar-se’ deste*”⁴⁸.

Na forma das conclusões de Viveiros de Castro, os índios pensam que todo o vivente, tanto os humanos como os não-humanos, a despeito de suas diferenças corpóreas, pensam de forma *estruturalmente* igual, pelo que, a partir da premissa da homogeneidade da alma de todo vivente, podem ser produzidas diversas perspectivas diversas e divergentes⁴⁹. O problema antropológico, então, está na contínua tradução das diversas narrativas dos excluídos, não no sentido da descoberta de um significado velado, mas na *subversão* de sua língua maior, por meio da “*conversibilidade mútua entre antropologia e mitologia*”, ou no sentido de que o canibalismo é a antropologia indígena (em níveis diversos e não necessariamente simbólicos), de modo a *permitir “multiplicar nosso mundo, ‘povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões’*”, já que “*não podemos pensar como os índios; podemos no máximo pensar com eles*”⁵⁰.

Como consequência dessas concepções, Viveiros de Castro propõe reinscrever o pensamento de Lévi-Strauss no contexto dos alicerces ameríndios de pensamento. O pensamento lévi-straussiano é caracterizado como essencialmente dividido, ainda que essas divisões não constituam oposições ou antagonismos inconciliáveis. Primeiramente, no nível de sua personalidade teórica, o estruturalismo é sincronicamente dividido entre duas figuras que se implicam mutuamente, na *tensão* da qual decorrem, i.e. entre “*um herói cultural e um trickster, o personagem da mediação (mas que também é instaurador do discreto e da ordem) e o contrapersonagem da*

faire devenir révolutionnaires les minorités auxquelles elles sont connectées” (SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Deleuze et les “minorités”: quelles “politiques”?* Cités 2009/4 (nº40), pp. 42/43).

⁴⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Imanência... op. cit.*, p. 291.

⁴⁸ *Idem*, p. 290.

⁴⁹ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 219.

⁵⁰ *Idem*, p. 231, destacado.



*separação (mas que é ao mesmo tempo o mestre do cromatismo e da desordem)”⁵¹. Trata-se, a toda evidência, de uma superposição *intensiva* de dois estados do discurso estrutural de Lévi-Strauss. Em segundo plano, a obra de Lévi-Strauss pode ser dividida diacronicamente, em pré-estruturalista (*As estruturas elementares*) e pós-estruturalista (*Mitológicas*). O estruturalismo das *Mitológicas* é considerado como “um estruturalismo sem estrutura”⁵² (e, portanto, um “pós-estruturalismo”), em que a mitologia ameríndia é concebida como uma multiplicidade aberta, na qual “*todo mito é uma versão de um outro mito, todo outro mito abre para um terceiro e um quarto mitos, e os n-1 mitos da América indígena não exprimem uma origem nem apontam um destino: não tem referência*”⁵³.*

O mito devém pouco a pouco a própria *máquina de sentido* que (se) agencia na superfície do perspectivismo multinaturalista. A tarefa de tradução, que não constitui o mito, senão na medida em que o mito é tradução, implica uma espécie de abertura e fechamento da estrutura mítica pela qual se permite pensar a infinidade de narrativas míticas. Como destaca Viveiros de Castro, “*Todo ‘grupo’ de mitos termina por se revelar situado na intersecção de um número indeterminado de outros grupos (...). Os grupos devem se fechar (clore); mas o analista não pode se deixar encerrar (enfermer) dentro deles*”⁵⁴. O mito ameríndio, portanto, em certa medida impõe a fuga e a mediação a todo instante, não havendo fechamento, senão na medida da abertura, ou melhor, há sempre um *desequilíbrio* ou uma espécie de *assimetria de perspectivas* que impõem a *repetição* do movimento de fuga como necessidade interna⁵⁵.

A dinâmica de predação do Outro pelo Outro conflui para a imagem desse estruturalismo sem estrutura do mito. De Deleuze e Guattari a Lévi-Strauss, Viveiros de Castro enreda sua antropofilosofia de forma a permitir que a *mise en abyme*

⁵¹ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 234.

⁵² “*Existem inúmeras estruturas nos mitos ameríndios, mas não há uma estrutura do mito ameríndio – não há estruturas elementares da mitologia*” (*Idem*, p. 242)

⁵³ *Idem*, p. 243.

⁵⁴ *Idem*, pp. 247/248.

⁵⁵ É reconhecido o alerta de Viveiros de Castro no sentido de que as *Mitológicas* de Lévi-Strauss não corresponder (ou mesmo aderir) à imagem da “Obra Aberta” (atribuível a Umberto Eco). Contudo, para corroborar o ponto, destaque-se o seguinte trecho: “*Acontece, porém, que a multiplicação das demonstrações de fechamento produz a impressão aparentemente paradoxal de um número teoricamente indefinido, isto é, aberto, de estruturas fechadas. As estruturas se fecham, mas o número de estruturas, e de vias por onde fechá-las, é aberto – não há uma estrutura de estruturas, no sentido de um nível final de totalização estrutural, nem uma determinação a priori dos eixos semânticos (os códigos) mobilizados em estrutura*” (*Idem*, p. 247).



antropofilosófica assuma a seguinte palavra de ordem: “*Contra o mito do método, o método do mito*”⁵⁶.

II.

A humanidade araweté (*bide*)⁵⁷ e a humanidade ocidental (*άνθρωπος*) compõem dois polos do problema que ora é cercado e avaliado. Não se trata de afirmar uma contradição propriamente dita entre ambas⁵⁸, mas de se pensar a condição de *metaestabilidade* que possibilita a diferenciação e as defasagens entre cada qual⁵⁹. Afinal, entre o mundo ameríndio e o mundo ocidental não há um absoluto abismo intransponível, haja vista que o *encontro* (e o confronto) entre mundos diferentes não é somente possível como inevitável⁶⁰. Entre esses diferentes mundos há uma série de

⁵⁶ *Idem* p. 259.

⁵⁷ “A palavra *bide*, que traduzi por ‘humanidade’, significa também ‘nós’, ‘a gente’, e ‘os Araweté’. Não se trata, note-se de um etnônimo, equivalente a ‘Araweté’ (palavra inventada pelos brancos) ou de uma autodesignação substantiva e distintiva. *Bide* é sintática e semanticamente equivalente a *ñane*, pronome da primeira pessoa do plural inclusivo (por oposição a *ure*, primeira pessoa do plural exclusivo). *Bide* é uma marca de posição enunciativa, ou seja, trata-se efetivamente de um pronome que marca a posição do sujeito, não de um nome próprio. Como várias outras sociedades amazônicas, os Araweté não objetivam o coletivo a que pertencem por meio de substantivos de tipo etnônimo, reservando-se para os outros, isto é, precisamente, para os inimigos (*awin*)” (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A imanência do inimigo*. In: *Inconstâncias da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 271).

