



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UNB)
Instituto de Ciências Humanas (ICH)
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil)

GABRIEL ARAÚJO PACHECO

Há um ritmo esquivo na floresta?
A economia da abundância e as alteridades amazônicas

Brasília-DF

2025

GABRIEL ARAÚJO PACHECO

Há um ritmo esquivo na floresta?

A economia da abundância e as alteridades amazônicas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Hilan N. Bensusan

Co-orientador: Emmanuel Biset (Universidad Nacional de Córdoba)

Brasília-DF

2025

Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan

Orientador

Prof. Dr. Emmanuel Biset (Universidad Nacional de Córdoba)

Co-orientador

Prof. Dr. Marco Antônio Valentim (UFPR)

Examinador

Prof. Dr. Moysés da Fontoura Pinto Neto (UFSC)

Examinador

Ao meu pai, José Maria Alves Pacheco,

In memoriam

E aos povos indígenas,

Por sua luta, resistência e grandeza

AGRADECIMENTOS

À minha família, que está (em sua grande maioria) no Tocantins, que sempre foram presença e consolo (ainda que de longe).

Ao PPGFil, por ser o lugar que me possibilitou chegar aqui, e aos professores Hilan Bensusan, Emmanuel Biset (Universidad Nacional de Córdoba) e Marco Antônio Valentim (Universidade Federal do Paraná) pelo apoio no caminho e no exame de qualificação.

Aos meus amigos de UnB, dos quais destaco: Joaquim, Fábio, Gabriela, Cibelle, Hugo, Hander e Diego, que foram e são importantes nesse meu processo.

Aos meus amigos de trabalho que, dividindo comigo todos os dias a correria de conciliar trabalho e pesquisa, sempre deixaram tudo mais leve (Daniel, Bira, Jô, Peterson, Diego, Jaime, Eduardo, e tantos outros)

E às outras pessoas que, de perto e de longe, sabem de meu carinho e apreço e de minha alegria em poder contar com a companhia e amizade.

“Sozinho, o Ocidente é sem saída”

(VALENTIM, 2018, p. 114)

RESUMO

A presente dissertação versa sobre a temática das alteridades ameríndias, partindo de uma crítica ao Sujeito Moderno e ao Capital, categorias e conceitos importantes e centrais na constituição da filosofia moderna e do pensamento em geral. O texto inicia-se com um prelúdio alusivo às alteridades das quais se deseja aproximar na escrita do trabalho. O primeiro capítulo trata de uma aproximação a esses dois conceitos, a partir de Descartes e desde a análise feita por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *O anti-Édipo*, obra basilar neste trabalho, na qual é tratada a questão do capital e do Estado. No segundo capítulo, após explanação a respeito da filosofia moderna e crítica a tais conceitos, empreende-se uma descrição e aproximação às filosofias ameríndias, dos povos da floresta, sendo tratadas as temáticas a partir do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro e Marco Antônio Valentim em sua consonância e diálogo com o pensamento do xamã yanomami Davi Kopenawa. Por fim, no último capítulo, é tratado o tema das consequências práticas dos paradigmas modernos, dando um enfoque à crise climática e à catástrofe, a partir do pensamento de Valentim e Kopenawa, e traçando uma possibilidade de pensamento alternativo e aberto, contra a hegemonia do pensamento filosófico da modernidade europeia, a partir da possível compreensão e ideia de que há um ritmo esquizo na floresta, ideia desenvolvida a partir do diálogo entre as alteridades ameríndias e as ideias de *O anti-Édipo*.

Palavras-chave: Sujeito, Capital, Alteridades ameríndias, desaceleração, esquizo.

ABSTRACT

This dissertation deals with the theme of Amerindian alterities, starting from a critique of the Modern Subject and Capital, important and central categories and concepts in the constitution of modern philosophy and thought in general. The text begins with a prelude alluding to the alterities that we want to approach when writing this work. The first chapter deals with an approach to these two concepts, starting with Descartes and also from the analysis made by Gilles Deleuze and Félix Guattari in *The anti-Oedipus*, a basic work, which deals with the issue of capital and the State. In the second chapter, after an explanation of modern philosophy and a critique of these concepts, a description and approach to Amerindian philosophies, of the peoples of the forest, is undertaken. The themes are dealt with from the point of view of Eduardo Viveiros de Castro and Marco Antônio Valentim, in their consonance and dialog with the thought of the Yanomami shaman Davi Kopenawa. Finally, the last chapter deals with the practical consequences of modern paradigms, focusing on the climate crisis and catastrophe, based on the thinking of Valentim and Kopenawa, and outlining the possibility of alternative and open thinking, against the hegemony of the philosophical thinking of European modernity, based on the possible understanding and idea that there is a schizoid rhythm in the forest, an idea developed from the dialogue between Amerindian alterities and the ideas of *The Anti-Oedipus*.

Keywords: Subject, Capital, Amerindian alterities, deceleration, schizo.

SUMÁRIO

Para iniciar (...) -----	11
Prelúdio: Um ensaio de alteridades -----	13
Introdução -----	20
 Capítulo 1: Uma ontologia dos povos de fora da floresta: Sujeito e Capital -----	23
1.1. Sujeito -----	24
1.1.1. Sujeito e Descartes -----	25
1.2. Para sair do Sujeito -----	27
1.2.1. Sair do Sujeito e fazer-se Rizomas -----	29
1.3. Capital -----	31
1.3.1 <i>O anti-Édipo</i> : uma das análises do capitalismo -----	32
1.3.2 Aproximação a <i>O anti-Édipo</i> -----	34
1.3.3 Alguns conceitos e ideias -----	35
1.3.4 Os traços de Um Estado... -----	39
1.3.5 Estado e Capital -----	40
1.4. A abertura e a saída ao Fora... Outros -----	42
 Capítulo 2: Contra-ontologias e Alteridades ameríndias -----	44
2.1. Um retorno das coisas -----	46
2.2. Mito e Devir -----	49
2.3. Viveiros de Castro: Espíritos selvagens, xamanismo e multinaturalismo ----	52
2.3.1 Xapiripë e Xamã -----	53
2.3.1.1. A luz e a proliferação dos minúsculos e monstruosos inumeráveis -----	57
2.3.2 Multinaturalismo: Isto existe, logo isso pensa. -----	59
2.3.3 Algumas outras considerações sobre Viveiros de Castro -----	62
2.4. Marco Antônio Valentim: o sonho e o sobrenatural -----	63
2.4.1 Sobrenatural -----	64
2.4.2 Um projeto ontológico: fundamentalidade e antropogênese -----	65
2.4.3 Onirismo e entropia -----	67
2.4.3.1 Os SonhoS e os CosmoS -----	69
2.5. Desejos e Agências: alguns outros aspectos das alteridades ameríndias. ----	70

2.5.1 Contrato ou Dom? -----	70
2.5.2 Filiação ou aliança? -----	72
2.6. A floresta: esquizo-rizoma -----	75
2.7. Esquizo e conexão -----	77
2.8. Considerações e aberturas -----	79
 Capítulo 3: Por uma reconexão e Outros: a profecia do Xamã e o recado da Floresta -----	 81
3.1. O recado de <i>A queda do céu</i> -----	82
3.1.1 Uma obra urgente -----	82
3.2. Esquecimento e surdez; (...) Metafísica e Termodinâmica -----	85
3.3. Capitalismo e Catástrofe -----	89
3.3.1 A capitalização de tudo (...) -----	90
3.3.2 Acelerar? -----	92
3.3.3 Desacelerar -----	95
3.4. Um retorno ao Esquizo amazônico: Devir e Produção -----	98
3.5. O ATL como evento e recado -----	102
3.6. As alteridades e a nossa responsabilidade -----	104
 Considerações finais -----	 108
Referências bibliográficas -----	111

“Fugir para sonhar e inserir-se para modificar” (Conceição Evaristo)¹

Para iniciar (...)

Quando pensamos numa filosofia dita social ou política poderíamos imaginar que um enfraquecimento da filosofia pura estaria no horizonte; uma ameaça? Um enfraquecimento do fazer filosófico? Porém vale destacar que a filosofia, desde os seus primórdios na Grécia antiga, surge e se desenvolve a partir de uma paixão que move os corações dos que, perguntando-se por princípios e fundamentos, desejam (e o desejo ocupa um lugar extremamente importante para o pensamento, espinosamente ou deleuzianamente falando) dar mais sentido ao que pensam, ao que sentem, ao que vivem.

A vida, pensada em sua imanência, não pode ignorar os aspectos sociais e políticos que a envolvem e, portanto, a filosofia como um prescrutar da íntima vida, não pode desconsiderar o desejo de compreender as realidades sociais e políticas, nas quais as principais questões e problemas nascem e dão impulso ao pensamento. Quer dizer, o pensamento filosófico, principalmente a partir dos filósofos modernos e contemporâneos, passa a considerar-se a partir de sua conexão com a teoria e a prática. O pensar e a vida levam-nos, necessariamente a uma consideração reconciliada de polos que pareciam irreconciliáveis ou inimigos. Dizia Hannah Arendt, em uma de suas obras: “(...) pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa; (...) é uma atividade que acompanha a vida” (ARENDT, 1992, p. 134).

Se vivemos numa sociedade com características próprias e com realidades e relações vitais e sociais que determinam um modo de ser e viver peculiares, se estamos num lugar atravessado por relações políticas e de poder bem marcados e com traços evidentes, é claro que desde a filosofia há lugar para pensar tais questões.

Por que considerar esta perspectiva nas páginas iniciais desta dissertação? Qual o motivo pelo qual, por um excerto, destaco a importância de trazer prática e vida, política e sociedade para um trabalho de filosofia? Para nós, filósofos, vale lembrar que o pensamento e

¹ Frase presente em texto apresentado na Mesa de Escritoras Afro-brasileiras, no XI Seminário Nacional Mulher e Literatura/II Seminário Internacional Mulher e Literatura, Rio de Janeiro, 2005. Publicado no livro Representações Performativas Brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces. Marcos Antônio Alexandre (org.). Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p 16-21; “Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita”

razão foram e são pilares de um edifício de bases muito sólidas, com portas, às vezes, demasiado fechadas para pensar alternativas e saídas outras.

Pois bem, no dia 22 de abril de 2024, em Carta aberta aos Três Poderes do Estado, os povos indígenas do Brasil, reunidos no Acampamento Terra Livre, em Brasília, fazem um manifesto que traduz realidades que tratamos aqui; de muita história marcada por uma dominação e poder colonizador, surgem (sempre existiram, de algum modo) resistências que traduzem problemas essenciais. Por que, os da terra, exigem demarcação, sendo que, antes da expropriação ou da propriedade, constituíam, com a própria terra, uma conexão indissolúvel? A que ponto a sociedade chegou de ter que declarar uma emergência em âmbito mundial no que diz respeito ao clima e aos “recursos” ameaçados? Para que recorrer a um Estado garantidor de direitos que, antes e originariamente, sempre teve um papel contrário de controlar ou impor-se sobre sociedades menores? Como, diante da catástrofe ambiental e do fracasso do Eu dominador, as naturezas plurais gritam por vida e sobrevivência?

As conexões estabelecidas, motivadas pela certeza do direito alcançado, ou talvez pelo medo de perder o que é mais sagrado (terra e vida), reivindicam o que todo um sistema político e social (com suas bases e fundamentos filosóficos que constroem um modo de ser e viver no mundo e no tempo) ameaçou e continua ameaçando constantemente. A carta é manifestação e fenômeno de uma realidade:

“Diante desta realidade inegável, esta carta, endereçada aos três poderes do Estado – Executivo, Legislativo e Judiciário –, carrega as exigências e urgências do nosso movimento. Nós da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), em conjunto com todas as nossas organizações regionais de base buscamos medidas efetivas que assegurem a proteção e o fortalecimento dos direitos indígenas, alinhadas com a dignidade e a justiça historicamente reivindicadas por nossos povos.” (CARTA DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL AOS TRÊS PODERES DO ESTADO. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2024/04/carta-politica-atl-2024-inicio.pdf>; acesso em 07 de outubro de 2024)

São muitas as questões que se impõem ao nosso exercício filosófico, mesmo que seja por meio de um simples (mas não menos importante e essencial) manifesto dos Povos da Terra, e que questionam um modo de encarar o pensamento e a vida e que nos trazem a questão essencial que nos assola a todos: a questão dos Outros ameaçados, diante de uma soberania e poder impostos; questão de alteridades que pensam e vivem (ainda, pois se não resistem talvez não existiriam mais), outros modos, outras relações que poderiam propor algumas saídas para problemas que podem ser paralisantes, estagnadores de vida e pensamento.

Prelúdio***Um ensaio de alteridades***

“(...) há um preço a ser pago pela preservação de si mesmo a qualquer custo diante de um nada – a aniquilação dos outros” (BENSUSAN, 2024, p. 49)²

² Da fala do Estrangeiro, um dos personagens espectrais da obra de Bensusan.

Há um preço, uma dívida por parte dos Sujeitos que se dizem donos ou efetuidores de uma Justiça; justiça essa que sabemos ser baseada em princípios que podem ser questionados, reconsiderados. O preço da imposição do Sujeito e do Capital (com tudo que dessas duas potências advém) foi a aniquilação de alteridades; o preço da libertação dos aniquilados é, no mínimo, um repensar mundos desde eles mesmos. Libertar o princípio, libertar o dado e abrir-se, a um novo horizonte desde os outros, os marginais.

De um historicismo progressista e evolutivo, podemos tirar nossos próprios discursos quando afirmamos, mesmo que sem querer, uma espécie de tempos melhores, sociedades mais evoluídas, mercado pujante, desenvolvimento efetivo. Enfim, os discursos de nosso sistema são marcados por um apego ao próprio, um apego ao Mesmo que vai englobando e classificando tudo numa escala universal e mundial. É a tal da globalização.

A um preço (por não ter palavra melhor) muito caro chegamos a esse nível de pensamento e sociedade. Muitos Outros foram dizimados e eliminados, muitas alteridades cobertas, caladas.

Os povos ameríndios, em geral, e cada um em sua particularidade, apresentam um reclamo, uma obsessão por Outros, que insistem e sempre reaparecem, diariamente, em seus cotidianos, em seus rituais, em suas práticas. Como ignorar a realidade e importância dos que sempre estão em companhia desses povos? Será uma grande ilusão o que experimentam? Como afirma Lagrou, em seu livro a respeito da arte, das alteridades e das agências nas práticas dos povos *Pano* (grupo que vive nas terras do Acre e Amazonas e também na Bolívia e Peru):

“A prática diária e ritual *kaxinawa* revela um complexo e dinâmico dualismo que questiona, insistentemente, uma definição substancialista de identidade e de diferença. Por meio de recorrentes inversões de papeis e posições no sistema de nomenclatura e no ritual e através dos persistentes paradoxos elaborados pelo discurso, a questão da identidade e alteridade aparece como tema central na ontologia *kaxinawa*. Esta questão não é pertinente apenas para os *Kaxinawa*, mas pode ser encontrada na quase totalidade dos grupos *pano*. Os *Pano* são conhecidos na literatura etnográfica como especialmente ‘obcecados’ pelos estrangeiros e por todos os tipos de ‘outros’” (LAGROU, 2007, p. 159).

E é disso que este trabalho propõe tratar: das vozes e existências escondidas e caladas, ignoradas e “superadas” por um Espírito e um Capital que não consideram outras possibilidades. Emmanuel Levinas, o pensador francês que traz a emergência ética para o seio da filosofia, o filósofo das alteridades, afirmava que o Ecológico para si não permitia uma abertura para o Outro, e toda sua fenomenologia será um esforço de trazer novamente o lugar primordial da alteridade para a filosofia que se fez egóica demais:

“(…) ma phénoménologie consiste à constater que l'identité du moi n'est pas capable d'embrasser l'autre, en raison de la transcendance de cette altérité; c'est une autre pensée dans la conversion du « pour-soi » égologique à son « pour l'autre » originel : c'est une responsabilité qui répond à un appel de l'au-delà de l'être signifié par le visage de l'autre” (LEVINAS; ARMENGAUD, 1985, p. 308).

Interessante ainda perceber, desde as intuições levinasianas (ou as próprias novidades apontadas, mais adiante, por Marco Antônio Valentim, quando propõe outras alternativas à ontologia fundamental de Heidegger), que a crítica filosófica construída desde sua empreitada e proposta ética fundamenta-se num intento de superação de uma ontologia, de uma filosofia do ser. E veremos nos capítulos desta dissertação como as bases ontológicas da modernidade foram construindo um edifício filosófico que desconsiderava o Outro (e aqui, mais especificamente, do Outro Amazônico, o esquizo florestal). Toda filosofia das alteridades, portanto, de certa forma propõe um movimento contrário à firme construção de ontologias fortes e identidades claras. As identidades modernas, a partir do Eu e do Espírito, e as armadilhas do Capital dominador e colonizador, instauram uma ordem social ofuscam outras metafísicas. Obviamente vamos tomar autores, neste texto, que se consideram extremamente imanentistas e que fazem uma crítica à transcendência. Porém, sem assumir aqui e agora uma postura ou juízo de valor, podemos assumir esse Outro que se irrompe filosoficamente ao pensamento e ao desejo contra a instância mobilizadora de um Eu que impera e de um Capital que controla impiedosamente.

Felipe Tuxá, indígena e antropólogo brasileiro, afirma em um texto que essa problemática do Outro é um problema de discurso, já que o fato de estarem numa posição sempre de subordinação e inferioridade, os povos originários não conseguem assumir e propagar suas vozes e discursos: “boa parte da problemática de se abrir para o Outro (...) está na necessidade de, primeiramente, reconhecê-lo como tal – diferente, mas equivalente – ou ao menos de reconhecê-lo como alguém que tem algo a dizer e permitir que esse algo seja dito, sem benevolência, sem condescendência” (CRUZ, 2017, p. 97). Mas vale destacar que o próprio reconhecimento já é imposição de uma opressão que coloca um poder de um maior reconhecedor sobre e acima do negativo reconhecido (isso está repleto do hegelianismo generalizado que impera em nossas sociedades atuais); porém, em toda esta dinâmica, destaca-se também que é sempre um jogo de forças que está se manifestando aqui (e Espinosa, Nietzsche, Foucault, abrem caminhos para isso), e onde há opressão há forças que resistem e que movimentam-se contrariamente a tal subordinação. Como nos diz a escritora portuguesa, negra e pós-colonialista, Grada Kilomba, que fala desde seu lugar: “a condição de objeto que

habitualmente ocupamos, este lugar de ‘alteridade’, não indica, como se costuma acreditar, falta de resistência ou interesse” (KILOMBA, 2019, p. 51).

Quando tratamos de povos dizimados, trazemos tantos que se unem, hoje como minorias resistentes, contra poderes que sempre foram de ameaça. O filósofo brasileiro Hilan Bensusan, em obra recente intitulada *História Sul-Americana da Imortalidade*, nos chama a atenção para a realidade do silenciamento de povos das porções periféricas do globo e que, subjugados, estão cansados de serem obliterados, invalidados; a escrita do filósofo supracitado nos leva, nesta obra, a lugares onde o capitalismo somente vê uma periferia, da qual explorar riqueza para seguir acumulando o lucro.

A escrita dos diálogos da obra de Bensusan nos traz a situação de alteridades que ameaçam, como espectros que sempre estão por aí, pronto para assombrar, as seguridades do sujeito e das convicções e certezas que pensam expulsar e proteger do temor:

“(...) o Estrangeiro tinha dito que além das coisas que existiam, existia também o nada, uma vez que para cada lugar, para cada certeza, tinha um estrangeiro, um outro, um forasteiro – que ficava do lado de fora. E ele ficou temeroso de que em algum ouvido isso poderia se tornar um medo de que viessem os forasteiros com seu nada e abolissem a coragem de ter convicções” (BENSUSAN, 2024, p. 8).

O medo e a negação são os mecanismos típicos da sociedade que se impôs, desde a velha Europa para o restante da Terra, e que reduziu esses Outros a meros objetos. Dizia a refugiada dos diálogos de Bensusan:

“A Europa preferiu transformar o abismo que é encontrar um outro, alguma coisa que não terminamos de compreender, no abismo que é a negação. E diante dela, afirmar outra vez a eles mesmos, afirmar a si mesmos, ainda que incorporando alguma outra coisa... Ai... Já que há um nada no meio das coisas, é preciso desconfiar delas. Fazer coisas que são confiáveis porque obedecem comandos (...)” (BENSUSAN, 2024, p. 16).

A mesma refugiada, tratando em suas conversas e diálogos sobre esses Outros do Nada, que ameaçam uma soberania inventada, traz a questão importante, uma questão histórica, geográfica, mas também filosófica, ao descrever a Europa e seus brancos e o modo como trataram os demais povos do globo, em seus processos de colonização e dominação. Até hoje, como veremos nos relatos do Xamã Yanomami da Amazônia, um pouco adiante, esses mesmo brancos continuam desenvolvendo novas técnicas de dizimação e dominação dos povos que, além mar, sempre foram considerados os inimigos de uma sociedade ideal. Eis a voz da refugiada:

“A terra do outro lado do oceano perturbou muito os europeus quando eles a encontraram... Lá havia muita gente que não conhecia reis, nem leis, nem governos, nem comandos. Parecia que nem tinham deuses... mas que foi uma terra que os

brancos também domaram, conquistaram e puseram também o que havia lá antes numa espécie de esquecimento. Nosso destino na África está entrelaçado com aquelas terras, a Europa levava africanos para serem violentamente escravizados por lá. Eles partilham conosco a maldição da abundância. Quando os europeus chegam, acham uma terra de exuberâncias, e começam a transformar a abundância em riqueza, para eles. E a dizer que quem morava lá vivia pior, era pior, não sabia de nada – e não podia se salvar do nada” (BENSUSAN, 2024, p. 51).

A riqueza, dependendo do contexto em que estamos e do sistema no qual operamos, pode ser a infeliz justificativa de morte, de extinção daquilo que pode ser, minimamente, ameaça do progresso assassino. Muitos morreram, mas permanecem vivos nas histórias e nas resistências que insistem nas matas. Konyan Bebe, tupinambá imortal, em outro dos diálogos, traz em sua fala a angústia da alteridade ameaçada por esse futuro que, não ancestral, parece ser branco e que amedronta os que insistem resistir e sobreviver diante de tal injustiça:

“(...) eu não sei se é justo, já que nós não temos muito espaço, cada vez menos, o futuro é branco. E os brancos amam a unidade, querem todos iguais, querem que nos tornemos brancos... e vamos nos tornando, eu tenho medo. Eu sigo no combate, como dizem os guaranis, a unidade está no âmago do cosmos, mas não é bom que seja assim, temos que lutar contra isso. Essa é minha luta, com unhas e dentes, ainda que eu esteja tão velho. Não poderia fazer mais nada a não ser lutar, mas sei que a luta se faz de muitas maneiras, que podemos sabotar a unidade de muitas maneiras, essa unidade de conquistadores, imposta à força... As pessoas que saíram da tal Europa querem que todo mundo tenha os seus medos, custe o que custar. Eu sou um velho resistindo, já há tanto tempo, eu me acostumei a envelhecer...” (BENSUSAN, 2024, p. 60)

Estamos percebendo que esse prelúdio traduz histórias de um encontro, de vários encontros entre os brancos e os outros, contato não tão feliz, que levou e leva, ainda hoje à morte e ao medo. Cabe-nos perguntarmo-nos e aprofundarmos o sentido desse contato e a perspectiva narrada e difundida a partir da leitura e interpretação desse encontro. Infelizmente na história universal contada não podemos confiar tanto, já que se sabe que o comum é contar as mesmas histórias que ignoram os outros relatos³. E na história e construção do Brasil vemos isso: “como essa história do contato entre os brancos e os povos antigos daqui desta parte do planeta tem se dado? Como temos nos relacionado ao longo desses quase 500 anos? É diferente para cada uma das nossas tribos o tempo e a própria noção desse contato?” (KRENAK, 1999, p. 1). O contato que se deu naqueles momentos da primeira colonização continua, como diz a própria voz de Ailton Krenak, em cada dia e em cada momento; um encontro violento e injusto; um contato desigual e cruel:

“(...) o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia. Não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado. Estamos convivendo com esse contato desde sempre (...)” (KRENAK, 1999, p. 2).

³ “Nós não podemos ficar olhando essa história do contato como se fosse um evento português” (KRENAK, 1999, p. 3-4)

Um tempo historicamente desfigurado em favor de um discurso histórico do progresso que classifica tal encontro desde uma perspectiva da cultura dominante. Um encontro que, segundo esses relatos hegemônicos, abrem um tempo civilizador dos selvagens e ignorantes; porém os povos que aqui estavam, nestes territórios, carregavam e carregam histórias e narrativas de culturas e tradições cheias de vida:

“Quando penso no território do meu povo, não penso naquela reserva de quatro mil hectares, mas num território onde a nossa história, os contos e as narrativas do meu povo vão acendendo luzes nas montanhas, nos vales, nomeando os lugares e identificando na nossa herança ancestral o fundamento da nossa tradição. Esse fundamento da tradição, assim como o tempo do contato, não é um mandamento ou uma lei que a gente segue, nos reportando ao passado, ele é vivo como é viva a cultura, ele é vivo como é dinâmica e viva qualquer sociedade humana. É isso que nos dá a possibilidade de sermos contemporâneos, uns dos outros, quando algumas das nossas famílias ainda acendem o fogo friccionando uma varinha no terreiro da casa ou dentro de casa, ou um caçador, se deslocando na floresta e fazendo o seu fogo assim - auto-sustentável” (KRENAK, 1999, p. 2).

As luzes acesas nas florestas e nos campos, nas pequenas comunidades e sociedades esquecidas, mas guardadas numa memória imortal, fazem reacender uma outra luz que não aquela Luz dos iluministas que se diziam senhores do Mundo e da História. São outros os mundos, outras as histórias aqui contadas; as das margens que, do nada, trazem uma explosão de novidade e saídas.

Margens... Ser marginais!

“(...) a margem é um lugar que alimenta a nossa capacidade de resistir à opressão, de transformar e de imaginar novos mundos, e novos discursos alternativos” (KILOMBA, 2019, p. 68).

Vemos por essa peça que traz falas dos calados, e que propõe um discurso outro, que o desejo e objetivo dessa máquina, desse ensaio escrito, é justamente ir às margens e, no diálogo com o centro, tentar extrair novos problemas e outras saídas. As margens são, em geografia, o local onde a terra se encontra com a água, e é desses encontros, nem sempre felizes, como afirmamos, que tratamos nessas páginas. As margens, que seriam locais de encontro, acabaram sendo tratadas como lugar de não existência, lugar de exclusão, e essa não é a ideia e a intenção.

Na margem, “podemos fazer perguntas que podem não ter sido feitas antes, perguntas que desafiam a autoridade colonial do centro e os discursos hegemônicos no seu seio” (KILOMBA, 2019, p. 68). Os rios que arrastam e erodem, os rios que com a força de uma água prepotente arrastam e destroem, devem ser conectados com a margem que desafia seus caminhos. A colonização e a hegemonia dos poderes que excluem e invisibilizam as margens de nossas sociedades devem ser desafiadas e questionadas.

Essa é a tentativa e a aventura empreendida neste curto caminho que conecta os saberes das margens e as intuições dos que, em aliança com estas mesmas margens, propõem novos modos de fazer filosofia. O diálogo, frente ao silêncio imposto, e o encontro, contra as descobertas e contatos forçados, é o objetivo principal deste peregrinar que é um ensaio desde as margens, com as alteridades.

INTRODUÇÃO

A metodologia utilizada consistiu em leituras aprofundadas e atentas das referências bibliográficas aqui expostas e apresentou mudanças de temáticas, no decorrer do percurso e com as contribuições expostas pela Banca de qualificação. É muito normal, num processo de investigação para a escrita de uma dissertação de mestrado, elaborar um projeto e, no meio do caminho, ser surpreendido positivamente por pequenas mudanças de percurso, câmbios metodológicos, boas surpresas que surgem a partir do contato com orientadores e colegas de grupos que compartilham de suas ideias e que, com isso, enriquecem também meu caminho investigativo.

Ao fim desse percurso de quase dois anos e meio, chego a esse produto que, claramente, abre muitos outros caminhos possíveis e que não encerra, em si, conclusões muito fechadas ou ideias acabadas. Várias conexões foram estabelecidas no decorrer da pesquisa, das quais destaco algumas aqui nesta introdução. Alguns pensadores ocupam a centralidade da dissertação, entre os quais destacamos Gilles Deleuze e Félix Guattari, Eduardo Viveiros de Castro e Marco Antônio Valentim e ainda o xamã Davi Kopenawa (em sua escrita conjunta com Bruce Albert). Além de conectar pensadores e filósofos, o trabalho é um esforço de, a partir do tema central, conectar também conhecimentos e perspectivas diferentes e transversais. O presente texto parte de problemas teóricos e reais, relacionados à filosofia e também em suas conexões e relações com ciências afins, como é o caso da Antropologia, Psicanálise, Economia Política e Ecologia.

A dissertação (antes mesmo desta Introdução) é aberta por um prelúdio que quer ser uma chamada, um enfoque ao que realmente interessa em todas as reflexões aqui desenvolvidas: as Alteridades, os Outros, e de forma muito especial, os ameríndios, os povos da floresta, com tudo o que eles agenciam, trazem e apontam.

As três partes seguintes, ao mesmo tempo conectadas, interligadas sem deixar de ser independentes e autônomas, constroem um desenvolvimento teórico que testa hipóteses e aponta a abertura de possíveis, abertura esta que problematiza as questões levantadas. Falar sobre o Sujeito e o Capital, elementos centrais da Filosofia hegemônica que se constituiu no desenvolvimento da modernidade, é enfrentar um problema gigantesco, já que é toda uma tradição e um edifício teórico muito fundamentado e consolidado que é pressionado e questionado. A partir de uma leitura e passagem rápida por Descartes (e Hegel e Kant, mesmo que sem aprofundar nesses dois) aproxima-se da questão do Sujeito e partindo dos

apontamentos deleuzo-guattarianos é colocada a questão do Capital (e por acréscimo, já que são inseparáveis, a questão do Estado).

Depois da aproximação aos temas dos “povos de fora da floresta”, adentra-se no pluriverso das cosmovisões e pensamentos dos povos ameríndios, a partir da teorização feita pelos brasileiros, respectivamente filósofo e antropólogo, Marco Antônio Valentim e Eduardo Viveiros de Castro (e ambos colocados em diálogo constante com Davi Kopenawa, personagem chave na articulação dos argumentos aqui apresentados, já que personifica as visões e perspectivas que deseja-se destacar). Sonhos, espíritos, xamãs, extra-mundanos, sobrenaturais, seres diversos são convocados num capítulo que quer ser o grito dos que foram calados; o esquizo da floresta, os rizomas da mata evidenciam o propósito do escrito e a dinâmica do real.

Por fim, na última parte do trabalho, desenvolve-se uma conexão da crítica ao Sujeito e ao Capital e do peregrinar entre as agências olvidadas e abre-se um novo horizonte a partir do ritmo esquizo a que se propõe o trabalho, seguindo o próprio ritmo amazônico. A questão ambiental e climática, a emergência ecológica, a catástrofe já sentida e realizada, apontam para aquela questão central: o Sujeito e o Capital tem grande parte de responsabilidade em tudo isso, porém, os espectros e espíritos amedrontam, fazer sentir a emergência da situação. Desacelerar, então, é um imperativo, e um novo *socius*, que enfrente o primado e hegemonia política e econômica, é urgente.

Por algum tempo, ocupou espaço na minha investigação a preocupação por uma espécie de desaceleração do capitalismo, proveniente dos pensamentos ameríndios, em contraste à linha aceleracionistas proveniente dos seguidores de *O anti-Édipo*. Assumimos, com mais intensidade, uma aproximação maior com a proposta da desaceleração, acreditando que a aliança com os povos menores, os oprimidos e quase destruídos pelo sistema, é capaz de apontar saídas de futuro que, por serem marginais, não são às vezes consideradas. Porém, caminhando e avançando na investigação, a ideia do esquizo (que já surge como ideia quase no fim do percurso) surge com força, mas, pela limitação do tempo, não é totalmente desenvolvida. Ambas as ideias, como veremos, aparecem sobretudo nos capítulos 2 e 3 dessa dissertação.

Um manifesto com os povos da floresta; talvez seja esse um dos nomes deste empreendimento... Vozes da Floresta, Recados de Xamã!

A Filosofia e a existência estão intimamente ligadas. Pensar nas motivações que leva a eleger um tema de dissertação ou investigação é já discorrer de muito sobre as mãos que a escrevem e das sensações/pensamentos/sentimentos do que a empreende. A Filosofia

contemporânea, sobretudo a francesa, com seus modos particulares de se desenvolver, me assaltaram nas disciplinas da graduação quando, lendo e relendo os textos difíceis e complexos de Gilles Deleuze, Jacques Derrida e Michel Foucault, o leitor encontrou-se afetado e encantado, ao mesmo tempo, pela sensação de que o pensamento é vivo e conectivo. Sempre busca se conectar com as realidades e com a vida que pulsa num exterior que o assalta e envolve, inspira. *Diferença e Repetição* e *Mil Platôs* foram os primeiros textos de Deleuze e também de sua autoria dupla com Félix Guattari, que me envolveram de tal forma, ao ponto de levar-me a dizer: “é isso, esse o caminho”. O diretor de Tesina me dizia, quando escolhi o tema daquele trabalho final de graduação: “se escolhe isso, terá trabalho e motivo para toda a vida”; não um trabalho no sentido que nós entendemos, mas aquele labor que consiste no tratar sempre da temática, do abraçar uma linha, do estar em contato, querendo ou não, de acordo ou desacordo, com um modo de fazer Filosofia. Sair de um contexto acadêmico e chegar a outro não fez o investigador deixar o interesse. Junto a um grupo de investigação da Universidade de Brasília, o Anarchai, o desejo de aprofundar na filosofia francesa e em suas conexões com as ciências humanas na América Latina se intensificou. A filosofia dos franceses e a antropologia e as lutas indígenas no Brasil se conectam numa aventura empreendida por um estudante que segue esse caminho e linha de investigação. Este trabalho consiste, portanto, numa investigação que não voa, mas aterriza numa realidade muito concreta. As metafísicas e os modos de conhecer se conectam a saberes e metafísicas ameríndias, no desejo de, contra o sistema capitalista e colonial, afirmar outras filosofias possíveis. Tudo isso é animado por uma experiência concreta de uma vida afetada, questionada por um saber que busca conceber-se concreto e transformador.

As temáticas contemporâneas, teóricas e práticas, são as mesmas que impulsionam tal investigação, já que se tratam de assuntos urgentes e necessários para a reflexão filosófica e interdisciplinar. A escolha do objeto e os modos de desenvolver as pesquisas são justificadas pela evidência da importância dele. Pensar as conexões entre a filosofia e tantos outros saberes e fazeres, aproximar-se das reflexões e ações acerca das alternativas de pensamentos como são os ameríndios (ameaçados de desaparecer do mapa, por sinal), agenciar relações entre seres em prol de pautas políticas, defender causas e forças/desejos sociais reprimidos e ameaçados... Poderia enumerar várias outras justificativas para dar razões de um projeto como este, porém já podemos ver que o porquê já se evidencia por si mesmo e pelos fatos da atual situação da filosofia e do pensamento em geral.

CAPÍTULO 1

UMA ONTOLOGIA DOS POVOS DE FORA DA FLORESTA: SUJEITO E CAPITAL.

No meu trabalho de conclusão de curso de graduação, tratei do tema do *cogito* e do Eu modernos, fazendo a crítica a ele a partir dos pensamentos contemporâneos e partindo de um método rizomático. O rizoma, como podemos intuir de seu sentido em biologia ou botânica, refere-se a raízes que se multiplicam e se espalham, fazendo brotar vida por todos os lados e não apenas de uma raiz única e central. Mas o que tem a ver esse rizoma das ciências com o rizoma que consideramos aqui desde a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari? O objetivo aqui é estabelecer as conexões com as ideias do pensamento selvagem ameríndio. O modo filosófico rizomático já supõe uma crítica a um modo predominante de pensar.

Pensar diferentemente, como muitas vezes devo afirmar, é um esforço para aqueles que desejam propor uma aproximação aos conceitos, afetos, desejos dos povos originários. O caminho que nos propomos a fazer foi partir de dois temas e problemas fundamentais que dizem respeito à construção de uma hegemonia global do pensamento ocidental: o Sujeito e o Capital. Neste primeiro capítulo, portanto, vamos nos debruçar sobre esses dois temas para, nos capítulos posteriores, nos propormos a olhar e conhecer ideias e conceitos que emergem dos mundos das alteridades ameríndias, dos povos da floresta, e que nos levam a problematizar e questionar as verdades que, como discípulos do Ocidente, aceitamos e transmitimos como verdades absolutas e regras inquestionáveis.

Começamos, então, a partir da categoria do Sujeito.

1.1 Sujeito

Iniciamos, nesta primeira seção do capítulo 1, pela aproximação ao conceito que é central na história e na sistematização da filosofia em geral. No enfraquecimento da Idade Medieval e na mudança de paradigmas começam a surgir outros que substituirão o centro do pensamento e do filosofar. As ideias relacionadas a Deus e à Instituição Igreja começam a dar lugar a um movimento de emancipação do Sujeito e fortalecimento das instituições civis: um dos motivos do colapso da ordem medieval “é o protestantismo, movimento religioso que priorizou a relação direta entre Deus e o indivíduo. Ou seja, o indivíduo não mais teria a necessidade de recorrer à instituição igreja para estabelecer uma comunicação com Deus” (BARROS, 2018, p. 108).

Além dessa mudança fundamental relacionada ao enfraquecimento da instituição de poder do Medievo, Barros traz outros dois fatores que contribuíram para a emergência dessa nova categoria: primeiro, o contratualismo político, que se desenvolve a partir do pensamento

de Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, que “ao trabalharem com um suposto estado de natureza a partir do qual os indivíduos migrariam para a sociedade civil, privilegiam o indivíduo frente à sociedade. O indivíduo passa a ter primado sobre a sociedade, pois esta seria apenas o fruto de uma escolha livre daqueles em formá-la” (BARROS, 2018, p. 108); e, por último, o liberalismo econômico, que “valorizou a propriedade privada em detrimento da coletiva ou comunal. Esta postura não seria aleatória, pois a propriedade particular favorecia o desenvolvimento do comércio e o desenvolvimento da sociedade de mercado em processo de expansão durante a Modernidade” (BARROS, 2018, p. 109). Vemos, portanto, que o indivíduo e a propriedade privada (outra categoria essencial para entendermos o ponto posterior, sobre o capitalismo) são alguns aspectos que ajudam a construir essa noção do Sujeito moderno que ganhará tão grande magnitude a ponto de ser, posteriormente, o Soberano e Poderoso de todo o pensamento e da sociedade.

Em todo esse contexto, que engloba as dimensões política, social, religiosa, econômica, podemos destacar alguns filósofos da Subjetividade moderna, entre os citamos Descartes (que aqui aprofundamos), além de Hegel e Kant (que aparecem nas entrelinhas), que são nomes da consumação de uma sociedade do Eu e do Espírito.

1.1.1 Sujeito e Descartes

“La modernité doit au moins à Descartes d’avoir été placée devant une alternative aussi redoutable” (RICOEUR, 1990, p. 22).

Ainda que nos proponhamos a, de certa maneira, aqui criticar a modernidade e seu Sujeito, não podemos ignorar, como diz Ricoeur, a relevância filosófica do pensamento de Descartes, já que ele é um marco nessa transição de Idades na história da Filosofia. A produção literária e das artes da época também traduziam o contexto em que o Sujeito e a Razão dominavam e se impunham como senhores; Cervantes e Shakespeare, na Espanha e na Inglaterra, respectivamente, revelavam em seus personagens o lugar de destaque que ganhavam os indivíduos racionais; como podemos ver em uma passagem da obra shakespeariana, Hamlet: “What a piece of work is man! How noble in reason! How infinite in mind! In shape and motion, how admirable! In action, how like an angel! In understanding, how like a god! The beauty of the world! The highest of animals!” (SHAKESPEARE, 2003, p. 37).

O homem, ser criado, criatura que estava sob as ordens e o destino, movido por causas e forças superiores e transcendentais passa a ser o Homem, com H maiúsculo, que passa a ocupar

a posição central, o centro do universo, o Sujeito pensante que se autodefine e que, a partir de sua posição privilegiada, domina e denomina, cria conceitos, representa tudo o que existe.

Citamos os dramaturgos e escritores, mas retornamos aqui a Descartes. Ele, como filósofo importante da gênese de um novo filosofar e, também, de um novo modo de fazer ciência, será daqueles pensadores que construirão um método para o conhecimento, método este que perdura até hoje, se formos considerar muitas de nossas ciências atuais. A essência do homem não é mais externa a ele, senão que é o próprio pensamento e seu exercício de pensar que fazem do Homem ser o que ele é; disso virá, em consequência, todo o edifício construído a partir das verdades racionais e dos teoremas validados pelo ser pensante, o Senhor do mundo. Sobre a descoberta ou intuição de Descartes, dessa nova essência do Homem e novo fundamento da Filosofia, ele a descreve em algumas de suas obras, como é o caso de suas *Meditações Metafísicas*:

“De sorte que, após ter pensado hem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, Eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito. Porém. não conheço ainda com bastante clareza o que sou , eu que estou certo de que sou. (...) O que é então que acreditei ser até aqui? Sem dificuldade, pensei que era um homem. Mas o que é um homem? (...). noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence. Só ele não pode ser despreendido de mim. Hu sou. eu existo: isto é certo: mas por quanto tempo? A saber, durante o tempo em que penso; pois talvez pudesse ocorrer, se eu cessasse de pensar, que cessasse ao mesmo tempo de ser ou de existir. Não admito agora nada que não seja necessariamente verdadeiro: não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Disse-o: uma coisa que pensa. (...) Mas o que é que sou então? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 2005, p. 43. 46. 47).

A Razão no Sujeito retira do trono aquelas Ideias ou Causas dos antigos que firmavam e davam base à Filosofia até aqui. Descartes, baseado em seu método da certeza e da clareza e a partir de sua busca, construiu um novo caminho para a modernidade incipiente, uma outra Filosofia Primeira que ansiava constituir-se a Ciência Primeira e Exemplar. Para se ter uma ideia da importância de Descartes e desse caminho⁴, podemos destacar que todo o edifício conceitual formulado por Kant e por Hegel encontram ressonâncias nessas sendas abertas pelo precursor da modernidade. A descoberta e difusão do *Ego Cogito* será, para os posteriores, base de descobertas ainda maiores.

⁴ “En Descartes se refleja toda su época. Al seguir la historia de su espíritu se sigue al unísono la historia de la llamada modernidad. El individuo Descartes ejemplifica su tiempo, y por eso hablar de él es hablar de la modernidad. Con él se constituyó la modernidad, y en ella asistimos a un nuevo comienzo de la filosofía, que va a colocar al hombre en su centro” (FLOREZ MIGUEL, 2011, p. XI e XII)

O *cogito* será um dos principais “objetos” da indagação filosófica e a persistência em sua hegemonia enfraquecerá, por muito tempo, os pensadores que pensavam a matéria, o devir, a substância, e tantos outros pontos que caracterizavam as teorias anteriores: “la metafísica de la sustancia fue sustituida, implícitamente, por una egología” (GRONDIN, 2006, p. 182). O centro é o pensamento do Eu, fundamento epistemológico que dá razão a tudo o mais e que funciona como ponto de partida para toda e qualquer essência e existência.

Mas o Eu penso, apesar de ser revolucionário, se mostra extremamente isolado e sozinho; se isola de todas as coisas e rechaça, de certa forma, as alteridades e os outros. Toda a realidade externa, fora do Eu, passa a ser questionada e toda a existência do Fora, do exterior, depende a partir disso da validação do Sujeito. Os objetos, no dualismo típico da Modernidade, são os inferiores, aqueles que devem ao Eu seu sentido: “la metafísica cartesiana del *cogito* parte de un primer principio (el ser del ‘yo pienso’) y de una determinación de su esencia (*res cogitans*, cosa que piensa), que permite comprender el modo de ser de todo cuanto es (*cogitatum*, ser-pensado)” (GRONDIN, 2006, p. 192). Tudo o que é, fora do Eu Penso, é a partir dessa representação que lhe confere um caráter de verdade e realidade.

Aqui não aprofundaremos em Kant, mas vale destacar que ele, apesar de priorizar a atividade racional, considerava também a sensibilidade e os sentidos na formulação dos conceitos. Mas a sensibilidade só é validada, da mesma forma, a partir das formas puras da intuição que são o espaço e o tempo, sendo que o Sujeito é que fará essa adequação do sensível a partir das formas que dão sentido. A prevalência do Sujeito Transcendental continua manifestando o sintoma de um poder inabalável dele⁵.

1.2 Para sair do Sujeito

“Não sou eu que sou o único, nem o homem. O homem da dialética é o mais miserável porque nada mais é do que homem, tendo anulado tudo o que não era ele” (DELEUZE, 1976, p. 136).

O Eu se constituiu, como observamos, num Senhor que, crendo-se soberano e cheio de poder, esvaziou-se de uma relação originária com tudo o que há ademais dele mesmo. Quando Deleuze, no trecho, afirma que esse Homem é miserável, podemos considerar que sua pobreza consiste justamente no fato de que se isolou de tudo e se absteve de relações que, na verdade, seriam essenciais para si mesmo. Aniquilar e matar todo outro foi um caminho que, parecendo

⁵ “O sujeito, detentor dessas categorias *a priori*, é que conhece o mundo utilizando de conceitos puros do entendimento” (BARROS, 2018, p. 113).

sem volta, trouxe as consequências drásticas e as críticas mais ferrenhas nos séculos XIX e XX. A soberania do Eu custou muito caro, e os efeitos de tal tragédia são evidentes.

O Império do Sujeito, e muitos dos tentáculos de seu poder, encontram-se num enfraquecimento constante e apontam para a necessidade de construção de novos paradigmas e de outros pensamentos. Estes outros e estes novos, na verdade, sempre existiram, só não foram considerados na construção do Império que, colonialista, só se preocupou em ocupar e desenvolver-se, não respeitando essa Vida do Fora, Vida dos Outros, alteridades estas que insistem, como fantasmas ou espectros, e retornam e amedrontam as seguranças do Eu protegido e, enganosamente, inabalável.

Em algum momento (e vamos tratar disso posteriormente), um antropólogo brasileiro costumava dizer que há um giro das coisas, um retorno dessas coisas que antes eram objetivadas e que agora cobram tua posição. Essas palavras e intuições de Eduardo Viveiros de Castro, que aprendeu dos povos menores, mobilizam nossa reflexão e nos fazem pensar, de fato, em outros modos, outros mundos.