⁵⁸ A fenomenologia da “contradição” merece ser criticada e talvez deva ser superada em algum momento. Afinal, não se exclui a possibilidade de outros “polos”, outras “fases”, portanto, que assumem entre si relações muito mais produtivas e interessantes que aquelas de simples “oposição”. Não seria absurdo imaginar uma estrutura multipolar ou multifásica, sendo que cada polo/fase compõe uma série de tensões produtivas, tanto internas como externas, com todos os demais polos/fases existentes. Assim, para além dos modelos ameríndio e europeu, seria o caso de se pensar no modelo totêmicos, modelo nômade, no modelo africano (magrebino, subsaariano etc.), enfim. Essas considerações possuem alguma relevância, acredita-se, para a compreensão e crítica das epistemologias “decoloniais” e/ou “pós-coloniais”.

⁵⁹ A inspiração para essa análise é trazida da análise de Simondon e seu emprego aqui é puramente “tateante”: “*L'apparition de la distinction entre figure et fond provient bien d'un état de tension, d'incompatibilité du système par rapport à lui-même, de ce que l'on pourrait nommer la sursaturation du système ; mais la structuration n'est pas la découverte du plus bas niveau d'équilibre : l'équilibre stable, dans lequel tout potentiel serait actualisé, correspondrait à la mort de toute possibilité de transformation ultérieure ; or, les systèmes vivants, ceux qui précisément manifestent la plus grande spontanéité d'organisation, sont des systèmes d'équilibre métastable ; la découverte d'une structure est bien une résolution au moins provisoire des incompatibilités, mais elle n'est pas la destruction des potentiels ; le système continue à vivre et à évoluer ; il n'est pas dégradé par l'apparition de la structure ; il reste tendu et capable de se modifier*” (SIMONDON, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 2012, p. 226/227).

⁶⁰ Não se desconhece o alerta de Viveiros de Castro acerca da impossibilidade, a partir do *nosso* ponto de vista, da perspectiva ocidental e da perspectiva ameríndia. A respeito, conferir: VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo...* *op. cit.*, p. 398). Destaca-se, tão-somente, como o próprio autor deixa claro, que o fato dessa impossibilidade é também uma consequência perspectiva. No sentido proposto acima, importa reconhecer que se as sociedades ditas “primitivas” são propriamente sociedades *contra o Estado*, ou ainda sociedades que processam uma *conjunção-antecipação da forma-Estado*, tal condição se deve justamente pela existência de uma relação diferencial que, de acordo com uma teoria marginalista aplicada à política,



instabilidades e inconsistências que permitem a ambos manterem-se vivos, garantindo a perpetuação do problema da tradução (e contaminação) de um sistema-mundo para o outro e, conseqüentemente, do equívoco⁶¹.

Roy Wagner, de certa forma, propõe exatamente isso com sua análise a respeito da distribuição do inato (ou do dado) e do contingente (ou do âmbito de agência), ou melhor, nos termos que serão empregados a seguir, entre *fundo* e *figura*, em uma determinada cultura. Problematizar o conceito de humanidade à luz dessas experiências convida a pensar a respeito da proliferação das diferenças em meio aos planos desenhados pelas diferentes conformações entre *fundo* (o inato) e *figura* (o contingente). Afinal, se os ocidentais pensam a humanidade (e *eo ipso* sua cultura) como *figura*, ou melhor, como o âmbito extensivo do atual-diferenciado sobre um fundo natural, no qual a categoria da *espécie* humana está necessariamente inserida com todos os demais não-humanos, os ameríndios pensam a humanidade como o fundo intensivo virtual-diferenciante sobre o qual as diferentes (e *diferintes*) figuras corpóreas tomarão parte na (cosmo)política da predação, motivo pelo qual a participação na *espécie* não está nunca terminantemente garantida⁶². Para os ameríndios, “a referência comum a todos os seres da natureza não é o homem como espécie, mas a humanidade como condição”⁶³. Viveiros de Castro esclarece: “Para nós, a espécie humana e a condição humana coincidem necessariamente em extensão, mas a primeira tem primazia ontológica; por isso, recusar a condição humana a outrem termina, cedo ou

transforma o limite em limiar (*seuil*). A respeito, conferir: SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Politique et État chez Deleuze et Guattari: Essai sur le matérialisme histórico-machinique*. Paris: PUF, 2013, p. 51.

⁶¹ “A antropologia, então, vive de equívocos. Mas, como observou Roy Wagner (...) sobre suas relações iniciais com os Daribi da Nova Guiné: ‘O equívoco deles a meu respeito não era o mesmo que meu equívoco acerca deles’ (...) – talvez a melhor definição antropológica de cultura já proposta. O ponto crucial aqui não é o fato empírico das incompreensões, mas o ‘fato transcendental’ de que elas não eram as mesmas. A questão, pois, não é a de saber quem está enganado, e muito menos ainda quem está enganando quem. (...) O equívoco determina as premissas, mais que é determinado por elas. Por conseguinte, ele não pertence ao mundo da contradição dialética, pois sua síntese é disjuntiva e infinita: toma-lo como objeto determina um outro equívoco a montante, e assim por diante” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 92/93).

⁶² Contrariamente àquilo que sugere Oscar-Guardiola Rivera e Drucilla Cornell em recentes textos a respeito do pensamento de Viveiros de Castro, não há “grau zero perspectivista”. O perspectivismo não pode ser acusado de permanecer “fora de critério”, já que ele interioriza a própria relação (ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: Uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 84). Todo “grau-zero” não pode corresponder senão a uma interpretação das práticas ameríndias a partir da perspectiva do ocidental. Se assim é, para que a interpretação europeia se mantenha *produtiva* (e interessante), essa *invenção* da cultura alheia (como diria Roy Wagner) deve assumir sua participação no equívoco das traduções. A respeito, cfr.: RIVERA, Oscar-Guardiola. *On a Shaman’s Couch: Why only amerindians can save the modern soul*. Disponível em: <http://kindlemag.in/shamans-couch-indians-save-modern-soul/>, acessado em 26.12.18, e CORNELL, Drucilla. *Mythologizing History. Jaguar Humans, or How to Creolize Heidegger through Amerindian Cosmo-politics*, texto gentilmente cedido pela autora e ainda não publicado.

⁶³ Viveiros de Castro cita DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L’Homme, 1986, p. 120.



tarde, em uma recusa de sua co-especificidade. No caso indígena, é a condição que tem primazia sobre a espécie, e a segunda é atribuída a todo ser que se postula compartilhar da primeira”⁶⁴.

No contexto em que o humano está em todo canto, que tudo é intencionalidade e que os processos de subjetivação não têm fim, a humanidade é outra coisa totalmente diferente. Essa parece ser a lição principal do perspectivismo e multinaturalismo ameríndio. No contexto das *Metafísicas Canibais*, a distinção entre humanos e não-humanos não se faz nunca de uma vez por todas (i.e., nunca se sedimenta de forma absoluta). Em um mundo onde “*tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente*”⁶⁵. Há uma proliferação das diferenças que não se deixa capturar pela lógica do transcendente. Tanto no seio da experiência de mundo araweté, como na relação equívoca que se estabelece no encontro entre o pensamento ocidental e o pensamento selvagem, podem ser verificados diferentes concepções do humano.