Quando iniciamos num ensaio de alteridades, queremos afirmar que o objetivo é fazer a saída do Reino/Império do Homem e do Sujeito para entrar numa Comunidade ou Multiplicidade de seres e pensamentos que constituem outras possibilidades. As mentes e os espíritos, que mataram e matam corações e corpos, intuições que matam sensações, devem dar lugar a esses indomáveis que insistem em viver e em manifestar-se. Algo sobre isso podem nos ajudar os filósofos da vida, que desde Espinosa (um moderno marginal), passando por Nietzsche e Deleuze, inspiram um filosofar vitalista que, contra o projeto transcendental e elevado buscam outros projetos imanentes e ‘baixos’, mais próximos do que é, de fato, real.

A motivação, portanto, é apresentar outras experiências de pensamento fora do Eu, que possibilitam encontros e conexões e que respeitam as diferenças inerentes a todas as realidades, que não se deixam representar ou definir totalmente; a vida que atravessa tudo e que dá impulso a tudo, não se deixa resumir à Vida do Sujeito, nem se reduz à pequenez ou fragilidade de objetos apáticos e inertes.

A dúvida na qual todas as realidades são colocadas, ou o negativo, que são todos os opostos à afirmação, ressurgem com um valor e força próprios, capazes de deslocar as certezas, as verdades e as luzes. É uma dança de desejos e vida que insurge contra a ameaça do negativo e da falsidade. Como Nietzsche dizia, o dionisíaco, próprio das paixões e dos desajustes, se afirma frente as forças do apolíneo, que diz-se do equilíbrio, da unidade: “o sim de Nietzsche

se opõe ao não dialético; a leveza, a dança, ao peso dialético; a bela irresponsabilidade, às responsabilidades dialéticas” (DELEUZE, 1976, p. 7).

O Reino do Conhecimento Racional, onde o governo de todas as coisas está nas mãos da Razão e de seu hospedeiro, o Eu, não pode ser a instância última de uma filosofia que quer ser, de fato, autêntica; o que vale é a Vida e suas invenções:

“Nietzsche não cessará de dizer: simples meio subordinado à vida, o conhecimento erigiu-se em fim, em juiz, em instância suprema. (...) Em lugar de um conhecimento que se opõe à vida, um pensamento que afirme a vida. A vida seria a força ativa do pensamento e o pensamento seria o poder afirmativo da vida. Ambos iriam no mesmo sentido, encadeando-se e quebrando os limites, passo a passo um ao outro, no esforço de uma criação inaudita. Pensar significaria descobrir, inventar novas possibilidades de vida” (DELEUZE, 1976, p. 82. 83).

Abrem-se novos caminhos e a posição privilegiada do Sujeito já não existiria mais, e as relações substituem as substâncias e as essências. O devir e os Outros ganham um espaço jamais ocupado e passam a ser protagonistas de agenciamentos novos, já que as suas forças liberadas dos jugos dos modernos podem empreender novos pensamentos.

1.2.1 Sair do Sujeito e fazer-se Rizomas

“Sagesse des plantes: même quand elles sont à racines, il y a toujours un dehors où elles font rhizome avec quelque chose - avec le vent, avec un animal, avec l'homme” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 18).

O mundo que era representado e identificado, sob as forças classificadoras do Eu e do Sujeito, parece se multiplicar numa pluralidade de mundos e existências incontáveis. A imagem do rizoma, que Gilles Deleuze e Félix Guattari trazem na introdução da segunda parte de *Capitalismo e Esquizofrenia*, *Mil Platôs*, expressam bem o modo como se pode fazer filosofia desde suas conexões. As raízes, que se opõem ao modo dos rizomas, são aquelas que constituem fundamentos e base para um conhecimento classificado, hierarquizado; já no rizoma, modo especial de conexão, tudo se liga e se transforma a partir dessas relações constantes. Tais conexões enfraquecem aquele Império e fazem cair por terra as forças da representação e da identidade. Como pensar nas possibilidades de encontrar poder e força em todas as partes? Como seria se todas as potências e agências, livres, pudessem atuar e mover-se?

Os pensamentos e as vidas plurais, fora do Mesmo, independentes dos Representantes, podem fazer extrapolar os limites de uma filosofia que, querendo ser Ciência, se fechou em si mesma; abrir-se a uma experiência de conexão e encontro, uma aliança com um Fora sempre aberto; uma experiência metodológica rizomática.

As alianças e as conexões tornam possíveis novas criações e proliferação de heterogeneidades; “un rhizome ne cesserait de connecter des chaînons sémiotiques, des organisations de pouvoir, des occurrences renvoyant aux arts, aux sciences, aux luttes sociales” (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 14). Os conceitos engessados, as ideias universais, as essências gerais e estáticas podem dar lugar à irrupção dos devires; as coisas deixam de ser para devir relação.

O grau de importância assumido pela posição que se ocupa, de Sujeito ou Objeto, na ontologia/epistemologia moderna, destacava a posição privilegiada do classificador e submetia a posição do relativo. De posições pontuais na direção de linhas, esse é o percurso assumido pelos pensadores que propõem o rizoma como modo: “Il n'y a pas de points ou de positions dans un rhizome, comme on en trouve dans une structure, un arbre, une racine. Il n'y a que des lignes” (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 15). Um plano que sempre permite novas conexões e novos protagonistas que escapam ao controle do Soberano, linhas de fuga que, pela metamorfose constante nunca se estagnam. Pensar fora do Sujeito seria expandir-se, romper-se constantemente numa aventura contínua de diferenciação e deposição. Como afirma Viveiros de Castro:

“No hay una posición privilegiada de sujeto en el cosmos. Por lo tanto, nosotros no somos el único sujeto del mundo... Lo importante es salir de esa posición de considerarnos como una especie aparte, privilegiada, una especie excepcional, que no pertenece completamente al mundo, porque tiene un lado que está fuera del mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 279).

A ontologia dos modernos, dos de fora da floresta, o pensamento do Sujeito são, de fato, a única experiência possível? A realidade, o ser, o pensar, são acessíveis apenas pelo método apresentado por esses filósofos grandes ou existem outros caminhos e métodos menores (quicá revolucionário!)? As multiplicidades e conexões tem algo a nos apontar, contra a absolutez e a soberania das transcendências e identidades?

São questionamentos que nos abrem e nos motivam a seguir naquele objetivo apresentado, de saída e de encontro, e que nos levam, necessariamente a uma filosofia não apenas teórica, mas que impulsiona a um compromisso político e social. Aliançar-se com os marginais e as alteridades supõe coragem de pensamentos audazes, abrir-se às alteridades do Fora e do Exterior que sempre nos leva a pensar. O cogito ameríndio é aquele que insiste em diferenças e se afirma na resistência aos rótulos dados pelas mentes e espíritos civilizados.

A saída do *Ego Cogito* e a entrada em conexão com novos mundos e pensamentos, muitas vezes excluídos e “assassinados”. Porém, antes de seguirmos ao capítulo das alteridades,

passemos pelo tema do Capital e pela análise feita, por Deleuze e Guattari, na obra *O anti-Édipo*.

1.3 Capital

“(...) conjunções de fluxos decodificados fazem do capital o novo corpo pleno social” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 301).

Nas primeiras análises desenvolvidas por pensadores da Economia Política, surgiu a ideia importante para se compreender o nascimento e uma base para o desenvolvimento do capitalismo, em seus primórdios até chegar no seu estágio atual, como capitalismo monopolista. Adam Smith e Karl Marx, em suas teorizações, falam sobre uma ideia de ‘acumulação primitiva’, que trazemos aqui rapidamente para introduzir esse segundo ponto deste capítulo, que é o problema do Capital; “precisamos supor uma acumulação primitiva precedente à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de acumulação capitalista, mas sim seu ponto de partida” (MARX, 1996, p. 339).

É fato que, nas suas colocações, Marx se detenha mais nas relações de trabalho e entre classes (burguesia e proletariado), porém podemos destacar que, no processo de expansão colonial e exploração, as vítimas foram os povos originários das terras do Novo Mundo, conquistadas, ou melhor, invadidas. Não se pode compreender a concentração de riqueza e poder no norte global e a submissão dos povos menores a essa hegemonia sem considerar que todo esse processo consistiu numa colonização forçada: a invasão, expropriação territorial além da dominação do pensar pelo Sujeito Maior que subjugou as alteridades conquistadas. Pensar, desde o ponto de vista econômico, no enriquecimento das burguesias do norte, supõe, necessariamente, considerar que toda essa riqueza e acumulação deve em grande parte à riqueza roubada das terras novas e das vidas escravizadas e exploradas: “Na história real, como se sabe, a conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência, desempenham o principal papel” (MARX, 1996, p. 340). Compreender, então, o poder do capitalismo e a resistência por parte dos mais fracos é tomar consciência de que todo esse processo de colonização é causa da consequência maior que é a instauração de um modelo político-econômico capitalista, que tem no mercado e no Estado dois pilares que perpetuam sua sobrevivência e mantém sua existência. Numa relação com o Pecado Original da Teologia, Marx associa a acumulação primitiva a essa noção teológica:

“Assim se explica que os primeiros acumularam riquezas e os últimos, finalmente, nada tinham para vender senão sua própria pele. E desse pecado original data a pobreza da grande massa que até agora, apesar de todo seu trabalho, nada possui para

vender senão a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham parado de trabalhar.” (MARX, 1996, p. 339)

Pela ideia da propriedade privada⁶, vai ser imposta uma ideia de que o indivíduo ou o Estado é proprietário das terras conquistadas e os povos, separados do que lhes é mais próprio e originário, serão arrancados de uma relação e separados, como se fossem estrangeiros no próprio seio que os criou e deu sustento. O capitalismo, em suas estruturas que fazem a separação dos trabalhadores dos meios de produção, também será o sistema que separará o povo da terra, por meio da expropriação que é uma das bases do surgimento do modo político, econômico e social capitalista, e assim como Marx se refere à expropriação das terras na Europa feudal, podemos associar às expropriações do colonialismo: “(...) a história dessa sua expropriação está inscrita nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo” (MARX, 1996, p. 341).

O comunal, típico das comunidades anteriores ao tempo feudal e também característico dos povos originários e indígenas ameríndios, deu lugar a um império do individual e do privado que, expropriando, foi constituindo um novo modo de relações sociais e econômicas baseadas em outros princípios.

Sobre essas mudanças no processo, vamos nos aproximar agora a uma das obras que são base deste trabalho, que é a obra conjunta de Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, sobretudo nas partes 1 e 3.

1.3.1 *O anti-Édipo*: uma das análises do capitalismo

“Creio que Félix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento” (DELEUZE, 1992, p. 212).

O livro que tomamos aqui neste trabalho sobre o capitalismo é uma obra importante que, no decorrer destas páginas, perceberemos que desenvolve uma forte influência sobre correntes e pensadores contemporâneos das últimas décadas do século XX, em várias áreas do pensamento. *O anti-Édipo* nasce em um contexto no qual há uma ebulição de ideias e que irão causar movimentações teóricas e sociais marcantes na sociedade francesa da época da década de 70 e, com isso, perceberemos que essa conjuntura que impulsiona a obra irá impulsionar

⁶ “Vincular a produção à propriedade privada é a forma como o Capital coloca a si mesmo como ‘pressuposto natural e divino’ de todo processo produtivo. Os proprietários dos meios de produção se tornam proprietários do trabalho, ao mesmo tempo em que não se cansam de dizer que toda a produção provém deles. Os capitalistas não param de dizer, a respeito de si mesmos, que não haveria produção, não haveria trabalho, não haveria desenvolvimento científico e tecnológico e nem mesmo riqueza e prosperidade se não fosse por eles” (GUERÓN, 2020, p. 25).

também muitos outros pensadores do mundo afora. A obra dupla *O anti-Édipo* é dessas obras que nos conduzem a um estilo singular de fazer filosofia. E isso, desde a primeira parte, é também marcante na obra complementar, *Mil Platôs*, dos mesmos autores e da mesma série *Capitalismo e Esquizofrenia*.

“Quando lemos *O anti-Édipo*, somos conduzidos por uma infinidade de territórios. A obra que inaugura a parceria de Deleuze com Guattari consiste em uma verdadeira máquina agenciadora de saberes múltiplos e heterogêneos. Seu estilo esquizo conecta engenhosamente acoplamentos teórico-conceituais oriundos da literatura, filosofia, psicanálise, antropologia, etologia, cinema entre tantos outros domínios” (COUTO; DUTRA, 2018, p. 2).

Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari querem tentar fazer liberar linhas de fuga e agenciar movimentos de conexão entre saberes que se tornam rizomáticos, considerando que a análise do capitalismo exige uma profundidade de acordo com a complexidade da temática. Ler e compreender a sociedade capitalista desde uma ótica única é encerrar, dentro de muros, um saber complexo que pode e deve ser visto desde perspectivas diversas. As revoluções sempre nascem de um desejo, e um desejo, quando autêntico, sempre pode ser revolucionário, e a obra que agora trazemos traduz um desejo, além dos pensadores, de todo um coletivo que sonhava com uma nova ordem societária que, infelizmente, não se concretizou totalmente.

“Si le désir constitue en revanche la texture même de la société dans son ensemble, y compris dans ses mécanismes de reproduction, un mouvement de libération peut cristalliser dans l'ensemble de la société. En Mai 1968, d'étincelles en heurts locaux, l'ébranlement s'est brutalement transmis à l'ensemble de la société” (DELEUZE, 2002, p. 370-371)

Assim como a soberania do Sujeito causa resistências nos dissidentes e oprimidos, a opressão do sistema social capitalista também desperta na sociedade francesa da época um sonho de liberação. E por que trazer dois pensadores europeus para discutir a temática das alteridades ameríndias e marginais? Justamente pelo fato de que, conectando-se a pensamentos emergentes, essas intuições motivaram novos agenciamentos de pensamento que minam nossas seguranças do pensamento ocidental maior.

A época e a sua consciência se engajaram numa luta de pensamentos teóricos e de posições divergentes num cenário político e econômico. E, associando-nos a essa noção de que o colonialismo ainda existe aqui hoje, podemos considerar que a aliança de pensamentos outros e as “consciências” de outras naturezas se fortalece a partir da sensação de que algo do capitalismo não está funcionando (a crise ecológica e climática, que abordaremos no terceiro capítulo, é apenas um dos tantos sintomas do colapso para o qual caminhamos enquanto sociedades que seguem esse sistema).

Deleuze e Guattari, que sistematizaram na obra as inquietações da época, traduzem uma voz e um grito. Como nos afirma Dosse:

“A consciência política da geração dos autores de *O anti-Édipo* se enraíza num terreno histórico e político que remonta à tragédia da Segunda Guerra Mundial. Ainda muito jovens para ter um papel ativo naquela conjuntura, Deleuze e Guattari permaneceram, desde o início de seus engajamentos teórico-políticos, mobilizados pela Liberação e sua crença na revolução das massas frente ao avanço do fascismo.” (apud QUEIROZ, 2019, p. 13)

A partir dessa contextualização, portanto, percebemos que *O anti-Édipo* consiste numa tentativa de, sob a inspiração do tempo e dos eventos da época, dar respostas a problemas que fazem pensar e que motivam a criar novos pensamentos. Os problemas e as urgências movem o autor duplo a escrever essas páginas que tratam sobre produção e desejo, e tantos outros temas: “O que Deleuze e Guattari chamam de produção desejante consiste numa potência revolucionária por natureza que faz passar fluxos sob os códigos sociais, cuja função é canalizá-los, barrá-los” (QUEIROZ, 2019, p. 15).

1.3.2 Aproximação a *O anti-Édipo*

“*O anti-Édipo* é o resultado, com efeito, de um prodigioso esforço para pensar diferentemente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 113).

A obra de autor duplo, escrita com o impulso e sob os ventos provenientes dos eventos do Maio Francês de 1968, é um livro plural, que não versa somente sobre filosofia e psiquiatria, mas que é transversal a outras áreas do conhecimento. *O anti-Édipo* é de 1972 e surge para mobilizar muitos dos que vem posteriormente, e influencia, de forma profunda, o pensamento contemporâneo; “era um livro inquietante, dispersivo e sedutoramente ambíguo” (BACKET, 2017).

Nesta tentativa de ensaiar ideias e conectar conceitos e autores, podemos dizer que na obra dos dois franceses há um tratamento especial sobre a organização social (relações), o *socius*, e uma crítica a todo o aparato até então reproduzido para interpretar tal organização.

As máquinas desejantes, presentes na obra, representam a força dos fluxos de desejo que escapam às armadilhas que tentam capturar e controlar as energias, através de axiomas e complexos. Todo o recalque e o controle operado sobre as forças devem ser liberadas, para que as linhas de fuga dos desejos possam se desenvolver livremente. É a liberdade daquele esquizofrênico que passeia, livre, sem subordinações controladoras:

“No seu passeio, ao contrário, ele está nas montanhas, sob a neve, com outros deuses ou sem deus algum, sem família, sem pai nem mãe, com a natureza. O que deseja

meu pai? Ele pode oferecer-me mais? Impossível! ‘Deixem-me em paz’. Tudo compõe máquina” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 12).

O capitalismo, sistema de organização social mais potente em nossos tempos, deve ser, de certa forma, um ponto de partida para essa análise. “Deleuze e Guattari, nos dois volumes que já citamos aqui, fazem a releitura das análises econômico-políticas e também psicanalíticas à luz do capitalismo e de seu desenvolvimento” (Cf. GUÉRON, 2020, p. 83). *Capitalismo e Esquizofrenia* é uma grande busca na aventura de poder compreender problemas ligados às relações sociais de produção, perguntando-se “pelo que é determinante para a constituição de um *socius*, isto é, dessas relações” (GUÉRON, 2020, p. 84).

1.3.3 Alguns conceitos e ideias

“De certa maneira, o capitalismo assombrou todas as formas de sociedade, mas as assombra como seu pesadelo terrificante, o medo pânico que elas têm de um fluxo que se furtaria a seus códigos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 186).

Na confluência entre a noção econômica e o sistema que tal noção implica e o poderoso mecanismo da psicanálise, o Édipo e todo seu arcabouço teórico e de incidência, os autores franceses desenvolvem uma análise que parte da tese de que Édipo e Capital têm seus modos de controle e repressão. Como afirmam a respeito de Édipo: “acredita-se muitas vezes que Édipo é fácil, que é dado. Mas não é assim: Édipo supõe uma fantástica repressão das máquinas desejanças. E por quê, com que fim? Será verdadeiramente necessário ou desejável curvar-se a isso?” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 13). O capitalismo e a psicanálise, no auge da modernidade e caminhando para nossos dias, constituíram-se grandes controladores de subjetividades e sociedades. É praticamente impossível não observar, nas sociedades e subjetividades atuais, traços desses dois soberanos.

Detendo-se, aqui, no capital, vale destacar que o processo de expansão por toda a Terra foi e é constante: “O capital (...) produz a mais-valia, floresce e se estende até os confins do universo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 23). As máquinas, os desejos e as agências são controladas, de tal modo, que tudo o que é feito, pensado, produzido, não o é sem passar pelo crivo do capital:

“E é no capital que se engancham as máquinas e os agentes, de modo que seu próprio funcionamento é miraculado por ele. É objetivamente que tudo parece produzido pelo capital enquanto quase-causa. (...) Depressa se instaura um mundo perverso enfeitado, ao mesmo tempo em que o capital tem o papel de superfície de registro que se assenta sobre toda a produção” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 23).

Como trazem Deleuze e Guattari, o processo pelo qual o capital se instaura como sistema mundial é como se fosse um milagre, no sentido de que é inexplicável ou dificilmente

acessível por mostrar-se extremamente fora do comum. Citando a Karl Marx, que em *O Capital* desenvolve a análise profundamente, os franceses destacam: “o capital se torna um ser bastante misterioso, pois todas as forças produtivas parecem nascer no seio dele e lhe pertencer” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 23). O capitalismo, sendo mais que essência, tendência universal, trabalha e age pela “descodificação dos fluxos e desterritorialização do socius” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 52). O avanço e ação do capitalismo causa, sobre os códigos e sociedades, o medo do risco de perder o que lhe é mais próprio, englobando sobre uma axiomática tudo o que é diferente e outro.

O anti-Édipo, no desenrolar de sua argumentação, desenvolve, na parte III, que se intitula Selvagens, Bárbaros e Civilizados, uma descrição das máquinas sociais e como funcionam os processos que fazem mover os fluxos, tais como a desterritorialização, sobrecodificação, reterritorialização; “selvagem, bárbaro e civilizado correspondem a modos sob os quais as sociedades produzem - daí seu estatuto de máquinas - e podem coexistir, mas sendo necessário distinguir, para cada caso, algo em torno de que a produção originalmente se organiza” (CARRER, 2024, p. 28).

O anti-Édipo parte da Terra como primeira máquina num campo social:

“(…) a Terra é a grande estase inengendrada, o elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo. Ela é a superfície sobre a qual se inscreve todo o processo da produção, sobre a qual são registrados os objetos, os meios e as forças de trabalho, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos. Ela aparece aqui como quase-causa da produção e objeto do desejo. Portanto, a máquina territorial é a primeira forma de socius, a máquina de inscrição primitiva, ‘megamáquina’ que cobre um campo social” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 187).

Essa máquina primitiva é aquela que inscreve, que marca os corpos, que institui um primeiro *socius* nas sociedades primitivas. As comunidades primitivas, frutos dessa primeira inscrição, se organizam de tal modo que essa inscrição, o ser marcado, direciona o próprio modo de organização social. O Estado constituirá uma instância importante na compreensão dos estágios posteriores, já que institui, sendo agente ou sendo passivo contribuidor do capital, novos modos de organizar-se do *socius*: “(…) é evidente que a máquina social primitiva não é territorial. Só o será o aparelho de Estado que, segundo a fórmula de Engels, ‘subdivide não o povo, mas o território’ e substitui a organização gentílica por uma organização geográfica” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 194). Todo o processo de corte da comunidade com a terra

tem a ver, como veremos adiante, com esses mecanismos que enfraquecem o primitivo para instaurar nova ordem.⁷ Da “unidade” primitiva à desterritorialização dos civilizados.

“A unidade imanente da terra como motor imóvel dá lugar a uma unidade transcendente de natureza totalmente distinta, que é a unidade de Estado; o corpo pleno já não é o da terra, mas o do Déspota, o Inengendrado, que se encarrega agora tanto da fertilidade do solo como da chuva do céu e da apropriação geral das forças produtivas” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 194).

Percebe-se uma mudança de unidade e de plenitude que passa da Terra a um Estado que controla todas as coisas, esse Estado do Déspota é, como os autores afirmam, como uma pirâmide na qual do cume há um olho que observa e se apropria do social. Nesse estágio de organização do *socius* são muito importantes as relações desenvolvidas a partir da filiação e das alianças, que são como formas de um capital primitivo que começa a se desenvolver (Cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 195-196).

Diante do desenvolvimento do capital, a força maior, que sempre está e que sempre vem, amedronta os povos menores, causa a angústia daqueles *socius* que se veem na iminência de morrer, esvaziar-se...

“Dir-se-ia que as formações sociais pressentem, com um pressentimento mortífero e melancólico, o que lhes vai acontecer, embora o que lhes acontece lhes advenha sempre de fora e se precipite na sua abertura” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 203).