Verifica-se uma proliferação de orientações sobre o humano, a partir da leitura das práticas araweté. Afinal, e esta é a tese principal a ser defendida neste momento, o conceito antropofilosófico desenvolvido por Viveiros de Castro para pensar o humano araweté (*bidë*) possuiria ao menos três dimensões a merecer destaque, quais sejam: (i) humano enquanto *plano universal* (espécie de *tabula rasa*) a partir do qual os entes cósmicos participam da (onto-)lógica da predação⁶⁶; (ii) humano enquanto *linha trópica* de diferenciação intensiva que se estabelece a partir do encontro com a perspectiva do inimigo⁶⁷; e (iii) o humano como *ponto tópico* que reclama constante (re-)afirmação por meio da enunciação da própria perspectiva como dominante⁶⁸.

⁶⁴ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo...* op. cit. p. 382.

⁶⁵ *Idem*, p. 377.

⁶⁶ “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os não-humanos são ex-humanos, e não os humanos os ex-não-humanos. Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecendo, ‘no fundo’, animais –, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros existentes cósmicos continuam a sê-lo, mesmo que de uma maneira não evidente para nós” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas...* op. cit., p. 60).

⁶⁷ “Ao escolher como princípio de movimento a incorporação de atributos do inimigo, o socius ameríndio é levado a se ‘definir’ – determinar – segundo esses mesmos atributos. (...) Enfim, eis o essencial da ‘metafísica da predação’ de que falava Lévi-Strauss: a sociedade primitiva como uma sociedade sem interior, que não é senão fora de si. Sua imanência coincide com sua transcendência” (*Idem*, p. 162).

⁶⁸ “Veja-se o que os Achuar estudados por Taylor recomendam, como método de proteção ao se encontrar um iwianch, um fantasma ou espírito, na floresta. Deve-se dizer ao iwianch: ‘Eu também sou uma pessoa!...’. Ou seja, deve-se afirmar o próprio ponto de vista; quando o humano diz que também é uma pessoa, o que ele está dizendo é que ele é o eu, não o outro: a verdadeira pessoa aqui sou eu” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo...* op. cit., p. 397).



O plano, tropos e topos (ou o plano, a linha e o ponto) – A imagem do pensamento selvagem pressupõe uma topologia e uma topografia totalmente diferentes daquelas da imagem do pensamento ocidental⁶⁹. Pensar as diferenças radicais entre essas cartografias é uma tarefa antropofilosófica.

De certa forma, as três dimensões do *conceito ameríndio de humano* apontam para uma estrutura hiperbólica (não-euclidiana) perante a qual cada uma *envelopa* as demais, sem nunca uma totalizar ou englobar totalmente a outra, não havendo necessidade ou pertinência na perquirição sobre qual estrutura seria mais “fundamental” em relação às demais (não há uma “estrutura de estruturas”, diria Viveiros de Castro⁷⁰). A passagem para uma determinada dimensão não é propriamente uma solução para a problemática apresentada em outra, na medida em que qualquer passagem só é possível levando em conta a necessária *procrastinação do problema como modo de vida*⁷¹.

Perspectivismo e multinaturalismo ameríndio, ao assumirem a condição *universal* (e *eo ipso* problemática⁷²) do humano, imprimem uma lógica do movimento que conjura a sedentarização, lançando-se contra os humanismos consumados ou finalizados (i.e., incapazes de devires) na medida em que propõem um “humanismo interminável”⁷³, perante o qual nunca se pode estar certo de qual é a perspectiva

⁶⁹ “Nesse sentido, a assimilação predatória de propriedades da vítima, no caso amazônico, deve ser compreendida não tanto nos termos de uma física das substâncias como nos de uma geometria das relações, isto é, enquanto movimento de apreensão perspectiva, onde as transformações resultantes da agressão guerreira incidem sobre posições determinadas como pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Imanência... op. cit.*, p. 291).

⁷⁰ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 247.

⁷¹ “(...) [O]s selvagens nos mostram é o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes, é a recusa da unificação, é o trabalho de conjuração do Um, do Estado. A história dos povos que têm uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado” (CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado. In: A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify 2013, p. 231). Seria interessante demonstrar com mais vagar como essa procrastinação do problema como modo de vida se relaciona intimamente com a recusa à unificação por parte das sociedades “primitivas”, tal como denunciado por Pierre Clastres. Afinal, “[a] aliança intensiva amazônica é uma aliança contra o Estado (...homenagem a Pierre Clastres)” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 206).

⁷² “Seule l’Idée, seul le problème est universel. Ce n’est pas la solution qui prête son universalité au problème, mais le problème qui prête son universalité à la solution. Il n’est jamais suffisant de résoudre un problème à l’aide d’une série de cas simples jouant le rôle d’éléments analytiques; encore faut-il déterminer les conditions dans lesquelles le problème acquiert le maximum de compréhension et d’extension, capable de communiquer aux cas de solution la continuité idéelle qui lui est propre. (...) Résoudre, c’est toujours engendrer les discontinuités sur fond d’une continuité fonctionnant comme Idée” (DELEUZE, G. *Différence... op. cit.*, p. 211).

⁷³ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 27/28



dominante⁷⁴. Esse outro humanismo é experimentado/experenciado a partir de uma pragmática que radicaliza a própria concepção de mundo ao interiorizar a relação no conceito. É disso que Viveiros de Castro trata ao discutir a característica “pronominal” das expressões indígenas que são geralmente traduzidas pelo ocidental por “humano”⁷⁵.

Embora Viveiros de Castro não indique a fonte, a teoria linguística de Jakobson, com base nas análises do dinamarquês Otto Jespersen, identifica o gênero de fenômenos semelhantes a partir do nome de *shifters*⁷⁶. E aqui talvez seja interessante uma breve explicação do fenômeno. Um *shifter* corresponde a uma específica conformação da relação entre *mensagem* e *código* (conteúdo e expressão), as quais podem tanto ser *utilizadas*, como simplesmente *referidas* (i.e., instrumentalizadas para outros usos). A depender do caso, portanto, entre (i) mensagem utilizada, (ii) mensagem referida, (iii) código utilizado e (iv) código referido é possível estabelecer relações de circularidade (M/M ou C/C) ou de sobreposição (M/C ou C/M) que redundam em quatro relações fundamentais, quais sejam: (i) Mensagem utilizada/Mensagem referida (discurso indireto), (ii) Código utilizado/Código referido (nome próprio), (iii) Mensagem utilizada/código referido (discurso autônomo, típico de circunlóquios, sinônimos e traduções) e (iv) Código utilizado/Mensagem referida (*shifters*). Um *shifter*, portanto, caracteriza-se pelo fato de seu código não poder ser definido sem referência à mensagem, ou melhor, os *shifters* correspondem a uma categoria verbal a meio

⁷⁴ “As aparências enganam porque nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo... op. cit.*, p. 397).