A obra e seus autores destacam que é uma ideia sem noção e fundamento aquela que, com o desenvolvimento da filosofia e da história, tratavam tais sociedades como inferiores e num *status* menos importantes que as demais sociedades do centro do mundo. Como nos dizem:

“É particularmente fraca e inadequada a ideia segundo a qual as sociedades primitivas são sociedades sem história, dominadas por arquétipos e sua repetição. Essa ideia não nasceu entre etnólogos, mas antes entre ideólogos presos a uma consciência trágica judaico-cristã a que eles queriam creditar a ‘invenção’ da história” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 201)

A história, tal como a conhecemos ou concebemos como uma linha reta e ordenada na qual os tempos progridem numa escala regular e na qual equilíbrio vai constituindo seu norte, não poderia ser somente considerada desta forma; ela é outra coisa que estabilidade e os primitivos também entram nessa história, se concebida de outro modo.⁸

⁷ “Quando a divisão incide sobre a própria terra devido a uma organização administrativa, fundiária e residencial, não se pode ver nisso uma promoção da territorialidade, mas, ao contrário, o efeito do primeiro grande movimento de desterritorialização sobre as comunidades primitivas” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 194).

⁸ “Se dermos o nome de história a uma realidade dinâmica e aberta das sociedades, em estado de desequilíbrio funcional ou de equilíbrio oscilante, instável e sempre compensado, comportando não só conflitos institucionalizados, mas também conflitos geradores de mudanças, revoltas, rupturas e cisões, então as sociedades primitivas estão plenamente na história, e muito afastadas da estabilidade ou mesmo da harmonia que se lhes quer atribuir em nome de uma primazia de um grupo unânime” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 201).

Nesse caminhar de uma “história” das organizações sociais, o capitalismo sempre está presente⁹ como aquele que amedronta tudo o que é das sociedades primitivas, pressionando o *socius* a, com as contradições imanentes, ir enfraquecendo-se e dando lugar a uma força universal maior, que engloba e que subsumi os que são diferentes e que resistem a ceder à sobrecodificação realizada pela máquina social mais forte. O capitalismo vive de suas contradições e violências:

“Nunca uma discordância ou um disfuncionamento anunciaram a morte de uma máquina social que, ao contrário, se alimenta habitualmente das contradições que provoca, das crises que suscita, das angústias que engendra e das operações infernais que a revigora: o capitalismo aprendeu isso e deixou de duvidar de si, e até os socialistas deixavam de acreditar na possibilidade da sua morte natural por desgaste. As contradições nunca mataram ninguém. E quanto mais isso se desarranja, quanto mais isso esquizofreniza, melhor isso funciona, à americana” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 202).

Da máquina primitiva e selvagem à bárbara, os códigos são enfraquecidos e a força do Bárbaro se fortalece para disseminar e sobrecodificar, abrindo espaço para a dominação da máquina que assume um comando universal sobre as máquinas dominadas.

“O que era essencial na máquina de inscrição primitiva, os blocos de dívidas móveis, abertos e finitos, (...) tudo isto é capturado numa engrenagem imensa que torna a dívida infinita e forma uma única e mesma fatalidade esmagadora: ‘Será preciso, desde então, que a perspectiva de uma libertação desapareça de uma vez por todas na bruma pessimista, será preciso, desde então, que o olhar desesperado se desencoraje diante de uma impossibilidade de ferro’. A terra devém um asilo de alienados” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 253-255).

Daqui, notamos que a máquina bárbara vai esmagar as máquinas primitivas e vai fazer com que, no infinito das dívidas e na captura, os sujeitos sejam alienados e esmagados pela engrenagem da grande produção. O limite que vem da frente, da história do progresso que tem no capitalismo o fim (que causa temor), amedronta essas sociedades que, ameaçadas, não conseguem sustentar-se sobre o código e a inscrição que lhes sustentavam: “a instauração da máquina despótica ou do *socius* bárbaro pode ser assim resumida: nova aliança e filiação direta. O déspota recusa as alianças laterais e as filiações extensas da antiga comunidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 255).

⁹ “Se o capitalismo é a verdade universal, ele o é no sentido em que é o negativo de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender a contrário o segredo de todas essas formações; antes codificar os fluxos, ou até mesmo sobrecodificá-los, do que deixar que algo escape à codificação. Não são as sociedades primitivas que estão fora da história, é o capitalismo que está no fim da história, é ele que resulta de uma longa história de contingências e de acidentes e que faz com que este fim advenha. Não podemos dizer que as formações anteriores não tenham previsto esta Coisa que só veio de fora à força de assomar de dentro e cuja escalada se tentou impedir. Donde a possibilidade de uma leitura retrospectiva de toda a história em função do capitalismo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 204).

Daí a afirmação que destacamos: “a formação de soberania capitalista passa a ter necessidade de uma formação colonial íntima que lhe corresponda, sobre a qual ela se aplique” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 237). Capitalismo, na sua soberania, e Colonialismo, na sua expansão/expropriação, constituem-se, na sua íntima relação, a morte de outras sociedades.

A novidade desta etapa do bárbaro é a paranoia; o que isso significa? Um sujeito que se desprende da vida e da terra se conecta com um Deus superior num horizonte inalcançável e torna relativo tudo o que é próprio da máquina primitiva, selvagem:

“(...) o sujeito salta para fora dos cruzamentos aliança-filiação, instala-se no limite, no horizonte, no deserto, sujeito de um saber desterritorializado que o liga diretamente a Deus e o conecta ao povo. Pela primeira vez foi tirado da vida e da terra algo que vai permitir julgar a vida e sobrevoar a terra, princípio de conhecimento paranoico. Todo o jogo relativo das alianças e das filiações é levado ao absoluto nesta nova aliança e nesta filiação direta” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 257).

Partindo desse sujeito forte e despótico que desinstala e absolutiza uma nova aliança e filiação, vemos agora os traços do Estado que, nesse estágio bárbaro e no posterior, quando aparece aliado ao capital, funciona de tal modo que destrói (mesmo que utilizando-se deles) os *socius* anteriores: “(...) este regime (o capitalismo), precisamente, supõe um desmantelamento das grandes máquinas sociais precedentes” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 187).

1.3.4 Os traços de Um Estado

“É preciso que a passividade devesse a virtude dos sujeitos enganchados no corpo despótico” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 282).

O Estado já é, desde sempre, o propósito de ser o que quer ser, e se desenvolve, nas suas caras, no controle do social. Como os autores afirmam, sobre *Usstaat*: “o Estado não se formou progressivamente, mas surgiu de uma vez já todo armado, num golpe de mestre, *Urstaat* original, eterno modelo de tudo o que o Estado quer ser e deseja” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 287-288). As transformações das máquinas levam a esse auge de uma megamáquina despótica e burocrática que usa do *socius* dominado para afirmar-se e conduzir seus interesses, concretizando-os: “é a máquina social que mudou profundamente: em vez da máquina territorial, há a ‘megamáquina’ de Estado, pirâmide funcional que tem o déspota no cume, que tem o aparelho burocrático como superfície lateral e órgão de transmissão, que tem os aldeões na base e como peças trabalhadoras” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 258).

Um desses traços que destacamos do grande Estado que aparece aqui nesse momento é a desterritorialização que realiza a partir da divisão e da submissão¹⁰; a terra passa a ser não mais aquele originário no qual os sujeitos estão intimamente ligados, mas passa a ser um objeto divisível, e os sujeitos passam por uma nova inscrição que, por seu caráter, imprime uma inscrição que é a imperial: “devemos ver, no Estado, o efeito de um movimento de desterritorialização que divide a terra como um objeto e submete os homens à nova inscrição imperial, ao novo corpo pleno, ao novo *socius*” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 258).

Essa nova inscrição criada pelo Estado despótico não apaga as inscrições primitivas, mas, pela apropriação, estabelece uma nova superfície, o *socius* de um novo corpo pleno, no qual os agentes se inserem numa nova organização:

“O essencial do Estado, portanto, é a criação de uma segunda inscrição pela qual o novo corpo pleno, imóvel, monumental, imutável, se apropria de todas as forças e agentes de produção; mas esta inscrição de Estado deixa subsistir as velhas inscrições territoriais, como ‘tijolos’ sobre a nova superfície. (...) A sobrecodificação é precisamente a operação que constitui a essência do Estado, que mede ao mesmo tempo sua continuidade e sua ruptura com as antigas formações” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 263.264).

Em seguida, passando para o estágio posterior do caminho exposto na parte III *d’O anti-Édipo*, percebe-se que o Estado, esse mesmo Estado, apresentará outros traços, dos quais destacamos seu enfraquecimento, sob o poder do capital, da propriedade e do mercado, e aqui nos aproximamos um pouco mais dos traços dessa aliança Estado e Capital.

1.3.5 Estado e Capital

“Como máquina, o Estado já não determina um sistema social, mas é determinado pelo sistema social ao qual se incorpora no jogo de suas funções” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 293).

“Nunca um Estado perdeu tanta potência para colocar-se com tanta força a serviço do signo de potência econômica” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 334-335).

Da sobrecodificação despótica, bárbara à descodificação civilizada, capitalista. O Estado perde sua força, mas segue sendo determinante na manutenção de um sistema que se aproveita dele para expandir-se e manter-se. Como foi tratado anteriormente, a propriedade privada e o mercado são o que causa esse enfraquecimento do grande Estado, colocando na superfície as forças ainda mais poderosas que assumirão o papel de comando na grande rede

¹⁰ Sobre o tema dos atos do Estado, dois problemas são destacados no livro: “eis o que os dois atos do Estado escondem: a residência ou territorialidade do Estado inaugura o grande movimento de desterritorialização que subordina todas as filiações primitivas à máquina despótica (problema agrário); a abolição das dívidas ou sua transformação contábil inaugura um interminável serviço de Estado interminável, que subordina a si todas as alianças primitivas (problema da dívida)” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 262).

social: “é sob os golpes da propriedade privada, e depois com a produção mercantil, que o Estado conhece seu enfraquecimento. A terra entra na esfera da propriedade privada e na das mercadorias” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 288).

As categorias centrais do capitalismo terão os traços de fluxos, e essa descodificação levará à fluidez que destruirá os códigos: “(...) o que significam a propriedade privada, a riqueza, a mercadoria, as classes? A falência dos códigos. (...) Significam o aparecimento, o surgimento de fluxos agora descodificados que agora escorrem sobre o *socius* e o atravessam de um lado a outro” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 289). O Estado, nesse fluir descodificado, funcionará agora como uma máquina coordenadora, porém subordinada ao campo social dominado pelo capital¹¹: “o Estado, inicialmente, era esta unidade abstrata que integrava subconjuntos que funcionavam separadamente; agora, está subordinado a um campo de forças cujos fluxos ele coordena e cujas relações autônomas de dominação e subordinação ele exprime” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 292-293).

O Estado, nessa situação, de coordenador e aliado na subordinação ao capital, terá uma força de violência e funcionará como anulador de outros *socius*. Podemos trazer a citação de Nietzsche, na *Genealogia da Moral*, Segunda dissertação, quando discorre sobre esse Estado na sua relação com outros povos:

“(...) a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência - que o mais antigo ‘Estado’, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro - algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o ‘Estado’ na terra” (NIETZSCHE, 1998, p. 74-75).

O Estado trabalha, então, nesse processo contínuo e violento de sobrecodificar e descodificar, e de regular.¹² Após isso, são muitos os fluxos que, descodificados e

¹¹ Destacamos as duas dimensões deste devir do Estado: “são os dois aspectos de um devir do Estado: sua interiorização num campo de forças sociais cada vez mais descodificadas, formando um sistema físico; e sua espiritualização num campo supraterrrestre cada vez mais sobrecodificante, formando um sistema metafísico” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 295).

¹² “(...) a conjunção dos fluxos descodificados, suas relações diferenciais e as suas múltiplas esquizas ou fraturas, exigem toda uma regulação cujo principal órgão é o Estado. O Estado capitalista é o regulador dos fluxos descodificados como tais, enquanto tomados na axiomática do capital. Neste sentido, ele completa bem o devir-concreto que nos pareceu presidir à evolução do *Urstaat* despótico abstrato: de unidade transcendente, ele devém imanente ao campo de forças sociais, passa a seu serviço e serve de regulador aos fluxos descodificados e axiomatizados” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 334).

desterritorializados, correm soltos em direção a novas conjunções, conjunções estas que “fazem do capital o novo corpo pleno social” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 301).

O capital, como vimos anteriormente, a partir da análise de Marx, tem a tendência a expandir-se, e sua expansão se desloca desde o centro do mundo, onde a tal acumulação faz sua morada, em direção às margens do mundo. A acumulação primitiva, à qual Marx se refere em *O Capital*, “(...) não se produziu de uma vez para sempre na aurora do capitalismo, mas é permanente e não para de reproduzir-se” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 308). As periferias do mundo, as sociedades ditas primitivas e, desterritorializadas, alienadas de si mesmas e retiradas de seu originário, constituem uma peça fundamental: “(...) o processo de desterritorialização vai do centro à periferia, isto é, dos países desenvolvidos aos países subdesenvolvidos, que não constituem um mundo à parte, mas uma peça essencial da máquina capitalista mundial” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 307).

O capitalismo, por sua própria axiomática, é extremamente forte e é “mais implacável do que qualquer outro *socius*” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 326). Na sua instauração e expansão e em sua oposição aos códigos, a axiomática do capitalismo e o *socius* proveniente dele “deveio diretamente econômico enquanto capital-dinheiro; ele não tolera outro pressuposto” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 349). O econômico, como podemos perceber nas evidências de nosso cotidiano, passa a ditar todas as relações sociais e constitui a base do *socius*.

1.4 A abertura e a saída ao Fora... Outros

Partimos do Sujeito e do Capital e nos deparamos diante da realidade que nos assombra hoje, o que está diante de nós. Porém, na próxima parte desse trabalho, nos debruçamos em alguns outros traços que não são desses dois soberanos, pelo contrário, queremos apontar saídas possíveis, outras “ontologias”, as alteridades que insistem em sobreviver diante de tantas forças que oprimem. Algo que Marx comenta em seus escritos e que Deleuze e Guattari também vão afirmar é a questão do excedente; desse excesso, que transborda ao sistema, que é matéria viva, pura produção “fora” do capital, vamos nos aproximar nas próximas páginas.

A formação social brasileira (e não só a brasileira) é marcada pela exploração dos povos menores, uma sociedade marcada pelas “estruturas de dominação política e apropriação econômica” (IANNI, 1980, p. 158). Outros pensamentos, a partir dos outros ignorados, pressupõem tomarmos outros pensadores, e aqui tomamos brasileiros e ameríndios/indígenas, para com eles entrar em outros mundos. Já não partimos de um discurso que produz enunciados

baseados numa máquina racional administrativa, senão que pela abertura e contato com a Terra nos abrimos a uma experimentação com os ameríndios, escapando pela tangente daqueles filósofos burocratas, servos da razão pura.

CAPÍTULO 2

CONTRA-ONTOLOGIAS E ALTERIDADES AMERÍNDIAS

“Refugiada: Talvez. Às vezes penso que tudo acontece fora mesmo do que tramam os humanos, como se tudo fosse gestado num começo tão ancestral que nem sequer poderíamos pensar que ali está começando alguma coisa” (BENSUSAN, 2024, p. 38).

“(…) o ser ameríndio é menos um ‘ser’, uma essência, do que um ‘vir-a-ser’, um ‘tornar-se-outro’” (PARDINI, 2020, p. 4).

A ideia deste capítulo é entrar nesse Fora e entregar-se às essas relações e conexões possíveis para liberar fugas e devires.

A História da filosofia oficial e a Modernidade assumida desde a soberania do Sujeito e do Capital ressaltam um ocultamento, um encobrimento de rostos, de outros excluídos, subjugados: “a invasão, e a subsequente colonização, foram excluindo da comunidade de comunicação hegemônica muitos rostos, sujeitos, os oprimidos. Eles são a ‘outra face’ da Modernidade, os outros em-cobertos pelo des-cobrimento, os oprimidos das nações periféricas, as vítimas inocentes do sacrifício” (DUSSEL, 1993, p. 159). Um tema central de nossas filosofias deveria ser a recuperação de tantos mundos excluídos sob a tirania do Mundo e de tantos outros extinguidos pelo poder do Eu. Nietzsche, em muitos de seus textos, nos chama a atenção sobre o risco e o erro da filosofia de, assumindo uma perspectiva só, ter ignorado os muitos outros pensares que movem a Vida e que fazem possível uma pluralidade importante:

“De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo. (...) Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um conhecer perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso conceito dela” (NIETZSCHE, 1998, p. 109).

A Filosofia, aberta aos outros olhares, aos outros modos de ser e pensar, aos “contras” que a questionam, pode avançar rumo a multiplicidades vivas que mostram alteridades resistentes; “a profunda ideia lévi-straussiana de um pensamento selvagem deveria ser tomada como projetando uma outra imagem do pensamento, muito mais que uma outra imagem do selvagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 74).

Montaigne, em um de seus pequenos ensaios, naquele período quando as grandes descobertas traziam à Europa as novidades de um novo que se irrompia, traz uma reflexão interessante a respeito dos que, crendo serem donos da Razão, chamavam de bárbaros todos aqueles que eram diferentes e que ameaçavam, de certa forma, a primazia de um Povo Especial. O pensador francês afirma que muitos que se acreditavam donos de toda erudição se viram no triste direito de barbarizar o diferente e de escrever tratados que configuravam o mundo. Um triste retrato ou relato de uma atitude europeia colonizadora.

As questões que nos motivam, então, neste capítulo, nos levam ao desejo de ouvir as vozes silenciadas, as perspectivas ignoradas de alteridades ameríndias que se afirmam, desde o corpo da Terra, desde o ritmo esquivo, numa recuperada tentativa de sobrevivência. Aqui trazemos, a partir de pensadores brasileiros, as filosofias menores dos povos que insistem nessa

vida às margens. Destacamos os pensamentos de Eduardo Viveiros de Castro, dando ênfase à tese do multinaturalismo, inspirado no pensamento selvagem e descrito por uma antropologia/filosofia desses povos contra o Opressor, e também alguns conceitos que ele formula a partir das experiências ameríndias com as imagens e os espíritos, que abrem o pensamento ocidental, fechado e definido, a possibilidades várias; e ainda trazemos alguns pontos da teoria de Marco Antônio Valentim nos temas do onirismo, entropia e termodinâmica do pensamento.

Como diziam os autores de *O anti-Édipo*, estamos vivendo em um mundo onde o desejo, aquela vida encoberta e escondida, não aparece e, oprimido, não se faz concreto ou real, de fato; ou, real e concreta demais, são reprimidos e apagados por serem um perigo constante ao *status quo* do pensamento estabelecido e ao poder instituído. A necessidade do pensamento de se expor à violência de um pensar livre é o que nos interpela a esse contato com o pensamento dos que buscam aproximar-se do bárbaro e do selvagem, o que questiona, profundamente, o civilizado instaurado, ratificado o único verdadeiro.

Um ponto importante ao qual recorreremos aqui, e que parte de uma das fontes utilizadas pelos próprios pensadores franceses que aqui utilizamos e pelos brasileiros que desenvolvem suas teorias, é o mito desses povos que, alheios àquela Verdade absoluta ou Ideias sublimes, apresentam uma outra intensidade que cria e mostra outras realidades. Recorrer ao mito é entrar numa atmosfera na qual o próprio pensamento, feito intensivo, aventura-se numa peripécia “ontológica” e “epistemológica” muito distintas das que estamos acostumados.

2.1 Um retorno das coisas

“Em vez de ser uma saída de mão única da natureza em direção à cultura, a reflexão ameríndia está marcada por uma certa nostalgia do contínuo, do mundo e do tempo em que os animais falavam” (LAGROU; BELAUNDE, 2011, p. 11).

As filosofias que podemos tirar da reflexão e da vida ameríndias supõem um movimento diferente do que costumamos fazer desde nosso pensar ocidental. Estamos acostumados a, desde o Humano, o Eu, a Cultura, irmos em direção ao Outro, ao Natural numa postura do que representa e conceitua, tirando toda a potência de agência do que o objeto, as coisas têm. Pressupor ou admitir que coisas e animais, espíritos e espectros tenham voz ou agência é um passo importante se queremos nos aproximar dos pensamentos dos povos.

Na tradução brasileira de um dos livros de Viveiros de Castro (2018), *Metafísicas canibais*, a abertura, em seu ponto 1 intitula-se “uma notável reviravolta”; um detalhe

interessante da tradução em espanhol publicada pela editora argentina Katz, traz a tradução desse mesmo ponto da seguinte forma: “un impresionante retorno de las cosas”. É importante destacar que o movimento proposto pelos pensadores, tanto Viveiros de Castro, como Valentim, em suas conexões com Davi Kopenawa, é o de uma reviravolta e um retorno, como os dois títulos citados nos propõem.

O trabalho aqui desenvolvido e a investigação empreendida consistem em descobrir aquela ficção que parte do desejo de um antropólogo, de um filósofo e de um indígena, de reler as realidades sociais sob um novo viés. Eduardo Viveiros de Castro, pensador da etnologia amazônica, afirma que essa sua obra, *Metafísicas Canibais*, é uma forma de expressar uma ficção que não foi composta nem concluída, uma ficção que, inspirada naquela obra basilar que é *O anti-Édipo*, que serviu de base para nosso primeiro capítulo deste trabalho, seria uma espécie de Anti-Narciso: “O Anti Narciso seria uma experiência de pensamento e um exercício de ficção antropológica. (...) A ficção consiste em tomar as ideias indígenas como conceitos e em extrair dessa decisão suas consequências” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 217). Um ato prodigioso de pensar diferentemente, criar ficção, fabular; abrir possibilidades de linhas possíveis, abertas e livres. Como o antropólogo nos diz, “já desde a escolha do título os problemas começaram a surgir. (...) O projeto flertava com a contradição, uma vez que um descuido retórico de minha parte poderia transformá-lo em mais uma clássica enfiada de bravatas nada anti-narcísicas a respeito da excelência das posições nela professadas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 19); aproximar-se do pensamento dos ameríndios desde o arcabouço teórico ocidental é um desafio, posto que o desejo de impor uma certa superioridade, tão própria do Pensamento e do Espírito, seguem sendo uma característica até de nós, que pensamos desde o aqui, mas que carregamos uma tradição narcisista marcada.

“Decidi, então, promover esse livro à categoria das obras imaginárias, invisíveis, aquelas das quais Borges foi o melhor comentador, e que costumam ser muito mais interessantes que os usuais livros visíveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 20). O livro, tal qual apresentamos, não existiu, mas se desenha nas páginas da obra que agora nos aproximamos. As questões apresentadas nas páginas desse livro e os passos dados refletem aquela missão de apresentar uma proposta de novos pensamentos que façam livres o que o Pensar aprisionou e colonizou. Como Viveiros afirma, desde a missão que considera ser essencial à antropologia, e estendemos aqui também a um esforço necessário à filosofia, de tornar-se “teoria-prática da descolonização permanente do pensamento” (VIVEIROS DE

CASTRO, 2018, p. 20).

É preciso descobrir e avançar rumo a narrativas que destronem as teses que

“reduzem os chamados ‘outros’ a ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo. (...) À força de ver sempre o Mesmo no Outro – de dizer que sob a máscara do outro somos ‘nós’ que estamos olhando para nós mesmos -, acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa, a saber: nós mesmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 21).

O exercício e movimento, portanto, que se propõem com o contato com pensamentos diferentes é o da mudança e variação: toda experiência com Outro(s), nos possibilita novas experiências; “muito mais que uma variação imaginária é a própria forma, a estrutura da nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 21-22). Será que a filosofia está preparada para assumir que (o antropólogo aqui se refere à antropologia, porém podemos estender tal questão) “a descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos prevalece absolutamente sobre a redução epistemocêntrica do pensamento a um dispositivo de reconhecimento: classificação, predicação, julgamento, representação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 25)? Há uma oportunidade de abertura que se dá a partir dessa decisão epistemológica e política que, partindo do descentramento do Eu, possibilita novos modos de pensar.

“Aceitar a oportunidade e a relevância desta tarefa de ‘pensar autrement’ (Foucault) o pensamento – de pensar ‘outramente’, pensar outra mente, pensar com outras mentes – é comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica¹³ da imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 25).

A criatividade imaginativa faz conectar coisas e tempos, num fluxo e numa vida contínua que tira dos eixos o equilíbrio, a clareza e a evidência da filosofia e do pensamento ocidental moderno. Como dizia o filósofo Hilan Bensusan, a respeito da capacidade dos ameríndios de fazer, criar fabulações:

“Fabular, assim eu entendo, é um tráfico entre passados e futuros, entre catástrofes – os colapsos do passado no presente – e anástrofes – os colapsos do futuro no presente. Fazer teorias é conjurar catástrofes e anástrofes, conciliar memória e vidência, resquícios e presságios. Fazer parábolas é espalhar iscas que intensificam sensibilidades; elas trazem aquilo que percebíamos de maneira embotada à flor da pele” (BENSUSAN, 2020, p. 89-90).

As fábulas ameríndias, inspiradas nos mundos e realidades dos tantos personagens que povoam espaços e tempos, demonstram que o pensamento e os desejos, as relações e os intercâmbios são múltiplos e diversos; pluralidade maquínica (assumimos aqui o vocabulário

¹³ Ou filosófica.

deleuziano das máquinas de produção desejante) que produz novas histórias, novos relatos:

“(...) os espectros ciborgues plurais são, portanto, a multidão dos animismos que se regeneram e se tornam outra vez disponíveis para a convicção e a persuasão. Pensar de uma maneira animista coordena de modo diverso toda relação que os humanos mantêm com o resto do mundo, já que os animismos são uma instância de propagação de protagonismos” (BENSUSAN, 2017, p. 16).

O Anti Narciso é dessas ficções que, mobilizadas pelas forças atuais, tentam enfrentar problemas, com uma proposta peculiar e um modo diferente de encarar as ideias e novidades.

Há certas noções que ocupam o centro do pensamento moderno europeu, que é “o estudo e a razão vigilante, (...) e a escrita” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 322) e a crença em que o que não é cientificamente comprovado (na ciência deles) não pode ser tomando com o crédito e força de verdade, e é esse o pensamento que impera no campo epistemológico. Um exemplo claro, e que aprofundamos brevemente no próximo apartado, sobre a marginalização de outros modos de ler e escrever a realidade é o discurso mitológico, amplamente difundido e crido entre os povos ameríndios e pelo qual são transmitidas aquelas realidades ignoradas por um discurso de poder dominante que não aprendeu a ver o mundo a partir dos Outros. O mito, e com ele as constantes transformações dos mundos marginais, são características importantes de uma contra ontologia das alteridades.

2.2 Mito e Devir

“É a mitologia que nos dá acesso aos fundamentos do pensamento indígena. (...) O mito, então, é uma história do tempo em que os homens se comunicavam com o resto do mundo” (LAGROU; BELAUNDE, 2011, p. 9).

Há de se destacar e frisar que o Homem, no progredir de sua aventura de dominação e poder, esqueceu de sua comunicação com os outros seres e outros mundos. O mito, como diziam as citações anteriores, contam a história dessa comunicação ignorada e que, longe de ser ilusão, são a base de um acesso aos mundos dos ameríndios. São nos mitos onde seres e vidas, agenciados e promovidos, destacam-se nas histórias que contam os fundamentos de pensamentos alternativos e potentes.¹⁴

Outro aspecto importante, e intimamente ligado ao do mito, é o tema do devir, das metamorfoses, das transformações contínuas. E essa é uma ideia central nas filosofias que buscam propor-se às identidades e dualismos estagnados e inertes.

¹⁴ “Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 59)

O mito e o devir estão relacionados, já que é no discurso mitológico que tais narrativas se promovem e se permitem revelar. Seria impossível pensar ou conceber uma ideia lógica e clara dessas metamorfoses e devires ameríndios se seguíssemos os caminhos metodológicos de uma dialética ou de uma lógica baseadas nos princípios dos discursos filosóficos modernos ocidentais. O mito habilita e, de novo, promove devires e conexões que se escapam e se expandem. Como podemos ver, por exemplo, no simbólico discurso dos mitos sobre os jaguares e os humanos que se confundem em sua natureza e expressão:

“Donde o regime de ‘metamorfose’, ou multiplicidade qualitativa, próprio do mito: a questão de saber se o jaguar mítico, por exemplo, é um bloco de afetos humanos em figura de jaguar ou um bloco de afetos felinos em figura de humano é rigorosamente indecível, pois a metamorfose mítica é um acontecimento ou um devir (uma superposição intensiva de estados heterogêneos), não um processo de mudança (uma transposição extensiva de estados homogêneos). Mito não é história justamente porque metamorfose não é processo, ‘ainda’ não é processo e ‘jamais foi’ processo; a metamorfose é anterior e exterior ao processo do processo – ela é um devir.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 323)

As mudanças próprias daqueles que não podem ser e não-ser ao mesmo tempo se esbarram numa “contradição” aparente das metamorfoses e devires que são acontecimentos intensivos e que, por isso, não suportam ser extensivos ou uma simples passagem de estágios. A metamorfose e o devir são as conexões e cruzamentos de estados que, desde sempre, são heterogêneos e abertos. E isso o mito permite descrever, já que não se trata de histórias, mas de devires. A história é do progresso, o devir é da intensidade.

Viveiros de Castro, ainda nessa explicação da relação entre o mito e o devir e sua importância para as ‘ontologias’ ameríndias, destaca que há uma espécie de invisibilidade e opacidade que tornam indiscerníveis as relações dos envolvidos nessas metamorfoses. Há um fundo virtual (e aqui destaco a teoria de Gilles Deleuze que fundamenta o que aqui se propõe explicar, que é a teoria do virtual-atual) que não cessa de possibilitar essas zonas invisíveis e opacas do devir.

“A linha geral traçada pelo discurso mítico descreve, assim, a laminação instantânea dos fluxos pré-cosmológicos de indiscernibilidade ao ingressarem no processo cosmológico: doravante, as dimensões humana e felina dos jaguares (e dos humanos) funcionarão alternadamente com o fundo e forma potenciais uma para a outra. A transparência originária ou complicação infinita onde tudo dá acesso a tudo se bifurca ou se explica, a partir de então, na invisibilidade (as almas humanas e os espíritos animais) e na opacidade (o corpo humano e as “roupas” somáticas animais) relativas que marcam a constituição de todos os seres mundanos – invisibilidade e opacidade relativas porque reversíveis, já que o fundo de virtualidade pré-cosmológica é indestrutível ou inesgotável” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 323).

O fluxo pré-cosmológico que possibilita tais devires faz questionar a definição dos seres a partir daquilo que lhes é intrínseco e próprio, pois é, pelo contrário, nessa capacidade de

alteridade que reside o mais ‘próprio’, nessa abertura a ser, sempre e em cada momento, outro. Como continua afirmando Viveiros de Castro:

“Estou me referindo aqui ao fato de que o que define os agentes e pacientes dos sucessos míticos é sua capacidade intrínseca de ser outra coisa; neste sentido, cada ser mítico difere infinitamente de si mesmo, visto que é ‘posto’ inicialmente pelo discurso mítico apenas para ser ‘substituído’, isto é, transformado. É essa auto-diferença que define um espírito e que faz com que todos os seres míticos sejam espíritos. A suposta indiferenciação entre os sujeitos míticos é função de sua irredutibilidade radical a essências ou identidades fixas, sejam elas genéricas, específicas ou individuais (pense-se nos corpos destotalizados e ‘desorganizados’ que vagueiam nos mitos).” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324)

O reino das formas se faz fluido, o império das essências deixa de ser absoluto e novas ontologias se abrem a partir de um regime diferente aberto pelo mito ameríndio: “o mito propõe um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente absoluta, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos e o intervalo é interior ao ser” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324).

Deleuze e Guattari, em *O anti-Édipo*, ainda na terceira parte, falam sobre a importância do mito para conseguir acessar essas realidades invertidas que escapam à teorização ocidental. É muito importante, para sairmos do teatro da representação, recorrermos ao mito: “(...) o recurso ao mito é indispensável, não porque ele seja uma representação transposta ou mesmo invertida das relações reais em extensão, mas porque é só ele que determina, conforme o pensamento e a prática indígenas, as condições intensivas do sistema” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 209). Como podemos ver na epígrafe dessa dissertação, é nessa intensidade as interpretações devem acontecer.

Continuando esse caminho em meio às intensidades e alteridades ameríndias, mitos e devires, vamos agora, a partir da explicação de Eduardo Viveiros de Castro sobre a ontologia dos espíritos ameríndios¹⁵ e de sua tese multinaturalista nos aproximar desse pensamento novo em relação à ontologia moderna do Sujeito e do Espírito.

Para considerar...

Antes de seguir, destaco aqui um ponto importante a se considerar, a partir dessa parte do trabalho. É notável a relação e conexão de Eduardo Viveiros de Castro e Marco Antônio

¹⁵ “(...) os espíritos são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das descontinuidades aparentes entre os tipos e espécies” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324)

Valentim com o que se produziu e se escreveu a partir do contato com o xamã yanomami, Davi Kopenawa. Todas essas ideias expostas pelos dois pensadores (não-indígenas, mas muito ligados a seus mundos) que nos aproximamos neste capítulo é fruto de um encontro entre eles e o Xamã. E o terceiro capítulo, que busca estabelecer a relação do capitalismo com a crise ambiental e ecológica, também assume o pensamento de Davi como fonte indispensável. Essa interlocução é marca de um trabalho que deseja abrir-se a esses discursos:

“Recusar aos indígenas uma interlocução estética e filosófica radicalmente 'horizontal' com nossa sociedade, relegando-os ao papel de objetos de um assistencialismo terceirizado, de clientes de um ativismo branco esclarecido, ou de vítimas de um denunciismo desesperado, é recusar a eles sua contemporaneidade absoluta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 34).

2.3 Viveiros de Castro: Espíritos selvagens, xamanismo e multinaturalismo

O processo que leva da elevação do Humano e do Sujeito é, em si, um processo de colonização do pensamento e da humanidade. O singular e o mono, típicos da modernidade, fizeram com que a relação com as multiplicidades acontecesse de uma maneira errada. Mas cabe a nós perguntarmo-nos: “quando as coisas começaram a dar errado?” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2023, p. 5). Algo que aparece quando nos fazemos esta pergunta é justamente esse processo civilizatório que construiu paradigmas que não deram certo (as consequências mostram esta afirmação que fazemos acerca do processo): “hoje é possível afirmar que esse singular (a civilização europeia moderna) se tornou, de modo ainda mais patente e inquietante, universal, a monocultura tecnoespiritual da espécie” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2023, p. 5).

A forte espécie humana, no sentido europeu desse conceito, se colocou na perspectiva e posição privilegiada de Espécie por excelência, representante de todas as outras. Assumiu, literalmente, aquela história conhecida do Gênesis, no qual a raça humana, figurada em Adão, seria a que daria o nome as todas as outras espécies e seres (por sinal, inferiores e subsumidos à superioridade do que, sob imperativo divino, constituiu-se senhor).

O mar que divide os mundos, mas que não impediu o trabalho de colonização do Pensamento, é testemunho de um povo que não reconhece nem compreende a variedade de seres que fazem do mundo uma pluralidade incognoscível e ricamente diversa, cheia de vidas. Infelizmente a herança que nos coube do Sujeito foi essa incapacidade de aceitar os mundos, capacidade que os povos da Terra, os ameríndios, tem em excesso.

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

O globo terrestre, aquele planeta dominado e controlado pelos olhos do Sujeito da ciência, apresenta-se de outros modos, se tomamos a perspectiva desde outro ponto. Faz falta, nos ensinam os sábios xamãs, viver desde dentro a experiência ecológica de sentirmo-nos conectados, interligados de tal modo que as fronteiras, sejam as inter-espécies ou as geopolíticas, possam deixar de existir e separar o que, pelos devires constantes, nunca deveria estar compartimentado, separado, dividido.

“O mundo visto então – melhor, vivido – a partir daqui, do ‘centro da ecologia’, do coração indígena dessa vasta e ilimitada Terra cosmopolítica onde se distribuem nomadologicamente as inumeráveis gentes terranas, e não como uma esfera abstrata, um globo visto de fora, cercado e dividido em territórios administrados pelos Estados nacionais. Talvez seja mesmo chegada a hora de concluir que vivemos o fim de uma história, aquela do Ocidente, a história de um mundo partilhado e imperialmente apropriado pelas potências europeias, suas antigas colônias americanas e seus êmulos asiáticos contemporâneos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 16-17)

O Homem, o Sujeito, e os Estados (que constituem, concretamente a afirmação de um poder construído e instituído para dominar os mundos sob o Mundo) começam a, diante de tantas crises e emergência de outras possibilidades, enfraquecer-se. Podemos hoje, depois de tanto Tempo passado e História construída, levantar muitas perguntas e questões, sobretudo a respeito do lugar ocupado pelas outras espécies vivas que levam a questionar e problematizar o intocado privilégio dos Humanos.

Entramos, portanto, numa zona indiscernível, no contato com os seres da floresta e nos arriscamos numa aventura nessa, como traz Deleuze: “(...) diríamos que uma zona de indistinção, de indiscernabilidade, de ambiguidade se estabelece entre dois termos, como se eles tivessem atingido o ponto que precede imediatamente sua respectiva diferenciação: não uma similitude, mas um deslizamento, uma vizinhança extrema, uma contiguidade absoluta” (DELEUZE, 1997, p. 90). Vamos nos aproximar agora dos espíritos da floresta e da conceituação trazida por Eduardo Viveiros de Castro.

2.3.1 Xapiripê e Xamã

“Nem tipos, nem representações (...) Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos

um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326).

“A ontocoscologia em questão é, sobretudo, uma experiência corporal dos xamãs” (VALENTIM, 2018, p. 217)

A cosmologia e o xamanismo amazônicos baseiam certas concepções que norteiam o modo de ser e viver daquelas sociedades da floresta de cristal (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 319). As relações entre os xamãs indígenas e os xapiripë é distinta daquela entre o Espírito e a Natureza e ensinam-nos ontologias distintas.¹⁶ Como nos traz Viveiros de Castro, acerca dos conceitos de espíritos na Amazônia:

“(…) os conceitos amazônicos sobre os ‘espíritos’ não apontam para uma classe ou gênero de seres, mas para uma síntese disjuntiva entre o humano e o não-humano. O tema da intensidade luminosa característica dos espíritos é interpretado em termos de uma ênfase não-representacional na visão como modelo da percepção e do conhecimento nas culturas ameríndias” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 319)

O não-humano, ou melhor, aquilo que no conceito ocidental está fora ou sob o domínio do Grande Humano (já que entre os ameríndios, a humanidade é Outra coisa), ressurgem com força a partir de sua inferência direta nos acontecimentos do humano. Os espíritos amazônicos, estas imagens que atravessam realidades, nos questionam e nos levam a considerar a agência desses não-humanos inertes e inanimados (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 319): “Kopenawa afirma que os xamãs dos Yanomami sabem que sua floresta pertence ao xapiripë (ancestrais animais ou espíritos xamânicos) e é feita de seus ‘espelhos’, isto é, cristais brilhantes. A floresta de cristal, portanto, não reflete ou reproduz imagens, mas ofusca, refulge e resplandece” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 319). O espírito resplandece não como uma unidade e individualidade bem definida e limitada, senão como uma brilhante multiplicidade composta de conexões de seres diversos. Os espíritos são minúsculos (contra a grandeza onipotente dos Humanos) e magníficos (contra o cinzento próprio da humanidade ocidental) (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 320).

“Os espíritos são assim tão numerosos porque eles são as imagens dos animais da floresta. Todos na floresta têm uma imagem: que manda no chão, que manda nas árvores, quem tem asas, quem mora na água. São estas imagens que os xamãs chamam e fazem descer para virar espíritos xapiripë. (...) Estas imagens são o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos seres da floresta” (Kopenawa, citado por VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 320).

A multiplicidade das imagens dos seres da floresta tira do eixo, desregulam aquela ordem das essências e ideias que, na realidade, eram expressas ou, imagens que, como reais, representavam a superioridade daquelas ideias ou realidade superior. As imagens, os espíritos

¹⁶ “Na ontocoscologia yanomami, tal qual exposta por Kopenawa, ‘ser’ é imagem, ‘existir’ por outrem. (...) é-se tudo aquilo que de si os outros, com suas imagens, veem” (VALENTIM, 2018, p. 255)

são o centro, e esse centro sempre se descentra no contato com os Outros e em suas metamorfoses e conexões.

E o pensamento e o saber dos xamãs não consiste em sua capacidade cognitiva ou intelectual, senão que se amplia na, e somente na abertura à aventura do sonho, e nisso outra diferença marcante do Pensar ocidental que colocava sua confiança no Intelecto e Saber do Espírito/Sujeito. Sobre o onirismo e os sonhos aprofundaremos mais no tópico que tomamos Marco Antônio Valentim. Viveiros de Castro afirma (trazendo as palavras do Xamã Davi):

“(...) apesar de muito antigas, as palavras dos xapiripë sempre voltam a ser novas. São elas que aumentam nossos pensamentos. São elas que nos fazem ver e conhecer as coisas de longe, as coisas dos antigos. É o nosso estudo, o que nos ensina a sonhar. Deste modo, quem não bebe o sopro dos espíritos tem o pensamento curto e enfumaçado; quem não é olhado pelos xapiripë não sonha, só dorme como um machado no chão” (KOPENAWA, citado por VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 320).

O sonho e a conexão com os espíritos da floresta é o que vivifica o pensamento e o aumenta, expande. Pensar desde um estado de vigília ou duvidando, de antemão, de tudo o que escapa ao nosso controle racional pode ser visto, aqui, como um limite ou talvez uma incapacidade de abertura do pensamento a essas alteridades (mera semelhança com o que Descartes e os modernos descreviam sobre o pensamento verdadeiro não é simples coincidência). Nessas conexões dos pensamentos com as alteridades que são os espíritos é possível encontrar, como diz Viveiros de Castro, “(...) uma estratégia discursiva de grande densidade poético-conceitual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 320).

Os espíritos são um espaço ou um momento que os animais e os humanos entram em zona de indiscernibilidade, isto é, os verdadeiros animais são xapiripë, e os xamãs, diferentemente dos outros ‘humanos’, também ocupam a posição de espíritos xapiripë:

“O conceito de xapiripë, menos ou antes que designando uma classe de seres distintos, fala assim de uma região ou momento de indiscernibilidade entre o humano e o não-humano: ele fala de uma humanidade molecular de fundo, oculta por formas molares não-humanas, e fala dos múltiplos afetos não-humanos que devem ser captados pelos humanos por intermédio dos xamãs, pois é nisto que consiste o trabalho do sentido; literalmente, ‘são as palavras dos xapiripë que aumentam nossos pensamentos’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 321).

Podemos ver, portanto, a partir dessa observação, que a fronteira bem-marcada entre classes e gêneros tão destacadas por uma ciência e filosofia modernas se dissolvem nessa inter-relação que se entrecruza, e o sentido, trabalhado pelos xamãs, é o que faz expandir os pensamentos e interligar esses mundos até então separados. Xapiripë e Xamãs passam a propor ontologias de multiplicidades e intensidades que questionam o estável e o uniforme e uno da ontologia primaz ocidental: “se o conceito de espírito designa essencialmente uma população

de afetos, uma multiplicidade intensiva, então ele se aplica ao conceito de xamã: ‘o xamã é um ser múltiplo, uma micro-população de agências xamânicas abrigada em um corpo’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 321-322).

Sonho, multiplicidade e conexão são coisas que não estamos acostumados a ver em ontologias fundamentais e dogmáticas. Os xamãs, como traz o antropólogo, depois de uma comparação entre vários povos da Amazônia:

“(...) longe de serem super-indivíduos, portanto, são seres super-divididos. ‘Todo mundo que sonha tem um pouquinho de xamã’, dizem os Kagwahiv, em cuja língua, como em muitas outras da Amazônia, as palavras que traduzimos por ‘xamã’ não designam algo que se ‘é’, mas algo que se ‘tem’ – uma qualidade ou capacidade adjetiva e relacional mais que um atributo substantivo, qualidade que pode estar intensamente presente em muitas entidades não-humanas, que abunda, escusado dizer, nos ‘espíritos’, e que pode mesmo constituir-se em potencial genérico do ser” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 322).

Do discurso do ser, do ontológico, nos abrimos à questão sobre o sentido e sobre a função, que abre a qualidades adjetivas e relacionais e que passam a ver esses seres desde a perspectiva do modo como funcionam sendo o que se é; os espíritos e os xamãs estão nessa posição que os desloca de um sujeito fixo em direção a sujeitos que, na relação, constituem-se devires e metamorfoses.

Se retornamos ao ponto anterior, onde falamos do mito e de sua centralidade para as cosmologias ameríndias, é evidente que a mitologia amazônica é repleta

“de diversos personagens ou actantes, todos eles concebidos como compartilhando originalmente de uma condição geral instável na qual aspectos humanos e não-humanos se achavam inextricavelmente emaranhados. Todos os seres que povoam a mitologia manifestam esse entrelaçamento ontológico, essa ambiguidade transespecífica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 322).

Um outro aspecto dos espíritos da floresta são o fato de serem um outro modo de “imagens”, não aquelas que são objeto da visão objetivadora, mas que são mais índices do que ícones. Não são alvo daquele olhar intencional de um sujeito, mas imagens interiores, ativas, capazes de olhar primeiro aos que tentam olhá-los (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 325). Só podemos ver essas imagens, que são os espíritos, se eles nos olham primeiro, já que é essa mirada da alteridade que nos constitui e nos abre a possibilidade de olhar essa outra dimensão; “tal não-iconicidade e não-visibilidade empíricas, em suma, parecem apontar para uma dimensão importante dos espíritos: eles são imagens não-representacionais, representantes que não são representações” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 325). Os espíritos designam uma certa “relação de vizinhança entre o humano e o não-humano, comunicação secreta que não passa pela redundância, mas pela disparidade entre eles” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.

326). Os espíritos, portanto, são sempre os outros, sempre uma experiência, um evento, uma relação (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326).

Portanto, é central um modo de caracterizar essa ontologia dos espíritos desde a perspectiva, ou o visual, imagético, já que é um traço que explica muito do que é novo neste modo de ser real, diferente da visão empírica que conhecemos e difundimos:

“Minha caracterização da ontologia dos espíritos amazônicos em registro visual não se deve apenas à presença, no discurso de Kopenawa, do tema do perspectivismo enquanto processo de comutação discreta de pontos de vista entre as diferentes formas de agência que povoam o cosmos. Outra coisa parece-me muito mais importante neste discurso: o funcionamento de uma poderosa imagística intensiva da cintilação e do reflexo luminoso, por um lado, e da divisibilidade-multiplicação indefinida dos espíritos, por outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 331).