⁷⁵ “A primeira coisa a considerar é que as palavras indígenas que se costumam traduzir por ‘ser humano’, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo ‘de verdade’, ‘realmente’, ‘genuínos’, funcionam, pragmática quando não sintaticamente, menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afinamento semântico do nome comum ao próprio (tomando ‘gente’ para nome da tribo), essas palavras fazem o oposto, indo do substantivo ao perspectivismo (usando ‘gente’ como a expressão pronominal ‘a gente’). Por isso as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade de escopo característica dos pronomes, marcando contrastiva e contextualmente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como etnônimo parece ser, na maioria dos casos, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é, tampouco, por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito (ver Urban 1996: 32-44). Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do ‘eles’, não à categoria do ‘nós’. Isso é consistente, aliás, com uma difundida evitação da autorreferência no plano da onomástica pessoal: os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; nomear é externalizar, separar (d) o sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo... op. cit.*, p. 371/372).

⁷⁶ A respeito, cfr.: JAKOBSON, Roman. *Shifters, verbal categories and Russian verb*. In: *Selected Writings II: Word and Language*. The Hague: Mouton & Co., 1971, pp. 130 e ss.



caminho entre o índice e o símbolo e, por isso, são denominados de “*indexical symbols*”⁷⁷.

O que importa destacar é que, para Jakobson, o *pronome* é apenas uma espécie do gênero de categorias verbais denominadas de *shifters*⁷⁸. Jakobson entende que a unidade elementar da comunicação seria a do *evento narrado*⁷⁹, a partir da qual diversas outras combinações são possíveis. Os *shifters*, portanto, corresponderiam a uma aquisição linguística tardia⁸⁰.

Esses pontos são essenciais para se conceber a diferença entre a cosmopolítica ameríndia e a metafísica ocidental. *Primeiramente*, como Viveiros de Castro parece sugerir, o perspectivismo e o multinaturalismo ameríndio são caracterizados, primordialmente, pelo fato de a estrutura pronominal que os determina não corresponder a uma mera aquisição tardia e inessencial da fala, como apontado por Jakobson, mas à estrutura axial da enunciação. Para o ameríndio, o enunciado (*procès de l'énoncé*) não possui nunca um valor absoluto, capaz de ser desvinculado do evento de enunciação (*procès de l'énonciation*)⁸¹.

Com outras palavras, a *performance* assume posição de destaque. O *estruturalismo sem estrutura* do mito, sugerido por Viveiros de Castro, aponta para uma abertura última do pensamento precisamente para o evento de enunciação⁸². É nesse sentido, embora por uma via totalmente diferente, que Viveiros de Castro pode afirmar

⁷⁷ “Their semiotic nature was discussed by Burks in his study on Peirces’ classification of signs into symbols, indices, and icons. According to Peirce, a symbol (e.g. the English word red) is associated with the represented object by a conventional rule, while an index (e.g. the act of pointing) is in existential relation with the object it represents. Shifters combine both functions and belong therefore to the class of INDEXICAL SYMBOLS” (JAKOBSON, R. *Shifters... op. cit.*, p. 131/132).

⁷⁸ Apesar dessa constatação necessária, o restante do ensaio emprega o nome “estrutura pronominal” ou “marcador pronominal” ao invés de “*shifter*”. Trata-se de um uso assumidamente metonímico.

⁷⁹ “Any verb is concerned with a narrated event” (JAKOBSON, R. *Shifters... op. cit.*, p. 133).

⁸⁰ “The indexical symbols, and in particular the personal pronouns, which the Humboldtian tradition conceives as the most elementary and primitive stratum of language, are, on the contrary, a complex category where code and message overlap. Therefore pronouns belong to the late acquisitions in child language and to the early losses in aphasia” (JAKOBSON, R. *Shifters... op. cit.*, p. 132).

⁸¹ “Both designators and connectors may characterize the narrated event (*procès de l'énoncé*) and/or its participants either without or with reference to the speech event (*procès de l'énonciation*) (.../Es) or its participants (.../Ps). Categories implying such a reference are to be termed shifters; those without such a reference are non-shifters” (JAKOBSON, R. *Shifters... op. cit.*, p. 134).

⁸² “A mitologia ameríndia, enfim, é uma multiplicidade aberta, uma multiplicidade n-1, ou diríamos melhor a “M-1”, em homenagem ao mito de referência, M₁, o mito bororo que, como logo se constatava em O cru e o cozido, era apenas uma versão invertida e enfraquecida dos mitos jê que o seguiam (M₇-M₁₂). O mito ‘de referência’ é um mito qualquer, um mito ‘sem referências’ – como todo mito. Pois todo mito é a versão de um outro mito, todo outro mito abre para um terceiro e um quarto mitos, e os n-1 mitos da América indígena não exprimem uma origem nem apontam um destino: não têm referência. Discurso sobre as origens, o mito é precisamente o que se furta a uma origem” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 243).



que “[t]odo ‘grupo’ de mitos termina por se revelar situado na intersecção de um número indeterminado de outros grupos; e dentro de cada grupo, cada ‘mito’ é igualmente uma interconexão; e dentro de cada mito...”⁸³. O mito, nome coletivo para a multiplicidade da rede mítica, corresponde a uma *mise en abyme* antropofilosófica. Esse estruturalismo sem estrutura predefinida é possível pois o marcador pronominal corresponde a uma categoria fundamental do pensamento ameríndio, garantindo a proliferação de séries míticas.

Em segundo plano, a afirmação da posição determinante da estrutura pronominal para o araweté não é nunca a posição do “eu”, como no caso do ocidental, mas aquela do “tu”. A predação da perspectiva do Outro, como se disse acima, é capaz de produzir outros Outros. A noção de humano ameríndio (*bidë*) e de cultura que lhe é correspondente é tributária desse processo de *seriação performativa* que nunca pode se desdobrar fora das redes pragmáticas da (onto-)lógica da predação. A afirmação da humanidade é inserida sempre na referência ao evento da predação.

O evento predatório corresponde de fato a uma espécie de captura e, na medida em que todos são humanos e em última medida todas as relações são sociais⁸⁴, de uma espécie de canibalismo. Trata-se de um “[c]ontexto anormal no qual o sujeito é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é o *tu* de uma perspectiva não humana, a *Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito*, implicando a objetivação do eu humano como um *tu* para este Outro”⁸⁵. As posições do “eu” (cultura) e do “ele” (natureza) são mediadas pela possibilidade constante do “tu” (Sobrenatureza) que para se tornar eficaz deve ser capaz de *capturar*. Como alerta Viveiros de Castro, aquele que “responde a um *tu* dito por um não humano aceita a condição de ser sua ‘segunda pessoa’, e ao assumir, por sua vez, a posição de *eu* já o fará como um não humano”⁸⁶⁻⁸⁷. A defesa da própria condição humana, perante a

⁸³ *Idem*, p. 247.

⁸⁴ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Imanência... op. cit.*, p. 286.

⁸⁵ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo... op. cit.*, p. 396/397.

⁸⁶ *Idem*, p. 397.

⁸⁷ A exortação do predador poderia ser aproximada daquela proferida pelo policial althusseriano (“*hé, vous, là-bas!*”). Em cada caso há uma captura que se processa. Em cada caso, uma morte. A diferença entre uma e outra, contudo, é essencial no ponto em que o encontro na floresta com o predador permanece sendo um evento que se processa à *margem* da tribo, ao passo que o encontro com o agente de Estado corresponde a nada mais que um mecanismo normalizado (ordem do controle) de normalização (controle da ordem) no seio das dinâmicas burguesas, o que poderia ser chamado, inspirado em Bourdieu, de a “ordem do controle da ordem”. O Estado depende da subjetivação predatória para garantir sua existência, produzindo mortovivos e quase-suicídios a todo instante, ao passo que, no contexto da comunidade ameríndia, o evento de predação permanece como uma possibilidade marginal (agenciando o duplo de um “limite/limiar”), ou uma espécie de apocalipse pagão (CLASTRES, P. *Sociedade... op. cit.*, p. 230).



ameaça de um predador, está na (re)afirmação (mais que simbólica) da própria humanidade, pelo que é preciso constantemente “afirmar o próprio ponto de vista; quando o humano diz que também é uma pessoa, o que ele está dizendo é que é o *eu*, não o outro: a verdadeira pessoa aqui sou eu”⁸⁸. O que importa, em cada caso, é a enunciação, não o enunciado. Tudo é subjetivado a partir do que ameaça o enunciante e, não raras vezes, toma seu lugar (i.e., o sujeito vivo-enunciante se torna o sujeito do morto-enunciado). É exatamente a partir dessa experiência que deve ser compreendida a crítica a todo humanismo acabado, seguro-de-si e estagnado, conforme a proposta de descolonização permanente do pensamento.

Ora, em resumo dos últimos parágrafos, foram identificadas duas diferenças essenciais entre o multiculturalismo ocidental e o multinaturalismo ameríndio. Primeiramente, diferentemente do ocidental, o ameríndio tem na estrutura *pronominal* não uma aquisição tardia e inessencial da fala, mas uma estrutura transcendental, determinando a condição de possibilidade de seu próprio ser. Em segundo plano, a perspectiva determinante para a individuação do marcador pronominal não é aquela do “eu”, mas a do “tu”, por meio da canibalização do “ponto de vista do inimigo”⁸⁹.

A predação da perspectiva do inimigo (o “tu”) é, para o perspectivismo ameríndio, constitutiva de qualquer subjetividade própria (o “eu”). É no contexto desse encontro (i.e., no contexto da caça e da guerra), que o próprio corpo coletivo da tribo se constitui na sua contraposição com os demais. O “*socius* se constitui precisamente na interface com seu exterior, ou, em outras palavras, que ele se põe como essencialmente determinado pela exterioridade”⁹⁰. Essa *ocupação do ponto de vista do inimigo*⁹¹ é responsável pela assimilação das narrativas míticas responsáveis pela constituição do *socius* ameríndio, sempre em contraponto com uma dada exterioridade.⁹²

O mito selvagem não é estático e ancestral, mas dinâmico e performático. Viveiros de Castro afirma que o mito ameríndio é *sem-referência*, mas talvez fosse mais elucidativo dizer que o mito não possui referência *abstrata*. O mito problematiza a própria referência que somente pode ser afirmada no ato de sua enunciação (como na estrutura pronominal). A problemática referência do mito constitui a sua

⁸⁸ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo...* op. cit., p. 397.

⁸⁹ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Imanência...* op. cit., p. 282 e ss.

⁹⁰ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo...* op. cit., p. 290/291.

⁹¹ *Idem*, p. 291.

⁹² Conclui Viveiros de Castro: o “*canibalismo como imagem do pensamento, o inimigo como personagem conceitual: resta todo um capítulo da Geofilosofia deleuzo-guattariana a escrever*”. Esse capítulo a ser escrito (ou que *terá sido* escrito) é o *Anti-Narciso*. VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas...* op. cit., p. 225.



*universalidade*⁹³. Trata-se de uma referência *virtual* cujo destino é sua *crystalização* por meio da prática perspectivista. Fala-se de *crystalização* como uma *complicação* do binômio virtual-intensivo/atual-extensivo. *O mito corresponde a um agenciamento específico no qual o atual e o virtual não correspondem simplesmente a dois estados diferentes de uma sequência diacrônica, mas às fases sincrônicas de uma estrutura responsável por um contínuo deslocamento de perspectivas*⁹⁴. A repetição como conceito da diferença pura, responsável pela contínua (des)territorialização de corpos.

Toda essa discussão implica profundas consequências para o desenvolvimento de uma teoria ética das interações entre humanos e não-humanos, entre natureza e cultura, as quais merecem ser devidamente levadas em consideração. Afirmar que a humanidade não está nunca assegurada ou que, a despeito da existência de um plano englobante (verdadeira *tabula rasa*) em que “tudo é humano”, no qual todos têm acesso ao mesmo fundo de cultura e perante o qual, em razão dessa mesma universalidade, não há garantia alguma que impeça um ente de simplesmente passar para o lado dos algozes, é determinante para a lógica de predação da cosmopolítica ameríndia.

Ao contrário da humanidade ocidental, fincada na certeza de uma disjunção exclusiva, segundo a lógica do gênero e espécie, a qual todavia não consegue senão pensar a diferença a partir do mesmo, a humanidade ameríndia pensa a diferença radical no sentido da pura repetição dos processos de seriação assimétrica, internalizando a relação nos termos e permitindo pensar em múltiplos devires prosopomórficos, para além (ou aquém) da castração típica da subjetivação ocidental. Se o pensamento selvagem parte do princípio “*tu não és mais que os outros*”⁹⁵, como adiantou Pierre Clastres, e se a definição do que são “*os outros*” deve ser

⁹³ Cfr.: DELEUZE, G. *Différence... op. cit.*, p. 211. Não se pode esquecer que Deleuze diferencia entre o abstrato e o universal (problemático). A respeito, conferir: “*Les Idées par elles-mêmes sont problématiques, problématisantes – et Kant, malgré certains textes où il assimile les termes, s’efforce de montrer la différence entre « problématique » d’une part, et d’autre part « hypothétique », « fictif », « général » ou « abstrait »*” (*Idem*, p. 218).

⁹⁴ “*L’image virtuelle absorbe toute actualité du personnage, en même temps que le personnage actuel n’est plus qu’une virtualité. Cet échange perpétuel du virtuel et de l’actuel définit un cristal. C’est sur le plan d’immanence qu’apparaissent les cristaux. L’actuel et le virtuel coexistent, et entrent dans un étroit circuit qui nous ramène constamment de l’un à l’autre. Ce n’est plus une singularisation, mais une individuation comme processus, l’actuel et son virtuel. Ce n’est plus une actualisation mais une cristallisation. La pure virtualité n’a plus à s’actualiser puisqu’elle est strictement corrélatrice de l’actuel avec lequel elle forme le plus petit circuit. Il n’y a plus inassignabilité de l’actuel et du virtuel, mais indiscernabilité entre les deux termes qui s’échangent*” (DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *L’actuel et le virtuel. In: Dialogues*. Paris: Flammarion, 2008, p. 184.