2.3.1.1 A luz e a proliferação dos minúsculos e monstruosos inumeráveis

“Seria preciso apenas trocar a metafísica molar e solar do Um neoplatônico pela metafísica da multiplicidade lunar, estelar e molecular indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 332-333).

As ontologias amazônicas, a partir da aproximação dos relatos de Kopenawa, estão repletas de luz e brilho: “a narrativa de Kopenawa está literalmente constelada de referências à luminosidade, ao brilho, às estrelas e aos espelhos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 331). Os espíritos somem e aparecem com um brilho intenso, visível não para todos (os brancos, por exemplo, não têm essa capacidade ou dom de vê-los) mas para aqueles que tem uma sensibilidade visual distinta, de ver os espíritos onde eles podem brotar; “Kopenawa traz os xapiripê brilhando como estrelas, emitindo uma luminosidade deslumbrante, uma luz resplandecente, uma claridade cegante. (...) A qualidade primordial da percepção dos espíritos é, assim, sua intensidade luminosa. Essa é uma experiência frequentemente descrita na Amazônia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 331)¹⁷. Os espíritos, portanto, nunca são “cinzentos como os humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 331), pelo contrário.

Há, aqui nessa caracterização, uma nova experiência da luz e uma desterritorialização do olhar (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 332), como diz o próprio antropólogo:

“E de qualquer forma, a experiência perceptiva da intensidade luminosa é buscada pelo xamã, não meramente sofrida como se um efeito colateral de drogas tomadas em vista de outras sensações, o que sugere fortemente que essa experiência possui um valor conceitual em si mesma. Naturalmente, não é preciso ser xamã para ‘perceber’ a relação entre conhecimento e iluminação, tema provavelmente universal. Minha impressão, entretanto, é que não se trata, no caso amazônico, de uma concepção da luz como distribuindo relações de visibilidade-cognoscibilidade em um espaço extensivo (estou pensando aqui em algumas passagens de *Les mots et les choses*), mas

¹⁷ Vale destacar, aqui, o papel do efeito de uso de drogas nos rituais e pelos xamãs, o que permite que a experiência fenomenológica seja distinta de outras (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 331).

da luz como intensidade pura, coração intensivo da realidade que estabelece a distância inextensa entre os seres – sua maior ou menor capacidade mútua de devir. A conexão disto com a ideia da invisibilidade dos espíritos me parece crucial: aquilo que é normalmente invisível é também o que é anormalmente luminoso. A luminosidade intensa dos espíritos indica o caráter supervisível destes seres, que são ‘invisíveis’ ao olho desarmado pela mesma razão que a luz o é – por ser a condição do visível” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 332).

A luz e sua intensidade são as mesmas que, fazendo visíveis aos xamãs a intensidade da experiência com os *xapiripë*, tornam invisíveis àqueles que não estão dentro da experiência própria do devir. Quem olha somente desde o outro lado da fronteira e não entra na metamorfose e devir intensivos, mesmo que sejam tão claros e luminosos, não poderão enxergar, com as luzes da razão, o que parece óbvio aos que experimentam desde a conexão e relação mesma. Os xamãs são capazes de, a partir da translucidez, “enxergar o lado invisível do mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 332). Os espíritos e a singularidade dessa luminosidade que o xamanismo possibilita ver é o que faz concebermos as imagens não como representacionais de uma realidade, mas sim, melhor dizendo, uma experiência de reflexo que refulge, ofusca mais que representa, uma experiência dos cristais: “Luz, não imagens. Os *xapiripë* são de fato imagens, mas seus espelhos não os constituem como tal – estão do lado da pura luz. Cristais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 333).

Luminosidade toda especial, vemos que é uma característica desses espíritos e, além disso, Viveiros de Castro, em sua interlocução com o xamã Davi, traz outras duas características, “a pequenez e a inumerabilidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 334): “eles parecem seres humanos, mas são tão minúsculos quanto partículas de poeira cintilantes, (...) milhares deles chegam para dançar juntos; (...) Os espíritos são assim tão numerosos porque eles são a imagem dos animais da floresta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 334). O fato de serem pequenos, minúsculos e inumeráveis (tudo o que é vivo, na floresta, e ainda os mortos que andam pelos mundos), os espíritos “não deixam de manifestar uma intensa vitalidade e uma superabundância de ser. (...) Os espíritos são, literalmente, intensos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 334). Qualitativamente, intensos¹⁸, quantitativamente múltiplos; nos espíritos, “sua pequenez é função de sua infinitude e não o contrário. (...) Assim, a minuscularidade e numerosidade dos *xapiripë* marca sua natureza de bando, enxame, matilha e multidão” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 335).

¹⁸ “(...) esses seres a que damos desajeitadamente o nome de ‘espíritos’ são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas, e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das tranquilas discontinuidades aparentes entre os tipos e espécies” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 59).

Os minúsculos e inumeráveis proliferam-se, portanto, numa constituição infinita de mundos que não pode ser reduzida a filosofias redutoras ou finitistas, deterministas. Sobre esse equívoco, de olhar o mundo primitivo com essas classificações, afirma Viveiros de Castro, chamando nossa atenção para uma mudança importante de nosso pensamento:

“Gostaria apenas de observar que o problema do infinito nas cosmologias ameríndias parece-me estar em aberto. Acostumamo-nos a contrastar o ‘mundo fechado’ dos assim chamados primitivos ao ‘universo infinito’ dos assim chamados modernos, e a atribuir aos primeiros, representados aqui pelos povos nativos das Américas, uma filosofia fundamentalmente finitista, combinatória e discretizante; uma filosofia que aborreceria o contínuo como se visse nele o terrível labirinto que conduza o império do não-senso. Refiro-me aqui (...) à vulgata que nos instruiu a conceber todo movimento de diferenciação como pura síntese limitativa de especiação e a entender o real como simples manifestação combinatória do possível. Mas os espelhos cristalinos e moleculares, as imagens inumeráveis e os espíritos minuscualmente incontáveis das narrativas de Davi Kopenawa sugerem fortemente que a dimensão propriamente infinitesimal, intensiva, disjuntiva e virtual do pensamento ameríndio ainda aguarda maior atenção por parte da antropologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 336).

E, por que não, atenção maior por parte da filosofia?

2.3.2 Multinaturalismo: Isto existe, logo isso pensa.

“(...) o multinaturalismo amazônico não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação como natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 69).

Perspectivismo e multinaturalismo¹⁹ estão ligados e são faces da mesma teoria sistematizada por Viveiros de Castro acerca das ontologias amazônicas. Aqui, nesse tópico, nos aproximamos, brevemente, da concepção de que, entre os ameríndios, há uma inversão no que concerne a nossa noção do que é natural e do que é cultural, e do que entendemos como base espiritual e corporal do ser.

A diferença própria de uma caracterização extensiva, que diferenciava humanidade e não-humanidade, é transferida para o interior dos existentes, constituindo-se diferença intensiva (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 61). O fundo humano, que constitui o plano de imanência das ontologias ameríndias, substitui a forma ou figura humana que diferenciava (como alma) aquilo que era verdadeiramente humano e o que era animal, inhumano:

“(...) cada existente se encontra como que separado de si mesmo e tornado semelhante aos demais apenas sob a dupla condição subtrativa dessa comum autosseparação e de uma estrita complementaridade, pois se todos os modos do existente são humanos para si mesmos, nenhum é humano para nenhum outro: a humanidade é ‘reciprocamente’ reflexiva (o jaguar é um homem para o jaguar), mas não pode ser mútua (no momento em que o jaguar é um homem, o queixada não o é, e vice-versa).

¹⁹ Para aprofundar mais sobre essa teoria, Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 299-346.

Esse parece-me ser o sentido da ideia de ‘alma’ nas ontologias indígenas. Se todos os seres têm alma, nenhum deles, ninguém, coincide consigo mesmo. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de ‘fundo’ torna problemática a humanidade de ‘forma’ ou de ‘figura’. As súbitas inversões entre fundo e forma ameaçam constantemente o instável mundo transformacional ameríndio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 61-62).

Há uma ideia geral de que as posições subjetivas (perspectivas) substituem esse lugar ocupado pela estática e uma alma, abrindo a concepção a uma ideia sempre múltipla na qual a posição é relativa e potencialmente a multiplicidade já destitui todo o intento de unidade substancial que a alma instituíra em sua separação com o corpo.

O multinaturalismo, diferente do conhecido multiculturalismo ocidental, propõe uma ativação, agenciamento dos naturais, dos corpos que, experimentando-se pensantes se diferenciam numa multiplicidade de naturezas que, objetivamente, corporalmente, ocupam uma posição:

“O relativismo cultural, um ‘multiculturalismo’, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação. Os ameríndios propõem o oposto: de um lado, uma unidade representativa puramente pronominal - é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante (‘isto existe, logo isto pensa’), isto é, como ‘ativado’ ou ‘agenciado’ por um ponto de vista; - do outro lado, uma radical diversidade real ou objetiva. O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 65)

A multinatureza é o plano no qual convivem realidades que não tem como o mais autêntico o próprio, mas sim o relacional; as coisas, as entidades, os existentes só existem enquanto se comunicam e se conectam com outros:

“O multinaturalismo não supõe uma coisa-em-si parcialmente apreendida pelas categorias do entendimento próprias de cada espécie; não se imagine então que os índios imaginam que existe um ‘algo = x’. O que existe na multinatureza não são entidades autoidênticas diferentemente percebidas, mas multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sangue/cerveja. Só existe o limite entre o sangue e a cerveja, a rigor; a borda por onde essas duas substâncias ‘afins’ se comunicam e divergem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 66-67)

O multiculturalismo supõe uma diversidade de culturas que se mostram plurais a partir da experiência humana que se diverge em sua imersão na Natureza. A multiplicidade do cultural, portanto, é distinto daquilo que o multinaturalismo ameríndio está propondo, já que este quer afirmar que a cultura em si é a multiplicidade; são experiências diferentes do múltiplo (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 69):

“A noção de multinaturalismo se mostra útil por seu caráter paradoxal: nosso macroconceito de ‘Natureza’ não admite um verdadeiro plural e parece sempre pedir uma inicial maiúscula; isso nos leva espontaneamente a perceber o solecismo ontológico contido na ideia de ‘(várias) naturezas’. Parafraseando a conhecida passagem de Deleuze sobre o relativismo, diríamos então que o multinaturalismo

amazônico não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação como natureza. A inversão da fórmula ocidental do multiculturalismo incide não apenas sobre os termos (natureza e cultura) em sua determinação respectiva pelas funções de unidade e diversidade, mas igualmente sobre as posições de ‘termo’ e de ‘função’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 69).

Essa variabilidade, variação constante nos mundos da floresta e dos povos ameríndios e sua intrínseca característica transformacional impossibilitam pensar naquela oposição que é tão comum nas filosofias e antropologias ocidentais, entre a natureza e a cultura, a unidade e a diversidade. Tudo isso deve ser ressignificado sob um novo paradigma de conhecimento que não prioriza tal oposição ou dualismo, mas que o concebe em seu caráter de variação e relação.

“(...) ao menos um significado básico da oposição clássica entre Natureza e Cultura deve ser descartado quando consideramos a Amazônia e contextos similares: a natureza não é um domínio definido pela animalidade em contraste com a cultura como província da humanidade. O real problema com o uso da noção de natureza, aqui, reside menos em que ela se choca com o fato amazônico universal de que muitos animais também possuem cultura, mas sim na afirmação implícita de uma natureza enquanto domínio unificado por uma não-humanidade genérica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 327).

Aquela Natureza, com letra maiúscula que se estendia como domínio aos que estão fora do Reino do Humano, como Objeto a ser representado por uma capacidade do entendimento, não pode ser mais entendida como esse domínio, mas expandida em sua noção e conceito, como multiplicidade virtual capaz de atualizar-se nessa multiplicidade que lhe é, agora aqui, própria. As fronteiras, como anteriormente afirmamos, perdem esse caráter claro e definido e os processos intensivos de diferenciação constante fazem com que os limites mesmo não sejam tão evidentes nessas outras ontologias: “a teoria indígena do perspectivismo (multinaturalismo) emerge de uma comparação implícita entre os modos pelos quais diferentes modos corporais (as ‘espécies’) experimentam ‘naturalmente’ o mundo como multiplicidade afectual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 87). A Natureza deixa de ser domínio separado para ser experiência intensa de multiplicidade e corpo.

Falando de corpo, e aqui passamos para o último ponto dessa aproximação a Viveiros de Castro, está essa diferenciação entre as concepções do espírito e do corpo, de acordo com o paradigma que assumimos, o ocidental ou o ameríndio. Para os ocidentais, “o espírito é o grande diferenciador: é o que sobrepõe os humanos aos animais e à matéria em geral, o que singulariza cada humano individual, o que distingue as culturas ou períodos históricos enquanto consciências coletivas ou espíritos de época” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 331). O espírito, nessa tradição, é marco e sinal dessa superioridade ou separação próprias da Humanidade, tal como concebida na Modernidade; o corpo, pelo contrário, “é o integrador, o veículo da participação moderna: ele nos conecta ao resto dos viventes, unidos todos por um

substrato universal que, por sua vez, remete à natureza última de todos os corpos materiais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 331). Distingue-se e inverte-se essas duas noções quando partimos para aquela imaginação conceitual dos ameríndios que dão um novo sentido:

“Eles, em contrapartida, imaginam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo - a ‘participação primitiva’ -, a segunda, no perspectivismo. O espírito, que não é aqui substância imaterial mas forma reflexiva, é o que integra; o corpo, que não é substância material mas afecção ativa, o que diferencia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 331).

O corpo, afecção, e o espírito, reflexivo, respectivamente diferencia (pela experiência particular em cada corpo) e integra (pelo plano intensivo de imanência que unifica todos os seres sob o signo da grande humanidade da qual todos participam).

2.3.3 Algumas outras considerações sobre Viveiros de Castro

O esforço de Eduardo Viveiros de Castro de, desde seu campo de trabalho e pesquisa, a Antropologia, estabelecer conexões fecundas com a Filosofia é admirável. De fato, se assumirmos que o conhecimento se dá não no isolamento, mas na conexão interdisciplinar e entre saberes não podemos ignorar que os avanços alcançados pela aliança entre a Filosofia e a Antropologia são consideráveis: “esta operação de ‘transversalização’ entre antropologia e filosofia – uma aliança demônica, diria o autor dual de *Mil Platôs* – se estabelece em vista de um objetivo comum, a entrada em um estado de descolonização permanente do pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 94).

A tarefa destes conhecimentos de exercer sempre a descolonização do pensamento só é possível se há abertura e, de certa forma, humildade de ambas as partes de reconhecer que tal aliança é necessária. A filosofia, com seu amplo e poderoso aparato de tradição e conhecimento acumulado e a antropologia, com a abertura às alteridades e sensibilidades aos Outros, ademais de seu minucioso rigor científico, podem, em conjunto, abrir linhas de fuga, livres dos aparatos de poder que aprisionam o pensamento; e nisto Viveiros de Castro fez e faz um trabalho importante.

Um passo essencial no estabelecimento dessa conexão é a escolha de que filosofia deve a antropologia se aproximar, já que nem todas estão com essa abertura a tais conexões possíveis; e nesse ponto o antropólogo afirma que a filosofia de Gilles Deleuze é uma das que possibilitaram tal aproximação. E desde o primeiro capítulo deste trabalho também tomamos

tal filosofia para seguir nossa linha de raciocínio e desenvolver nossos argumentos e hipóteses testadas nestas páginas:

“Escolhi a filosofia de Deleuze e, em particular, os dois volumes de Capitalismo e esquizofrenia (*O anti-Édipo* e *Mil Platôs*) escritos em parceria com Guattari, como o instrumento mais apropriado para retransmitir a frequência de onda que eu estava preparado para captar no pensamento ameríndio. O perspectivismo e o multinaturalismo, enquanto conceitos ressintetizados pelo discurso são o resultado do encontro entre um certo devir-deleuziano da etnologia americanista e um certo devir-índio da filosofia de Deleuze-Guattari” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 95).

A Filosofia, pela tradição maior e por todo o desenvolvimento de seu saber, deixou, em uma margem, alguns pensadores que constituíram-se a base dessa filosofia contemporânea que surge nova e potente, e na qual os pensadores como Nietzsche, Deleuze e Foucault estão inseridos: “a linha de pensadores privilegiada por Deleuze, na medida em que se constitui como linha menor dentro da tradição ocidental, abre uma série de conexões com o exterior dessa tradição, os vastos mundos do pensamento alheio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 96). É justamente o fato de estar à margem do pensamento hegemônico filosófico que abre essas filosofias menores às conexões com esse Fora, com as alteridades, inclusive as ameríndias, que encontram na antropologia e, por meio dela, nessas filosofias interlocutores com os quais estabelecer conexões fecundas: “trata-se de atualizar os incontáveis devires-outrem que existem como virtualidades de nosso pensar. Pensar desde o lado de fora para ir reencontrar o ‘pensamento do Fora’ pelo outro lado. Toda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 96).

Passemos agora para a outra parte deste segundo capítulo, que consiste em uma aproximação à filosofia de Marco Antônio Valentim que, em diálogo também com o xamã Davi Kopenawa, continua desenvolvendo essa relação da filosofia a partir de conceitos ameríndios que possibilitam pensar algo novo.

2.4 Marco Antônio Valentim: o sonho e o sobrenatural.

“A metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 27).

“A História, enfim, devora povos” (VALENTIM, 2018, p. 188).

Seguimos, neste capítulo, descrevendo filosofias alternativas que apresentam novas ontologias, ou metafísicas alternativas àquela que, por seu poder e autoridade, colonizou e devorou mundos e povos. Marco Antônio Valentim, que segue os passos desenvolvidos por Eduardo Viveiros de Castro e continua em diálogo com Davi Kopenawa, escreve alguns artigos

e livros que tratam de uma releitura das ontologias e metafísicas que se afirmam fundamentais e propõe, contra elas, um quê de “infundamentalidade” necessária à filosofia aberta às alteridades. Entre esses textos de Valentim trago aqui alguns aportes trazidos por *Extramundandade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*, no qual o filósofo brasileiro articula sua proposta ontológica e metafísica a partir dos povos sujeitados com a crítica que faz à tradição ocidental de Aristóteles, Kant e Heidegger.

O pensamento ocidental baseado na transcendentalidade serviu para eliminar mundos e povos e teve consequências drásticas sobre os pensamentos menores.

“Se se o considera em vista de seu impacto imanente sobre outros povos, humanos e não-humanos, que desde sempre manteve excluídos e assujeitados à produção do sentido ‘em geral’, dificilmente se escapa à evidência de que o pensamento transcendental opera como um dispositivo de aniquilação ontológica” (VALENTIM, 2018, p. 23).

Essa aniquilação ontológica consistiu em todo um projeto do pensamento ocidental baseado no discurso filosófico que sempre privilegiou o europeu, o branco, o normal e certo de um pensamento dominante e colonizador. Não é à toa que a colonização dos continentes sempre foi acompanhada e fundamentada por um discurso exclusivo sobre o status de humanidade e animalidade que excluía os outros a partir da classificação que os colocava em lugar de subjugação.

2.4.1 Sobrenatural

Uma das categorias utilizadas na obra de Valentim, o de sobrenatureza, tentam explicar uma peculiaridade: “oriunda do chamado pensamento mítico, a categoria de sobrenatureza é notavelmente ausente do discurso filosófico da modernidade – a não ser como signo do estado de sujeição cujo ultrapassamento esse discurso projeta” (VALENTIM, 2018, p. 24). O sobrenatural, aqui, como invenção do discurso moderno, porém atribuído como signo do que está fora dele, é algo que se desenvolve como forma de sujeição dos outros pensamentos: “A sobrenatureza constituiria assim uma forma pré-filosófica do pensamento humano, uma pseudo-categoria, um sub-pensamento” (VALENTIM, 2018, p. 25).

A sobrenatureza, instituída para excluir, surge como categoria, então, que faz perdurar uma colonização e uma divisão do real e do ser; o cultural e o natural, como grandes reinos da metafísica e ontologia ocidentais, compartimentos da realidade, e o sobrenatural como aquilo que escapa disso que realmente existe ou é.

“(...) o conceito de sobrenatureza, quanto à sua origem e aplicação, seria estritamente ocidental? Notemos que, se pressupõe a divisão ocidental entre natureza e cultura, o mesmo conceito serve à designação daquela qualidade metafísica ‘oculta’ que a concepção moderna se empenha em aniquilar” (VALENTIM, 2018, p. 28).

O conceito, como marcador do que é aceitável pelo pensamento da modernidade, tem os mecanismos para excluir aquilo que foge a tal conceitualidade, e o que é sobrenatural cabe, perfeitamente, àquilo que está nesse escopo do Fora. O sobrenatural passa então a ser um possível campo para descrever o que se passa fora dos campos do natural e do cultural ou nas intersecções entre eles:

“De fato, o conceito de sobrenatureza apresenta enorme rendimento para descrever processos ontocosmológicos que escapam à conceitualidade moderna na medida em que têm lugar na intersecção de diferentes ‘naturezas-culturas’ (Latour), em ‘quase-outro mundo’. Seja no ‘mau encontro’ na floresta ou na batida policial, sobrenatural é a experiência da própria divergência e potencial transformação entre os mundos, implicando a instabilidade essencial da condição de humano, enquanto sujeito de perspectiva (Viveiros de Castro) e, logo, atingindo o sentido profundo daquilo que se compreende e realiza por ‘mundo’. Não se trata, pois, da experiência mística de um elemento substancial disposto hierarquicamente junto a natureza e cultura, mas sim da experiência política de um ‘equivoco ontológico’” (VALENTIM, 2018, pp. 29-30).

O sobrenatural, então, é um equívoco, um desajuste se tomamos como parâmetro as regras e limites da metafísica e ontologia ocidental. A sobrenatureza, mesmo que pelo desejo ocidental fosse excluída e aniquilada, surge como potencialidade ou repercussão dessa mesma repulsa, pelos outros, e o próprio Branco, pelo medo, desacredita de sua própria sobrenatureza e monstruosidade:

“Ora, se a própria divisão moderna entre cultura e natureza possui um caráter sobrenatural – não por ter sido instituída por Deus, mas porque repercute de imediato sobre mundos outros, ‘absolutamente incriado[s], sem divindade [nem humanidade] transcendente[s]’ (Viveiros de Castro) –, não seria preciso dizer o mesmo do monstro que habita, solitário, o espaço universal dessa grande divisão?” (VALENTIM, 2018, p. 31).

O monstruoso sobrenatural que ameaça a estabilidade ocidental e que habita o plano que está para além dessas dicotomias, assombra com sua espectralidade e vida própria.²⁰

2.4.2 Um projeto ontológico: fundamentalidade e antropogênese.

Como estamos percebendo, o humanismo, antropogênese, e o caráter fundamental são marcas do discurso filosófico que se expande e se espalha sobre os outros povos da Terra e

²⁰ “Metafisicamente isolados pela Grande Divisão, os brancos-modernos denegam o seu ser-imagem, a sua existência por outrem, em suma, a própria sobrenatureza” (VALENTIM, 2018, p. 257)

sobre os outros seres (inclusive os não-humanos). O Homem, como centro e fundamento, ocupa esse lugar especial e a Primazia da filosofia europeia é inquestionável:

“(…) convém reconhecer que a possibilidade de ser compreendido por outrem, em vez de apenas compreendê-lo, é constantemente barrada por um traço do discurso filosófico que tende a predominar em sua conformação, pelo qual a filosofia afirma o seu caráter *fundamental* em relação a outras formas de pensamento, humanas e não-humanas. (...) Em testemunho disso, a ‘ciência primeira’, inaugurada por Aristóteles, e o ‘tribunal da razão pura’, instaurado por Kant, manifestam – apesar do hiato histórico que os separa – uma mesma reivindicação de fundamentalidade” (VALENTIM, 2018, p. 153).