⁹⁵ CLASTRES, P. *A sociedade... op. cit.*, p. 220.



consequentemente ampliada no sentido da proposta multinaturalista de Viveiros de Castro, o homem-humano ameríndio não possui qualquer estatuto especial garantido na escala hierárquica e metafísica em comparação aos outros seres, ao contrário do que acredita o homem ocidental⁹⁶, mas é apenas um nódulo na rede de relações de predação que se estabelece sempre *in actu*. Em outros termos, enquanto o homem europeu tem a tarefa existencial de “*tornar-se o que se é*” atendendo à exortação délfica milenar, o homem ameríndio corre sempre o risco de já ter passado para o lado do *não-mais-humano*⁹⁷. Em suma, a humanidade ameríndia não prescinde do ato de enunciação a partir da perspectiva do inimigo, responsável pela contínua reafirmação de sua condição humana. Uma das consequências éticas dessa humanidade ameríndia, longe de firmar um relativismo vitalista, é justamente a ideia de que a reafirmação da minha condição humana depende da afirmação contígua da perspectiva do inimigo, ou seja, da alteridade radical.

Como antropologia *selvagem*, na veia aberta por Pierre Clastres, as *Metafísicas Canibais* se expressam como contínua conjuração da metafísica do *unum* (ou do *proprium*)⁹⁸ e, consequentemente, como convite à proliferação das diferenças e da disseminação das concepções de humano⁹⁹. Aponta-se para uma *ética performativa radical* capaz de desconstruir (e aqui importa considerar em que medida a desconstrução seria necessariamente um construtivismo) os binômios estanques da

⁹⁶ Toma-se em conta, a título de mero exemplo, o “Discurso sobre a dignidade humana”, de Pico della Mirandola, um dos textos seminais do humanismo europeu (cfr. MIRANDOLA, Pico della. *Discurso sobre a dignidade humana*. Ed. bilíngue. 6. ed. Lisboa: Edições 70, 2011). No sentido da crítica ora proposta, basta simplesmente fazer alusão à análise de Agamben a respeito: “*La tesi centrale dell’orazione è, infatti, che l’uomo, essendo stato plasmato quando i modelli della creazione erano tutti esauriti (...), non può avere né archetipo né luogo proprio (...) né rango specifico (...). Anzi, poiché la creazione è avvenuta senza un modello definito (...), egli non ha propriamente nemmeno una faccia (...) e deve modellarla a suo arbitrio in forma bestiale o divina (...). In quanto non ha né essenza né vocazione specifica, Homo è costitutivamente non-umano, può ricevere tutte le nature e tutte le facce (...). La scoperta umanistica del l’uomo è la scoperta del suo mancare a se stesso, della sua irrimediabile assenza di dignitas*” (AGAMBEN, Giorgio. *L’aperto: L’uomo e l’animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010, p. 35/36).

⁹⁷ “*É importante observar que esses corpos ameríndios não são pensados sob o modo do fato, mas do feito. (...) 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*” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo...* op. cit., p. 390).

⁹⁸ Segundo Clastres: “*(...) [E]sse pensamento selvagem, que quase cega por tanta luz, nos diz que o lugar de nascimento do Mal, da fonte da infelicidade, é o Um*” (CLASTRES, P. *A sociedade...* op. cit., p. 229). Mais adiante, o autor ainda questiona: “*Em que condições é possível pensar o Um? É preciso que, de algum modo, sua presença, odiada ou desejada, seja visível. É por isso que acreditamos poder revelar, sob a equação metafísica que iguala o Mal ao Um, uma outra equação mais secreta, e de ordem política, que diz que o Um é o Estado. O profetismo tupi-guarani é a tentativa heroica de uma sociedade primitiva para abolir a infelicidade na recusa radical do Um como essência universal do Estado*” (*Idem*, p. 229/230).

⁹⁹ “*Se a filosofia real abunda em selvagens imaginários, a geofilosofia visada pela antropologia faz uma filosofia imaginária com selvagens reais. ‘Imaginary gardens with real toads in them’ (Marianne Moore): jardins imaginários com sapos de verdade*” (VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas...* op. cit., p. 224).



lógica ocidental: humano e não-humano, natureza e cultura, dentro e fora, fundo e figura, enfim. Mais do que uma posição simetricamente oposta em comparação a do ocidental (o que determinadas leituras antropológicas não se cansam de evidenciar, talvez rápido demais), o pensamento ameríndio aponta em direção a uma assimetria entre sociedades ocidentais e sociedades ditas “primitivas” (ou *contra* o Estado)¹⁰⁰. Reprisando a exortação pregnante de Viveiros de Castro, para quem “o *Outro dos Outros é sempre outro*”¹⁰¹. Essa assimetria está inserida em dois diferentes regimes de espacialização do problema em conformidade a diferentes topologias e topografias.

Se para o pensamento ocidental, o humano é a figura daquele que se desloca no espaço já delimitado e formatado em fronteiras, para o pensamento ameríndio o humano é o pano de fundo sempre capaz de subverter qualquer fronteira estabelecida em favor da instauração de uma cosmopolítica entre todos os viventes. Se para o ocidental, o humano é aquele cuja propriedade é não possuir especificamente um *proprium*, podendo assumir tanto as características de um animal, como as de um anjo, a depender de uma específica disposição do espírito, para o ameríndio, o humano é o *anti-proprium*, sempre preparado para a transgressão de fronteiras e a assunção da perspectiva de um terceiro, evitando-se justamente a constituição de qualquer perspectiva privilegiada, transcendental ou redundante. Se para o ocidental o solipsismo é o principal receio epistêmico, para o ameríndio o principal receio vital seria a desintegração do corpo canibalizado.

Contra a violência epistêmica do pensamento ocidental, que, a partir da lógica dos aparelhos de captura, cria tanto a *Cultura* como o *Homem* que se tornam objetos dessa mesma captura¹⁰², o pensamento ameríndio propõe uma *contra-violência* (o que não é o mesmo que uma *não-violência*) sempre preocupada em conjurar-antecipar essa captura a partir de seu discurso “só-sujeito”¹⁰³. Enfim, contra a violência epistêmica do Estado, contra a captura da cultura hegemônica, contra os modelos de subjetivação do homem ocidental, o pensamento ameríndio apresenta um *estruturalismo sem estrutura* para seu humanismo interminável.

¹⁰⁰ Ver nota 71, *supra*.

¹⁰¹ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 93.

¹⁰² “*Finalement, il n’y a pas du tout de mystère : le mécanisme de capture fait déjà partie de la constitution de l’ensemble sur lequel la capture s’effectue*” (DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mille... op. cit.*, p. 557)

¹⁰³ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo... op. cit.*, p. 355.



Considerações Finais

Retorne-se à questão: o que ainda dizer do homem? Seu fim (*eskhaton*) já foi anunciado. Inobstante, e esta foi uma premissa importante deste trabalho, não basta anunciar o esgotamento. É preciso ressignificar a narrativa escatológica para sensibilizar o pensamento às humanidades intermináveis anunciadas pelo pensamento ameríndio.