A Ciência Primeira (que soa comum aos ouvidos dos filósofos que se formam nos rastros do aristotelismo) ou o Tribunal da Razão Pura (também não estranha aos filósofos que, querendo ou não, passam pela formação kantiana) são características fortes desse desejo filosófico de ser fundamental e essencialmente humano/racional. A Sabedoria (*sophia*) ou a época da Iluminação e do Esclarecimento são a revelação de um discurso que se relaciona à primazia do Humano e busca essa centralidade e fundamentalidade do *anthropos*:

“É possível indicar de saída um desígnio comum à metafísica e à sua revolução copernicana, desígnio intimamente relacionado à reivindicação de fundamentalidade que compartilham: o compromisso de primeira ordem com a necessidade de um mundo propriamente humano. Trata-se, mais precisamente, de constituir a humanidade como posto autorreferencial de eminência ontológica, imune a catástrofes (sobre-)naturais, capazes de abalar o sentido mesmo do seu mundo. O caráter de fundamento reivindicado pela *sophia* e pela *Aufklärung*, enquanto manifestações originárias do discurso filosófico, parece assim estar associado a um interesse eminentemente antropogênico” (VALENTIM, 2018, p. 154).

Um projeto ontológico e epistemológico, empreendido pela tradição filosófica, demonstram então essa aliança entre a ideia de Fundamento e o Homem, construindo, assim, um discurso pautado na hierarquização das classes e espécies, colocando no topo a Humanidade do Homem que é privilegiado em sua posição de Ser e de Conhecedor/Racional: “essas indicações deixam ver um vínculo estreito e essencial entre fundamentalidade e antropogênese na constituição do discurso filosófico ocidental” (VALENTIM, 2018, p. 155). Outros mundos e seres tem, desde o princípio da constituição do Mundo e do Ser, um caráter duvidoso e de segunda categoria: “a tendência para um pensamento fundamental exprimiria o ‘elemento de dominação e sujeição’ requerido pela formação do mundo humano” (VALENTIM, 2018, p. 155).

Esse caráter antropocêntrico caracteriza o pensamento e a filosofia desde muito tempo e fez com que o fechamento em si mesmo levasse a um distanciamento do novo e dos acontecimentos que a afetavam ou tentavam afetar desde fora. A insensibilidade epistemológica e ontológica criou um nicho no qual o sentido se viu reduzido, limitado;

“Falta ao pensamento ocidental sobre o ser, em suas vertentes hegemônicas, um conceito de *sentido* capaz de operar além da perspectiva antropocêntrica, em registro ‘animista’, solidário à possibilidade de uma ‘ontologia que postula[sse] o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana’ (Viveiros de Castro)” (VALENTIM, 2018, p. 161).

O Império do Um dizima todas as multiplicidades possíveis e anula as conexões que poderiam se dar desde outras concepções e conceitos dos ameríndios; como diz Valentim, trazendo as ideias de Viveiros de Castro, Clastres e Deleuze&Guattari:

“Se é possível dizer que caminhar é um ‘modo controlado de cair’ (Viveiros de Castro), talvez aquele precipício receado por Aristóteles ao raiar da aurora, a caminho de Megara, fosse, em lugar de um poço sem saída, um ponto de fuga da ‘Terra ocidental que os gregos teriam nomeado Ser’ (Deleuze & Guattari, em *O que é a filosofia?*) para a Terra sem Mal, ‘onde nada do que existe pode ser dito Um’ (Clastres em *A sociedade contra o Estado*)” (VALENTIM, 2018, p. 178).

O sobrenatural, ou o monstruoso, ou o extramundano, ou o equivocado poderiam ser, se tomados de outro modo e com outra postura filosófica, um ponto de fuga e saída para os problemas que hoje enfrentamos (como, por exemplo, a questão ambiental que nos afeta a todos hoje e que veremos no próximo capítulo); a Terra Ocidental poderia devir a Terra sem Males, ou a Terra do Bem Viver que nossos povos defendem e promovem;

“A metafísica ameríndia demonstra assim o seu traço cosmopolítico, radicalmente *não-fundamental*: se ‘o ser é devoração’, é porque o sentido do ser em geral se decide no encontro sobrenatural entre múltiplas pessoas ou ‘centros de intencionalidade’. Já que a ‘humanidade’ enquanto *personitude* é ‘a condição original comum’ (Viveiros de Castro) em ‘perpétua disputa’ entre humanos e não-humanos, a compreensão de ser equivale a um hábito social potencialmente partilhado por todos os agentes cósmicos, sem jamais consistir em uma condição que separaria o homem, único ente transcendente, de todo e qualquer ente não-humano” (VALENTIM, 2018, p. 180-181).

A partilha existencial entre todos os seres, sem a hierarquização, na qual o social extrapolaria os limites impostos por nossas divisões; mundos de encontros, ontologias de relação.

2.4.3 Onirismo e Entropia

Voltamos agora, desde o olhar de Valentim, ao tema do sonho²¹ e ao personagem do xamã. A floresta plural, com seus coletivos agentes, por meio das palavras e sonho do xamã, expressa as consequências presentes e futuras de mundos ameaçados por um Mundo Maior dominado por Sujeito e Capital. Talvez o que acontece é uma falta de fabulação e sonho: Cito Kopenawa, por meio de Valentim: “se os brancos soubessem sonhar, diz o xamã yanomami,

²¹ Sobre o tema do sonho é muito interessante o recente trabalho de Hanna Limulja, que escreveu sua tese de doutorado em Antropologia Social, na UFSC, a partir de um trabalho etnográfico sobre os sonhos Yanomami. Cf. LIMULJA, H. O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami. Prefácio de Renato Sztutman. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

‘não se empenhariam tanto em destruir a floresta’ (VALENTIM, 2021, p. 6-7). A obra *A queda do céu* é um relato de mundos que se encontram ameaçados pelos desejos dos *napẽ*, não indígenas, que não sabem sonhar. Como diz Valentim, no texto *Sonho de fogo*:

“O livro não é uma autobiografia nem somente uma autoetnografia; antes, apresenta-se como tratado sobre a situação político-cósmica dos mais diferentes coletivos que habitam a Terra viva. Desde a sua primeira publicação, o livro tem sido reconhecido como instância decisiva de transformação do encontro entre o multiverso ameríndio e o universo ocidental” (VALENTIM, 2021, p. 2).

Kopenawa, em sua abertura xamânica aos mundos ignorados pelos brancos, é um porta voz de outras perspectivas. Diz Valentim: “isso significa que sua perspectiva não é propriamente humana. (...) As palavras de Davi Kopenawa são, antes de tudo, ‘palavras dos espíritos’” (VALENTIM, 2021, p. 3). A floresta viva não é só fonte de matéria prima de um sistema predador, mas, diz Valentim, trazendo Kopenawa:

“Situada entre céu e terra, ela consiste em uma trama de relações de troca e conflito entre *xapiri*, entidades e coletivos xamânicos de diversas espécies (celestes, aéreos, terrestres, aquáticos, subterrâneos etc.). Kopenawa afirma que a floresta é não apenas por eles povoada, mas também que ela é ‘feita’ de suas imagens, ‘espelhos luminosos’; os *xapiri* são os ‘verdadeiros donos’ da floresta” (VALENTIM, 2021, p. 4).

Os humanos, na humanidade ampliada que engloba também outras agências, participam de uma dinâmica social na qual não é a Humanidade branca a que controla; a sociedade é multiplicidade e o grande poder se dilui. Segundo Kopenawa, cito Valentim, “a ‘terra-floresta’ é estruturalmente social: uma sociedade composta de ‘multidões de *xapiri* seus habitantes’, da qual os humanos só participam ativamente ‘entrando em estado de fantasma’, ‘virando espírito’ (Kopenawa), isto é, sonhando” (VALENTIM, 2021, p. 3).

Aqui trazemos a importância de recuperar o nexos entre natureza e espírito por meio da atividade noética, não mais psicológica, mas ecológica. Tudo o que era objetividade ganha uma vida subjetiva (com ressalvas em relação a essa classificação dualista), se assim quisermos pensar, mas sem se reduzir à concepção ocidental. O inconsciente, aquilo que a Consciência temia, é espaço do sonho. Como diz Valentim: “a depender do alcance do sonho, ele pode ser um poço a que se sucumbe ou um portal que se atravessa, um labirinto sem saída ou uma foz de muitos canais” (VALENTIM, 2021, p. 8).

Parafraseando Valentim, o sonho, resumido a recalque de desejos do sonhador, é desejo manifesto de um outro. Sonhar é entrar em outro estado, de fantasma, é virar outro, ser absorvido ou deixar-se absorver pelo desejo de outrem. Cito Valentim, a respeito de Kopenawa: “no caso de Davi, os *xapiri* – espíritos que moram no ‘peito do céu’ e que, descendo à floresta, visitam o ‘peito’ dos xamãs –, performam a alteridade indutora do sonho xamânico”

(VALENTIM, 2021, p. 9). O pensamento do Sujeito perde lugar ao organizarmos o pensamento desde o sonho xamânico: “sintonizar o pensamento, mediante o sonho, com a configuração atual do cosmos, tem um objetivo de restabelecer um equilíbrio, em vista da saúde da floresta. Fator de vinculação do pensamento ao cosmos, o sonho é condição de possibilidade do trabalho sem descanso para impedir a floresta de retornar ao caos” (VALENTIM, 2021, p. 12). O outro caos que nos ameaça a todos, a catástrofe anunciada, é, por isso, falta de sonho de uma humanidade consciente demais.

2.4.3.1 Os Sonhos e os Cosmos

“Sem dúvida, o destino do cosmos encontra-se em permanente feitura” (VALENTIM, 2024, p. 10).

A queda do céu faz um diagnóstico da catástrofe ecológica do ponto de vista xamânico e há um conflito de cosmovisões entre um sonho termodinâmico industrial dos *napẽ* e um sonho termodinâmico onírico dos *xapiri*. O primeiro, opera na depleção, desintegração sociocósmica, e o segundo trabalha para adiar o fim do mundo. Cito Valentim: “(...) o sonho de Davi é um sonho de fogo. O sonho xamânico é combate ao ‘cosmocídio’” (VALENTIM, 2021, p. 14).

A humanidade do sonho industrial e a catástrofe estão relacionados (o fogo e o vapor, o petróleo e a combustão etc.), e isso é um argumento central da *Queda do Céu*. Diante dessa catástrofe, parece que deveríamos abandonar nossas certezas e fazer com que o nosso mundo deixe de ser tão moderno. A responsabilidade da consciência filosófica deve ser assumida e refletida, já que a tendência de novos discursos de sustentabilidade que se multiplicam hoje tenta amenizar a imagem de que uma Humanidade, uma Sociedade específica é, de fato, a responsável pelo que todos enfrentamos hoje. Kopenawa, relata sua revolta e deixa a mensagem:

“Meu peito voltou a se encher de raiva e de angústia, ao vê-los devastar as nascentes dos rios com voracidade de cães famintos. Tudo isso para encontrar ouro, para os outros brancos poderem com ele fazer dentes e enfeites, ou só para esconder em suas casas!”

“Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar. Talvez não aconteça agora, mas pode acontecer mais tarde. Então, vão ser nossos filhos, seus filhos e os filhos de seus filhos a morrer. É por isso que eu quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs” (*apud* VALENTIM, 2021, p. 7).

As perguntas que se abrem, para reflexões, dizem respeito a essa relação: parafraseio Valentim, que na obra *Antropoceno e termodinâmica do pensamento* abre algumas questões:

“tendo em vista o problema entropológico principal, o da relação entre entropia e antropia: que nexos há entre o espírito e o calor? Que tipo de pensamento esquenta ou esfria o mundo? Que tipo de mundo esquenta ou esfria o cosmos?” (VALENTIM, 2024, p. 9-10). Podemos, com os mundos e os sonhos, deixar o solipsista e consciente humano, abrir-se ao coletivo e, de certa forma inconsciente sonhador, no enfrentamento às consequências do capitalismo que destruiu e arrisca acabar com o que ainda persiste dos plurais ameríndios e da vida, nossa vida em geral. Sobre o tema do aquecimento vamos nos deter no próximo capítulo. Cabe aqui destacar que o sonho do xamã, diferente da vigília do ocidental, possibilita uma conexão importante entre os seres da Terra. A consciência levou-nos a esse isolamento e solipsismo, o sonho, ao contrário, nos levaria a um imaginário e inconsciente produtivo e coletivo.

O isolamento e a consciência clara fizeram da sociedade branca uma sociedade da ansiedade e do medo, já que não está acostumada ou aberta e esses “monstros” criados por ela mesma e que, na verdade, são outras coisas. Como diz Bensusan, através do relato da refugiada em um de seus livros:

Refugiada: “E quando penso nisso, entendo o que é a Europa hoje: um punhado de gente com medo desse monstro devorador que você trouxe à baila. Com medo de que tudo se acabe, com medo da aniquilação. Às vezes penso que é por isso que há essa ansiedade europeia – não a curiosidade de quem espera, mas a ansiedade de não ter aquilo que pode vir a querer ao alcance da mão. Essa ansiedade é que faz os brancos se expandirem por toda parte e não acreditarem em nada senão neles mesmos. Os brancos... E nem sequer acreditam neles mesmos, desconfiam uns dos outros, eu sei. Procuram estar corretos, e assim ter tudo transparente, disponível. Brancos...” (BENSUSAN, 2024, p. 13)

Como já percebemos, o indiscernível, o opaco, são características e traços dos mundos que só os sonhadores podem observar e experimentar. Grande perda para os Brancos...

2.5 Desejos e Agências: alguns outros aspectos das alteridades ameríndias.

No último ponto desse capítulo, destacamos dois outros aspectos que apresentam as particularidades dos povos ameríndios e de seu socius, que se diferem daquelas inscrições e códigos impostos pelo sistema capitalista e pela metafísica ocidental.

2.5.1 Contrato ou dom?

“O desejo ignora a troca, ele só conhece o roubo e o dom” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 246).

As sociedades do desejo superam a frieza dos contratos. A partir disso, uma curiosidade, que podemos buscar nas experiências etnológicas (seguindo o exemplo tão

frequentemente usado na construção dos argumentos d'O *Anti-Édipo*) é observar como funcionam, por exemplo, as trocas desenvolvidas nas sociedades onde o capitalismo não tinha ainda sua influência: o *Kula*, tão belamente descrito nos relatos de Bronislaw Malinowski, dos povos do Pacífico Ocidental, ou o *Potlatch*, dos povos indígenas da América do Norte, descrito por Franz Boas e Marcel Mauss. As trocas envolvem não apenas aqueles interesses do Capital, mas pressupõem outras dimensões importantes de uma economia e metafísica social, que supera o mero contrato e ensinam sobre o dom e a abundância. Contra a acumulação, o dispêndio, algo que no capitalismo ferrenho não há tanto espaço. O intercâmbio Kula, por exemplo,

“(...) não constitui, de maneira alguma, uma forma de transação estritamente comercial; ele nos mostra que essa modalidade de troca não se fundamenta num mero cálculo utilitário de lucros e perdas; e que ela vem de encontro a necessidades emocionais e estéticas de ordem mais elevada que o simples atendimento aos requisitos da natureza animal” (FRAZER, 1976, p. 11).

Para que, como faz a máquina capitalista, contratualizar todas as relações sociais, como se o controle fosse o mais importante? Nos *socius* indígenas há um bloqueio que se dá espontaneamente às estruturas e constituições impostas, já que a exterioridade absoluta dos Outros questiona aquela interioridade própria do Sujeito Moderno, base econômica e social de nossos sistemas.

As fronteiras que dividem pessoas, nações, povos, são dissolvidas pelo Capital, porém, pelos contratos, tais fronteiras insistem em existir. Nas metafísicas ameríndias as fronteiras entre espécies, entre o humano e o não-humano²², dadas como evidentes, se dissolvem e abrem outra dimensão: “a afinidade intensiva atravessa as fronteiras entre as espécies: animais, plantas, espíritos, outros povos e etnias de incerta humanidade, todos se acham implicados em tais relações sintético-disjuntivas com os ‘humanos’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 204-205).

Como vimos no capítulo anterior, os sinais das sociedades amazônicas e das florestas apontam para um outro modo econômico e social, justamente um esquizo canibal, ou um quase corpo-sem-órgãos amazônico que não termina de ser pensado em *O Anti-Édipo*, pelo fato de que ainda não tínhamos naquela década de 60, os elementos para pensar como hoje essas sociedades como conseguimos atualmente.

O intercâmbio que se dá nos devires e transformações, rizomas²³ (aspecto bem mais

²² “(...) a afinidade constitui a ‘armação’ do mito. Essa armação ou moldura contém uma variedade de personagens. Em particular, ela é povoada de afins animais. (...) E precisamente essa aliança com o não-humano que define ‘ascondições intensivas do sistema’ na Amazônia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 208).

²³ Sobre o Rizoma, ver a Introdução de *Mille Plateaux*. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1980.

aprofundado em *Mil Platôs*, o segundo volume de *Capitalismo e Esquizofrenia*)²⁴ constituem um novo fluxo do roubo e do dom, daquilo que não pode ser controlado pelas transações troquistas; “nos corpos sempre há um excesso de onde os movimentos produtivos, devires, que provocarão as rupturas (linhas de fuga) vão surgir” (Cf. GUÉRON, 2020, p. 90). E dos corpos, esses corpos que nós, os ocidentais filhos da modernidade aprendemos a ignorar para salvar o Espírito, os povos indígenas entendem e experimentam de forma muito mais intensa. Enfim, estamos diante de um *socius* diverso e alternativo, que insiste, mesmo sob as formas do capital, em mostrar suas singularidades.

“Não estamos tampouco no elemento do contrato social. Mas, como no caso da aliança, há troca e troca. Há uma troca que não pode ser dita ‘*échangiste*’ no sentido capitalista-mercantil do termo, já que pertence à categoria do roubo e do dom: a troca característica das ‘economias do dom’, precisamente a aliança estabelecida pela troca de dons, movimento perpétuo alternado de dupla captura, onde os parceiros comutam (contra-alienam) perspectivas invisíveis mediante a circulação de coisas visíveis: é o ‘roubo’ que realiza a síntese disjuntiva imediata dos ‘três momentos’ do dar, receber, retribuir” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 193).

Deleuze e Guattari fazem oposição a esse *socius* troquista que se constitui em relações somente de troca e circulação de mercadoria. Existe um contraste significativo entre as socialidades do dom e aquelas que se baseiam na mercadoria. As do dom entendem mais de relacionalidade e devir, ao passo que as da mercadoria são especializadas em individualidade e sistematizações.

Aqui destacamos o caráter canibal da filosofia política e econômica dos indígenas, que consiste em uma economia de predação e alteridade que rege e baseia todas as relações sociais na Amazônia; o próprio corpo social é constantemente modificado e constituído por elementos simbólicos que vem desde Fora, do Exterior, do Inimigo, sendo, portanto, difícil fechar-se, numa interioridade estável, as relações que, pela metafísica da predação, tendem a ser sempre fluidas.

2.5.2 Filiação ou aliança?

“*O anti-Édipo* faz uma releitura de duas categorias mestras da teoria clássica antropológica do parentesco, a aliança e a filiação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 106).

Este ponto, aprofundado tanto em *O anti-Édipo* como em *Metafísicas canibais*, duas obras centrais deste estudo, é de extrema importância para entender a leitura canibal das duas

²⁴ “O devir afirma a relação como pura exterioridade, como extração dos termos das séries a que pertencem, sua entrada em rizoma: ele pede, não uma teoria das relações fechadas dentro dos termos, mas uma teoria dos termos como abertos às relações.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 197)

obras, e a leitura que ambos fazem da Teoria Clássica do Parentesco.

“C'est ainsi que, prenant l'exemple du mythe d'Édipe, Lévi-Strauss part des singularités du récit (Édipe épouse sa mère, tue son père, immole le Sphinx, est nommé pied-enflé, etc.) pour en induire les rapports différentiels entre «mythèmes» qui se déterminent réciproquement (rapports de parenté surestimés, rapports de parenté sous-estimés, négation de l'autochtonie, persistance de l'autochtonie) 8. Toujours en tout cas, les éléments symboliques et leurs rapports déterminent la nature des êtres et objets qui viennent les effectuer, tandis que les singularités forment un ordre des places qui détermine simultanément les rôles et attitudes de ces êtres en tant qu'ils les occupent. La détermination de la structure s'achève ainsi dans une théorie des attitudes qui en expriment le fonctionnement” (DELEUZE, 2002, p. 248).

As categorias cristalizadas e reforçadas a partir da psicanálise de Freud e Lacan estabelecem papéis e funções e instauram um sistema e uma estrutura que engessam as concepções sociais, fechando-se a alternativas de organização que parecem distorcer ou contrariar tal ordem. Os complexos e as tradições são criados para estabelecer o sistema, e isso é um projeto que deseja instaurar-se. Porém, as teorias que aqui trazemos propõem uma outra leitura do desejo e outros significados para categorias da teoria do parentesco, ressignificando as categorias centrais de filiação e aliança, estabelecendo também um diálogo com a Psicanálise e a Economia Política desde a Filosofia e Antropologia. “Deleuze e Guattari afirmam, em oposição a Freud e a Lacan, que a falta é socialmente produzida e que, portanto, não faz parte de uma constituição dada, essencial e a *priori* do desejo, como quis majoritariamente a psicanálise” (GUÉRON, 2020, p. 85). A filiação sempre esteve ligada à ideia de que a descendência se dá naturalmente, movida pela falta que é o desejo. Porém, observa Viveiros de Castro, que nas sociedades amazônicas, baseadas nos devires e multiplicidades, ocorre um movimento diferente nas constituições societárias: “as multiplicidades são assim sistemas cuja complexidade é ‘lateral’, refratária à hierarquia ou a qualquer outra forma de unificação transcendente – uma complexidade de aliança antes que de descendência, (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 118)²⁵; contra a ideia de organização social, há um movimento intrínseco de desequilíbrio que leva a questionar a rigidez das relações sociais.

“Se a teoria dos grupos de descendência tinha seu fundamento nas ideias de substância e identidade (o grupo enquanto indivíduo metafísico), e a teoria da aliança

²⁵ “A lateralidade maquínica e rizomática da aliança está muito mais próxima da filosofia deleuziana que a verticalidade orgânica e arborescente da filiação. O desafio, então, é o de se retirar a aliança do controle gerencial da (e pela) filiação, liberando assim suas potências ‘monstruosas’, isto é, criativas. A questão, portanto, não é a de revelar a verdade nua da produção por debaixo do véu hipócrita da troca e da reciprocidade, mas, antes, a de libertar estes conceitos de suas funções equivocadas dentro da máquina da produção filiativa e subjetivante, devolvendo-as a seu elemento (contra)natural, o elemento do devir. A troca, ou a circulação infinita de perspectivas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 126).

de casamento, nas ideias de oposição e totalização (a sociedade como totalidade dialética), a perspectiva aqui sugerida procura na obra de Deleuze e Guattari alguns elementos para uma teoria do parentesco enquanto diferença e multiplicidade (a relação como disjunção inclusiva)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 134).