Como dito, o perspectivismo e o multinaturalismo ameríndio agenciam o conceito de humano não a partir da lógica da falta (i.e., como mera negatividade), mas conforme a ontologia da predação, em cuja “*dialética só há Mestres*”¹⁰⁴. Tal (onto-)lógica selvagem, fincada na perspectiva do inimigo, cuja humanidade é referencial compartilhado por todos os partícipes de sua cosmopolítica, é capaz de enfrentar a captura/estagnação do pensamento que se resolve na reafirmação de binômios por demais conhecidos, tais como: humanos/não-humanos, natureza/cultura, dentro/fora, figura/fundo, enfim. Em face das capturas ocidentais, o pensamento ameríndio permite vislumbrar um modelo de disseminação dos conceitos de humano.

Essa disseminação não corresponde a uma experiência homogeneizante. Muito pelo contrário. É caso de pensar a disseminação das multiplicidades, mas também, e talvez principalmente, das assimetrias e desequilíbrios. Considerar o “humanismo universal” ameríndio sob a justa luz, implica evitar toda e qualquer afirmação apressada e simplória no sentido de que todos os entes envolvidos na cosmopolítica indígena seriam equivalentes em dignidade, tal como procede, por exemplo, uma ingênua crítica da relação entre homem e animal a partir de determinado paradigma jurídico contemporâneo. Ao contrário, a lógica da predação, em toda sua imanência, associa intrinsecamente direito e poder (segundo o que o direito de cada qual se estende até onde vai sua potência), na medida em que cada perspectiva luta para se perpetuar na cadeia de predação¹⁰⁵. O humanismo universal implicado no xamanismo transversal ameríndio é fruto de uma “*geometria das relações*”¹⁰⁶ entre os viventes, marcada por “*um desequilíbrio perpétuo*”¹⁰⁷.

¹⁰⁴ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Imanências... op. cit.*, p. 291.

¹⁰⁵ As implicações entre o pensamento ameríndio e a filosofia spinozana e nietzschiana será o objeto de estudo próprio e futuro, fugindo do escopo e dos limites deste artigo. Neste momento, importa apenas apontar para a questão, sem contudo adensar conceitualmente as dimensões do problema.

¹⁰⁶ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Imanências... op. cit.*, p. 291.

¹⁰⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 180.



Afirmar que as diferentes perspectivas sobre o humano (e *eo ipso* as diferentes conformações da humanidade) não se equivalem implica sugerir uma abertura *radical* às alteridades. *Radical* em dois sentidos mínimos, pode-se dizer. Primeiramente, pois na dialética “*só-Mestres*”, nenhuma espécie em particular pensa encontrar-se no vértice absoluto da cadeia de predação, ou mesmo personificar a posição de absoluta precariedade. O xamanismo transversal araweté corresponde a um “*dispositivo de intercâmbio entre os vivos e os Mai*”¹⁰⁸, num contexto de pensamento “pronominal” perante o qual, cada conformação da humanidade (i.e., a humanidade-queixada, a humanidade-jaguar, a humanidade-humana, enfim) compartilha uma série de referentes entre si, de modo que cada uma encontra-se tensionada no seio da relação de predação. Se o homem-humano é um espírito para o queixada, o jaguar pode se encontrar em posição de enxergar o homem-humano como só mais uma presa. A ocupação com a alteridade, portanto, surge na medida em que a relação entre vivos e *Mai* não é nunca estabelecida num único sentido. Há sempre o risco de assumir uma posição que já não é mais a “sua” posição humana. Neste sentido, a cadeia de predação não implica na mera lógica da “lei do mais forte”, ao contrário, aponta para uma *relacionalidade* ética de tensa deferência à alteridade radical do outro, na medida em que a cadeia de predação nunca personaliza uma posição absoluta e segura.

Em segundo lugar, pois ao compartilhar determinados referentes, os vivos proliferam diferentes expressões da humanidade. Por isso, trata-se de uma humanidade interminável, afinal, o “*outro dos outros é também Outro*”¹⁰⁹. Perceba-se, porém, que o “Outro” de Viveiros de Castro não é nem o marcador da falta, nem o marcador da transcendência, mas um agente de disseminação. A metafísica da predação ameríndia é responsável por uma antropologia que vive de equívocos (os quais devem ser entendidos não como “falha subjetiva”, mas como “dispositivo de objetivação”¹¹⁰). Ser determinado pelo ponto de vista do inimigo exige que cada perspectiva prolifere *diferentes narrativas de mundos diferentes* (trata-se da “*circulação infinita de perspectivas*”, as quais se abrem umas às outras, como fractais), sob a condição de cada ponto de vista assumir, a todo instante, o perigo absoluto de já não mais corresponder à perspectiva dominante da relação de predação.

¹⁰⁸ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Imanência... op. cit.*, p. 269.

¹⁰⁹ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 260.

¹¹⁰ *Idem*, p. 93.



Essa *disseminação de disseminação* evoca uma condição profundamente ética, a qual assumiria uma conformação efetivamente prosopomórfica (e não propriamente antropomórfica que tome o homem-humano como ideal de forma), perante a qual a expressão se constitui como elemento indispensável. O xamanismo ameríndio corresponde a uma arte ético-política singular, “[p]ois a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente”¹¹¹. Saber personificar é necessário justamente porque é necessário personificar para saber¹¹². Viveiros de Castro sintetiza: “se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado”¹¹³. A impessoalidade interpretativa, ou ausência da capacidade de determinar sua relação social (e política) com aquele que conhece, não tem relevância ontológica.

Não se trata nem de um animismo voluntarista, nem de um relativismo, mas de um *relacionismo*¹¹⁴. Não sugere animismo voluntarista, no sentido de que os animais se assemelham aos homens-humanos, tidos como paradigmas existenciais. O perspectivismo assume que animais e humanos são *diferentes* de si mesmos, numa diferença intensiva. Também não supõe a multiplicidade de representações subjetivas sobre a mesma natureza externa total e indiferente às representações, como no modelo relativista. Toda perspectiva é *total*. O que muda de ente para ente é o próprio mundo que cada qual vê. Trata-se de uma perspectiva total e não de uma simples representação parcelar da realidade.

A diferença entre os pontos de vista está no corpo, ou seja, a capacidade perspectivista em Viveiros de Castro é uma potência do corpo. Corporeidade é entendida não como diferença fisiológica, mas sim como as capacidades e afecções que singularizam cada espécie de corpo na constituição de seus hábitos. Esse “maneirismo corporal” expõem uma diferença que só pode ser apreendida em termos de intensidades “(...) para outrem, uma vez que, para si mesmo, cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano): os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal. Não vemos, em condições normais, os animais como

¹¹¹ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo...* op. cit., p. 359.

¹¹² *Idem*, p. 360/361.

¹¹³ *Ibidem*, p. 360.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 382.



*gente, e reciprocamente, porque nossos corpos respectivos (e perspectivos) são diferentes*¹¹⁵.

Essa ontologia ameríndia levada a sério por Viveiros de Castro acenaria para uma *ética performativa radical*. Na medida em que estabelece uma *respectividade dos corpos*, permitiria levar a cabo a tarefa de finalizar o humano e, ao mesmo tempo ressignificar a narrativa do esgotamento, ao inserir o problema da *performance* no *loop* constante da repetição enquanto processo absoluto de diferenciação (eterno retorno da diferença). Não haveria de se falar em utopias ou distopias, mas na radicalização da (onto-)lógica do equívoco, capaz de superar as amarras epistêmicas para conferir a possibilidade de simplesmente transbordar para além das formas (e fôrmas) estabelecidas dos horizontes transcendentais.

Uma *ética performativa radical*, também, na medida em que essa *respectividade dos corpos* assinala, retomando a inspiração em Roy Wagner, para uma *concretização inventiva de si a partir da perspectiva do outro*, tanto do ponto de vista do sujeito quanto da vida social. Havíamos ressaltado três imbricadas dimensões de pensar o humano araweté na antropofilosofia a partir de Viveiros de Castro. Um humano enquanto plano universal no qual todos os entes participam da humanidade, não como uma constante autônoma, mas como variável de uma função, em que todos são mestres, e nunca se pode estar certo de qual é a perspectiva dominante. Um humano que elege como princípio de movimento a inclusão de atributos do inimigo, implica um *socius* ameríndio no qual o que o sujeito assimila do outro são os signos da alteridade do próprio inimigo.¹¹⁶ Um humano que reivindica constantemente a afirmação enunciativa de sua perspectiva como pessoa. Em todas as três dimensões se expressa um humanismo comutador, no qual, segundo Viveiros de Castro, o “eu” e o “outro” intra-humanos se comutam. Esse mesmo humanismo perspectivista, segundo o qual as diferentes subjetividades que povoam o universo são dotadas de pontos de vista radicalmente distintos se comutam, está pressuposto também no contexto do xamanismo. Nesse último, certos humanos possuem a capacidade de cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva humana das subjetividades não-humanas. Uma espécie de campo cosmopolita na qual a comutação/condução entre o “eu” e o “outro” se dá de

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 380/381.

¹¹⁶ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Imanência... op. cit.*, p. 290.



forma interespecífica.¹¹⁷ Como afirma Viveiros de Castro, “*não há lugar para um ‘nós’ senão o já determinado pela alteridade*”¹¹⁸

Uma continuidade possível da presente investigação partiria para a apreciação e aprofundamento da discussão a respeito dos *modos de ser* da antropofilosofia de Viveiros de Castro. Trata-se de alçar o “*quomodo?*” à condição de palavra de ordem.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *L’aperto: L’uomo e l’animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.

CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

CORNELL, Drucilla. *Mythologizing History. Jaguar Humans, or How to Creolize Heidegger through Amerindian Cosmo-politics*. Texto gentilmente cedido pela autora e ainda não publicado.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *L’actuel et le virtuel. In: Dialogues*. Paris: Flammarion, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*. 12. ed. 2. tir. Paris: PUF, 2013.

_____. *Dois Regimes de Loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Logique du sens*. Paris: PUF, 1969.

_____. *Sur Leibniz. In: Pourparlers, 1972-1990*. Paris: Minuit, 1990.

DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L’Homme, 1986, p. 120.

_____. *Outras culturas, outras naturezas*. São Paulo: Editora 34, 2016.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. 8.ed. São Paulo: Cultrix, 1975.

¹¹⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Xamanismo e sacrifício. In: Inconstâncias... op. cit.*, p. 468. Como ressalta Viveiros de Castro, não apenas nós humanos, em sentido estrito, dispomos de xamãs.

¹¹⁸ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas... op. cit.*, p. 260



_____. *Shifters, verbal categories and Russian verb. In: Selected Writings II: Word and Language.* The Hague: Mouton & Co., 1971.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants.* Paris: Minuit, 2014.

LATOUR, Bruno. *On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications.* Soziale Welt, v. 47, 1996. Disponível em: <http://www.cours.fse.ulaval.ca/edc-65804/latour-clarifications.pdf>, acessado em 10.01.19

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Postface.* L'Homme, v. 154-155, abr/set.

_____. *Race et histoire.* Paris: Denoël, 1987.

MIRANDOLA, Pico dela. *Discurso sobre a dignidade humana.* Ed. bilíngue. 6. ed. Lisboa: Edições 70, 2011

RIVERA, Oscar-Guardiola. *On a Shaman's Couch: Why only amerindians can save the modern soul.* Disponível em: <http://kindlemag.in/shamans-couch-indians-save-modern-soul/>, acessado em 26.12.18.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze: L'empirisme transcendantal.* Paris: PUF, 2009.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Deleuze et les "minorités": quelles "politiques"?* Cités 2009/4 (nº40).

_____. *Politique et État chez Deleuze et Guattari: Essai sur le matérialisme histórico-machinique.* Paris: PUF, 2013.

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques.* Paris: Aubier, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Inconstâncias da alma selvagem.* São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *Metafísicas Canibais.* São Paulo: CosacNaify, N-1, 2015.



WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: UBU, 2017.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: Uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2005.

Sobre os autores

Bethania Assy

Professora de Filosofia do Direito dos programas de mestrado e doutorado da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestrado e PhD em Filosofia pela New School for Social Research – NY, USA. Orientanda da filósofa Agnes Heller. Pós-doutorado em Direito pela Birkbeck Law School - Universidade de Londres (2012-2013). Coordenadora Adjunta da Cátedra Unesco Violence, Government and Governance. Pesquisadora visitante em: Universidade de Bremen (2001); Universidade de Frankfurt (2003); Universidade de Oldenburg (2001, 2006, 2007); no Instituto Max Planck de História da Ciência - Berlin (2005); Universidade Livre de Berlin (2009). Professora Visitante na Universidade de Nanterre – Paris X (2018, 2015, 2013). Publicou *Ética, Responsabilidade e Juízo* em Hannah Arendt, (em inglês- Editora Peter Lang, português-Editora Perspectiva e italiano-Editora Mimesis); publicou com José Ricardo Cunha: *Teoria do Direito e o sujeito da injustiça social* (português); editou *Direitos Humanos: Justiça, Verdade e Memória* (português) e atualmente está trabalhando no próximo livro, em coautoria com Allan Hillani: *The Subject of Injustice: political action, law and empowerment* (inglês, editora Routledge). E-mail: bethania.assy@gmail.com

Rafael Rolo

Bacharel em Direito, graduado pela Universidade Federal do Pará – UFPA (2003-2009), Mestre em Direito Processual pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (2013-2015) e Doutorando em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RIO (2016-presente data), com sanduiche na University of London – Birkbeck (primeiro semestre de 2018). Procurador do Estado do Pará (2010-presente data). Já lecionou diversas disciplinas do Direito em cursos específicos e seminários, tais como o Direito Constitucional, o Direito Financeiro e o Direito Processual. Recentemente aprovado para o cargo de professor substituto da Universidade Federal do Pará – UFPA para as disciplinas de História do Pensamento Jurídico, Teoria do Direito, Ética Jurídica e Hermenêutica e Teoria da Argumentação. Possui interesses em Filosofia, Filosofia Política, Filosofia do Direito, Teoria do Estado e Direito Constitucional. E-mail: rafaelrolo1986@hotmail.com

Os autores contribuíram igualmente para a redação do artigo.