Deleuze e Guattari, analisando o caminho feito por Lévi-Strauss, desde a proibição do incesto até as condições de sociabilidade, rejeitam a ideia de que essa proibição é constitutiva e argumentam isso desde o complexo de Édipo (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 135). A máquina social, vista como existente com a finalidade de controlar e codificar os fluxos de desejo, vai muito além disso. “Deleuze e Guattari propõem uma concepção ao mesmo tempo inscritora – ‘o *socius* é inscritor’, sua tarefa é marcar os corpos, a circulação é uma atividade secundária e producionista: ‘Tudo é produção’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 137).

Segundo Viveiros de Castro, já fazendo sua leitura da obra dos franceses, *O anti-Édipo* segue dentro de um edipianismo, já que se centraliza ainda na concepção antropocêntrica das relações sociais e de parentesco e na passagem da Natureza para a Cultura, o dualismo fundamental da Antropologia Clássica (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 138). O diálogo entre o filósofo/psicanalista e o antropólogo pode ser desenvolvido no ponto em que querem fortalecer uma energia de aliança, tirando o primado da energia de filiação e analisando essa aliança a partir da disjunção e do devir (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 138).

Neste aspecto se estabelece uma relação entre os conceitos motrizes de devir, central no *Mil Platôs*, e produção, central n’*O anti-Édipo*, isso porque ambos são os que mobilizam a crítica à representação:

“(...) o dispositivo antirrepresentativo por excelência dos *Mil Platôs*, aquele que bloqueia o trabalho da representação, é o conceito de devir, exatamente como a produção era o dispositivo antirrepresentativo d’*O anti-Édipo*. Produção e devir: dois movimentos distintos, então. Ambos envolvem a natureza, ambos são intensivos e pré-representativos; em certo sentido, eles são dois nomes de um só movimento, pois o devir é o processo do desejo, o desejo é a produção do real, o devir e a multiplicidade são uma coisa só, o devir é um rizoma, e o rizoma é o processo de produção do inconsciente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 185-186).

Entre o devir/produção e a filiação há algo que não combina, porque “filiação é administrativa e hierárquica, mas a aliança é política e econômica, e exprime o poder enquanto este não se confunde com a administração” (DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 195). Por isso a aliança ocupa lugar importante na constituição social a partir dessa leitura: “o Universo não funciona por filiação. (...) Se ele não funciona por filiação, somos levados a suspeitar que é possível que ele funcione por aliança” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 187).

Sobre as alianças dos povos ameríndios, vale destacar que não se limitam a dimensões culturais ou sociopolíticas, senão que ultrapassam esses limites e tornam-se alianças intensivas, contra-naturais e cosmopolíticas (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 189): “Quando um xamã ativa um devir-jaguar, ele não ‘produz’ um jaguar, tampouco se ‘filia’ à descendência dos jaguares: ele adota um jaguar; ele coopta um jaguar – ele estabelece uma aliança felina” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 189).

Um elemento mágico e real entra em cena, complementando-se às dimensões já comuns à nossa sociedade, já que, se pensamos a aliança como força contra-natureza e cosmopolítica, tensionamos a interioridade de nossos sistemas e exigimos que se expandam as concepções tradicionais da organização social fundada nas proibições e relações já dadas como naturais e comuns. A aliança não é uma forma, e sim uma força (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 193).

Na Amazônia e em suas metafísicas, a afinidade e alteridade são hostis à filiação; “a interiorização canibal – literal ou figurada – do outro é condição da exteriorização de todo Eu, um Eu que se vê, destarte, ‘autodeterminado’ pelo inimigo, isto é, como inimigo. Este é o devir-outro intrínseco à cosmopraxis amazônica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 206). As trocas e as alianças são determinadas por surpresas que os contratos, o direito, os acordos não estão preparados para suportar. Toda organização, seja política, econômica ou familiar, que se baseiam no fluxo dos ameríndios tende a dissolver-se sob a pressão dessas outras forças e potências.

“(…) a ideia de uma afinidade potencial como categoria cosmológica de fundo na Amazônia indígena constituiu-se, do ponto de vista de seu quadro teórico e etnográfico de referência, em ruptura com a imagem ‘troquista’ do *socius*. (...) O roubo, o dom, o contágio, o dispêndio e o devir: é dessa troca que se tratava. A aliança potencial é o devir-outro que circunscreve e subordina o parentesco amazônico” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 213).

Entendermos toda a sociedade, ou melhor, as sociedades como sendo devires e intensidades é crer que as filiações são vencíveis. Como diziam os autores de *Mil Platôs* e o reafirma Viveiros de Castro: “a filiação é imaginária e projeta um Estado, e toda aliança intensiva é uma aliança contra o Estado e contra os germes de uma transcendência filiativa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 206).

2.6 A floresta: esquizo-rizoma

Retornamos, quase ao fim deste segundo capítulo, ao esquizo. O esquizo e o rizoma são duas marcas do pensamento exposto por Deleuze e Guattari nas duas obras que compõem *Capitalismo e Esquizofrenia*. Para pensar outras ontologias possíveis, aquelas da Floresta, que os brancos de fora dela não tiveram o acesso e respeito, é preciso aproximar-se dela a modo esquizofrênico ou rizomático, no entender dos autores franceses. Há um ritmo esquizo na floresta? O que é o esquizo? São questões que possibilitam estabelecer uma conexão entre os da floresta e o que pensam os franceses naquela época. É possível que, a muitas décadas atrás, não ousaram afirmar tal sentença, já que as ciências ainda não tinham as descobertas e evidências que temos hoje e que nos possibilitam afirmar: há sim ritmo esquizo (um modo rizomático) na floresta. O esquizo não é produto dos processos inerentes aos jogos e ritmos da produção capitalista, mas sim uma outra possibilidade de politicidade, de economia, centrada na abundância sempre produzida (para além dos processos impostos de inscrição, distribuição, consumo). É disso que Deleuze e Guattari falam na sua teorização sobre as máquinas desejantes e o esquizo: “em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari derrubam o pilar central do templo da psicanálise, a saber, a concepção reacionária do desejo como falta, substituindo-o por uma teoria das máquinas desejantes enquanto pura positividade produtiva que deve ser codificada pelo *socius*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 113).

As relações econômicas e de produção do Reino dos humanos se fundamentam nessas concepções de necessidade e partem de uma perspectiva extremadamente humana do que é o ser produtivo. De uma economia troquista e antropocêntrica demais, em direção a uma economia entre todas as coisas, da abundância e positividade constantes: “a produção *d’O Anti-Édipo* não é idêntica ao conceito marxista homônimo. A produção desejante de Deleuze e Guattari não deve ser confundida com a produção necessitada hegeliano-marxista, dominada pelas noções de falta e de necessidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 261). A economia política de nosso pensamento se baseia nas tradições que herdamos dos europeus e, diante das novidades que surgem e brotam dos encontros com os povos da floresta, fazem questionar os nossos parâmetros e, no caso de um ritmo esquizo, que propomos aqui, propõe-se uma subversão (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 262) entre o desejo e a necessidade:

“Se é desejável, e mesmo necessário, fazer essa distinção entre a produção necessitada da economia política e a produção desejante da economia maquínica, a produção-trabalho e a produção-funcionamento, pode-se argumentar por analogia que seria igualmente interessante distinguirmos entre uma aliança-estrutura e uma aliança-devir, uma troca-contrato e uma troca-metamorfose” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 262)

De estruturas e contratos a devires e metamorfoses²⁶, esse é o movimento que a Floresta propõe, com todos os seus agentes, contrário à imposição de políticas e economias excludentes e auto-centradas. Há de se propor um outro paradigma, a partir das descobertas e dos avanços dos pensamentos e ciências: “o problema é o de se imaginar – construir – um conceito não-contratualista e não dialético de troca; (...) nem contrato, nem conflito – mas um modo de devir-outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 263). Realizar essa libertação da economia e do conceito de troca é um movimento necessário que exige entrar nos outros ritmos.

“(...) a troca sempre foi tratada como a forma mais eminente de produção: produção da Sociedade, justamente. A questão, portanto, não é a de revelar a verdade nua da produção por debaixo do véu hipócrita da troca e da reciprocidade, mas, antes, a de libertar estes conceitos de suas funções equívocas dentro da máquina da produção filiativa e subjetivante, devolvendo-as a seu elemento (contra)natural, o elemento do devir” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 263).

Essa metamorfose da economia e filosofia política só é possível na abertura e imersão no fora, esse Fora das relações onde as fronteiras e partes não são tão marcantes e onde as relações e devires ganham o lugar dos estamentos que estabelecem relações somente contratuais e a partir de inscrições e distribuições controladas. No fora, no mundo do esquizofrênico, as relações são livres, monstruosas, e as relações estão sem controle: “o passeio do esquizofrênico: eis um modelo melhor do que o neurótico deitado no divã. Um pouco de ar livre, uma relação com o fora. (...) ele está com a natureza” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 12).

2.7 Esquizo e conexão

Estamos, durante todas essas páginas, caminhando em direção a esse ritmo das florestas que associamos ao ritmo do esquizofrênico deleuzo-guattariano. A floresta, com todos os seus agenciamentos, é uma produção constante, repleta de máquinas e desejos interconectados que vivem na intensidade: “há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 11). Através das práticas dos povos da floresta, percebemos que tudo está ligado a um processo de produção constante e dinâmico; novas alianças são tecidas na grande rede florestal e são elas que apontam para uma possibilidade sem registro e sem distribuição.

Quando pensamos na produção do modo capitalista e na produção própria da floresta, evidenciam-se diferenças marcantes; a produção do ritmo esquizo florestal é constante,

²⁶ Nisto consiste a economia amazônica, numa circulação infinita.

“A troca, ou a circulação infinita de perspectivas (...), isto é: devir” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 263).

comunitária, sem cortes ou distribuições controladas; a baliza do registro não aparece (quem plantou o que? Quem colheu o que? Quem caçou o que? Quem facilitou o cultivo de que? Quem é dono de que?) e nem a distribuição aparece nos moldes capitalistas: a floresta está lá, ela é da natureza da abundância produzida pelo esquizo que não desarticula o *socius* desde o chão da fábrica, mas por meio de outras alianças, num ambiente aberto de produção que é o dos povos da floresta. O esquizo é canibal, pois nele a produção se expande e se mistura às relações de predação tão comuns na floresta e que fazem dissolver os registros e distribuição próprios da produção capitalista. Predar é um *continuum* do produzir na floresta, predação é parte de uma atividade constante de produção não-registrada, e essa linguagem esquizo da floresta escapa, por meio de modos de vida e das conexões que tratamos neste capítulo, da captura do capital.

As conexões desconfiguram, na floresta, a própria noção de propriedade e reconfigura a produção e a política do Estado, especialista no registrar e distribuir, e se esbarra numa governança e política tão próprias que, comunitária e descentralizada, descontrolada (no sentido de liberdade), faz desintegrar-se as ideias que temos desde a economia política do Estado e do Capital.

O esquizo florestal, amazônico, é quase aquela imagem do corpo sem órgãos que deixaria livre todos os fluxos de desejo e produção. Por isso a Floresta é inspiração, lócus imaginário de onde surgem essas ideias e pensamentos monstruosos e livres. Não há concentração de comando (vontade de poder) mas antes produção constante de abundância, ou seja, excesso.

Foi um erro da Humanidade das Luzes, e isso podemos nos dar conta, com clareza, nos dias de hoje, enxergar a Amazônia e as florestas como fonte de recurso, mercadoria para o desenvolvimento e o progresso: “se para os olhos de um leigo a floresta amazônica é uma floresta virgem e intocada, o que pesquisas têm demonstrado é que a Amazônia é um grande jardim, plantado por Povos Indígenas” (MORAES-FRANCO, 2024). Pensar num grande jardim, para além de um amontoado de recursos e bens, é possível somente para aqueles que não estão capturados pela produção nos moldes capitalistas; há uma Outra Produção, que se mantém constante nos ambientes repletos de relações: “(...) ambientes onde relações sociais, incluindo entre humanos e não-humanos, ocorrem. Tais relações se refletem em transformações da paisagem que têm gerado biodiversidade na região há milhares de anos” (MORAES FRANCO, 2024).

“No decorrer dos últimos 35 anos a Ciência fez uma série de descobertas

fundamentais relativas à Amazônia, no campo da Antropologia e da Arqueologia. Surgiram novos objetos teóricos, como as ‘matas culturais’ e os ‘solos antropogênicos’, que soterraram de vez o mito da floresta virgem. (...) À Floresta-sujeito, sensível e inteligente, termo de uma relação profundamente ética e poética, contrapõe-se a visão ocidental da floresta como natureza, meio ambiente ou paisagem, isto é, ‘objeto’ do nosso olhar estético-cultural, das nossas representações artísticas, do nosso conhecimento científico e das nossas leis de proteção. A ‘paisagem’ depende do nosso olhar, enquanto a ‘mãe-terra’ ou ‘terra-floresta’ é o que sustenta a existência” (PARDINI, p. 2. 4-5).

É importante, então, recuperar e referenciar tais descobertas, a partir do pensamento filosófico, para abrir possibilidades de cosmovisões que, em diálogo com as outras ciências, ajudem a recuperar essas relações e sociabilidades que, com o prejuízo da primazia do Ocidente e da colonização, perderam importância e lugar. A floresta nos ensina, portanto: a sociabilidade e a economia está em tudo!

2.8 Considerações e aberturas

Enfim, depois de percorridos vários caminhos e estreitadas aproximações com os mundos plurais e diversos, com as multiplicidades e devires da Amazônia, do hemisfério oposto ao do Pensamento, pudemos observar vários aspectos importantes e a necessidade de empreender, ainda mais, um esforço de superação do discurso filosófico tradicional que aprendemos e reproduzimos, muitas vezes sem saber ou querer. Acostumados a olharmos e objetivarmos esses outros ameríndios sempre com as nossas lentes viciadas e pré-determinadas, construímos imagens de um pensamento que se afirmou e que se constitui ainda hoje hegemônico e “melhor”. Porém, na verdade, é necessário sair dessa Caverna que, por muito tempo, acreditamos ser a luz ou a salvação do pensamento e da filosofia.

“No entender desses que chamamos animistas, ao contrário, somos nós, os Modernos, que, ao adentrarmos o espaço da exterioridade e da verdade do sonho, só conseguimos ver reflexos e simulacros obsedantes de nós mesmos, em lugar de nos abirmos à inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 38).

Esse recado dos povos, dos espíritos, das florestas segue nos alertando de uma conversão necessária de discurso e realidade. Eles afirmam que não querem mais ouvir as palavras dos brancos, pois são palavras de morte e de dominação (que eles por tanto tempo tiveram que enfrentar e resistir): “(...) não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossos mesmos. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390). Um sonho que se abre e que tira dessa dormência na qual estamos estagnados. É

necessário escrever e construir uma outra história, e isso é uma tarefa da filosofia e de sua conexão com outros saberes e disciplinas, além de libertar-se do julgo europeu: “(...) está por ser escrita uma história *contra*-filosófica da filosofia, em que outros povos, diferentemente humanos, sejam convidados a decidir sobre os destinos e virtualidades do espírito europeu” (VALENTIM, 2018, p. 190); “(...) a europeização não constitui um devir, constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos sujeitados” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 140).

No próximo capítulo seguimos com o pensamento contra-Ocidente, desde os povos ameríndios, e agora nos aproximamos, desde os escritos de Valentim, de Viveiros e de Kopenawa, da temática ambiental e climática e de sua relação com as consequências do capitalismo (exposto no capítulo 1); é evidente que as crises ambiental, ecológica e climática são também frutos desse pensamento que se concretizou na ameaça que a Terra e nós, como parte dela, sofremos, de um fim ou catástrofe; consequências do progresso e das ações desses Humanos que fomos nos fazendo e que continuamos sendo.

CAPÍTULO 3

POR UMA RECONEXÃO E OUTROS: A PROFECIA DO XAMÃ E O RECADO DA FLORESTA.

“Se o genocídio dos povos ameríndios – o fim do mundo para eles – foi o começo do mundo moderno na Europa (Viveiros de Castro e Danowski), o fim do mundo moderno há de ser a origem de um outro-mundo, verdadeiramente novo.” (VALENTIM, 2018, p. 289).

“Os *xapiri* transmitem um recado da mata. (...) Um recado, recordemos, ominoso. Um aviso. Uma advertência. Uma última palavra” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 41).

3.1 O recado de *A queda do céu*

“Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol. É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480).

As cercas, símbolo das divisões, separações, isolamentos, propriedade, são a marca ou a face de uma ontologia que não compreende nem compreendeu a importância da relação. A ecologia, como nos diz o xamã yanomami, consiste nessa relação constituinte, que nos une e nos conecta a todos os seres numa grande rede de Vida. O Eu, o Próprio e a paixão pelo Si e pelo Seu tornaram-se os parâmetros de uma grande sociedade moderna que se perdeu em seu próprio caminho de um tal progresso messiânico: “(...) O narcisismo é o caminho para nossa perdição cósmica” (LAGROU; BELAUNDE, 2011, p. 11).

As palavras ouvidas pelos brancos (as da mercadoria) os levaram a tomar decisões que destroem, constantemente, a ecologia relacional; por só pensarem em lucro, os brancos não medem esforços e nem consequências de assumir que todas as coisas, todos os outros, são apenas coisas a se negociar, vender, comprar... Simples valor. E por isso os xamãs, por meio de Davi, insistem em dar som às outras vozes, às outras palavras: “Os brancos não pensam nessas coisas. Se o fizessem, não arrancariam da terra tudo o que podem, sem se preocupar. É para acabar com isso que quero fazer com que eles ouçam as palavras que os *xapiri* me deram no tempo do sonho” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 361).

3.1.1 Uma obra urgente

“(...) o discurso de Kopenawa constitua um testemunho do conflito entre diferentes mundos, erigindo-se como teoria do desastre ambiental de origem antrópica” (VALENTIM, 2018, p. 256).

Diante dessa realidade das cercas e da surdez dos brancos, a obra *A queda do céu* surge como um apelo, uma profecia e um recado. É um texto que reflete a complexidade que relaciona o medo (pela catástrofe), o imperativo (pela urgência do câmbio) e o desejo de expressar os outros mundos silenciados, os outros seres esquecidos; alteridades emergentes:

“*A queda do céu* é um 'objeto' inédito, compósito e complexo, quase único em seu gênero. Pois ele é, ao mesmo tempo: uma biografia singular de um indivíduo excepcional, um sobrevivente indígena que viveu vários anos em contato com os Brancos até reincorporar-se a seu povo e decidir tornar-se xamã; uma descrição detalhada dos fundamentos poético-metafísicos de uma visão do mundo da qual só agora começamos a reconhecer a sabedoria; uma defesa apaixonada do direito à existência de um povo nativo que vai sendo engolido por uma máquina civilizacional incomensuravelmente mais poderosa; e, finalmente, uma contra-antropologia arguta

e sarcástica dos Brancos, o ‘povo da mercadoria’, e de sua relação doentia com a Terra” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27).

O livro consiste em uma narração que é fruto da vivência e da imaginação do indígena yanomami e de um trabalho profícuo do antropólogo francês que divide sua autoria. Há uma

“(…) sintonização do ouvido analítico do antropólogo na frequência da onda da imaginação conceitual de Kopenawa, o qual, por sua vez, coproduziu com seu ‘pactário’ francês um discurso que vai muito além da denúncia e da lamentação - pois a condenação irrevogável do narrador sobre o que se pode esperar de nossa ‘civilização’ é precedida (e derivada) de uma ampla exposição filosófica dos fundamentos de um mundo indígena, em seu triplo aspecto ontológico, cosmológico e antropológico” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 33-34).

Kopenawa, por seu trabalho junto aos povos indígenas e por acompanhar as lutas constantes, desenvolve pela sua narração, fortalecida por seu ativismo, um discurso sobre “a cultura ancestral de seu povo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12), além de dispor a nós, por suas palavras, “a origem mítica e a dinâmica invisível do mundo, além de descrever as características monstruosas da civilização ocidental e de prever um futuro funesto para o planeta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12). Essa descrição e, ao mesmo tempo, chamada de atenção é um discurso necessário para a filosofia e o pensamento que, presos ao isolamento, construíram o caminho para chegarmos onde estamos hoje, diante dessa realidade evidente. A civilização construída nestes séculos do progresso e da emancipação se vê, agora, diante de um risco manifesto e, pelo que parece, inevitável:

“Eis que essa forma singular de civilização, que se viu durante muitos séculos como a origem e o destino da história, acha-se possivelmente às portas de um destino (uma meta) não muito original, a autoextinção, causada pela metástase cancerosa de sua matriz tecnoeconômica e do imaginário cosmológico que a sustenta” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2023, p. 5).

A economia baseada no mercado e no capital, a cosmologia e ontologia baseadas na centralidade do Eu levaram-nos a fecharmos nossos ouvidos aos gritos dos povos e da Terra, uma história, ela mesma, destrutiva,²⁷ e nos coloca hoje imersos no medo que nos assola a todos, de sermos ameaçados pelos mundos que, agora, insistem em reviver diante de todas as opressões sofridas no processo. E o chamado vem daqueles outros excluídos da construção, os povos menos humanos, aqueles povos sobrenaturais e anormais que, de fora, eram ameaça para a integridade do sistema que estava sendo edificado. Pobre de nós, brancos:

“Impossível não nos reconhecermos nessa caricatura fielmente disforme de nós ‘mesmos’ desenhada, para nosso escarmento, por esse ‘nós’ outro, esse outro que entretanto insiste em nos advertir que somos, ao fim e ao cabo (mas talvez apenas ao fim e ao cabo), todos os mesmos, uma vez que, quando a floresta acabar e as entranhas

²⁷ “(...) a própria história, enquanto evento da antropogênese ocidental, devém monstruosa, tanto em sentido metafísico quanto termodinâmico. A antropia torna-se desastrosamente entrópica” (VALENTIM, 2018, p. 34).

da terra tiverem sido completamente destroçadas pelas máquinas devoradoras de minério, as fundações do cosmos ruirão e o céu desabarará terrível sobre todos os viventes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 14-15).

O Homem tem construído sua própria ruína e tem levado à mesma ruína muitos outros povos e mundos que, ao que parece, não teriam nada a ver com o que tem acontecido; pelo contrário, sempre estiveram junto àqueles que, na floresta nos Outros mundos, tentam sobreviver à essa desordem generalizada causada pela pseudo-ordem moderna. A grande Economia e a verdadeira Política tem se mostrado ineficazes e, o pior, responsavelmente cúmplices e promotores de uma destruição generalizada:

“(...) a floresta ela própria, o macrobioma ou megarrizoma autotrófico que cobre um terço da América do Sul e cuja estrutura lógico-metafísica, se me permitem a expressão, se encontra claramente exposta por Kopenawa em *A queda do céu*. Mas de que vale tudo isso perante as leis inexoráveis da Economia Mundial e o objetivo supremo do Progresso da Pátria? A entropia crescente se transfigura dialeticamente em antropia triunfante” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 21).

É contraditório, e por isso vale-nos perguntar: de que vale tudo isso? A contradição de ver que as descrições e chamadas de atenção, que todos como civilização já conhecemos e sabemos, não nos movem a mudanças significativas e eficazes. O que vale, diante da Economia e do Progresso, essas palavras que chegam a ouvidos surdos? A civilização pode não estar preparada para a força de tal mensagem.

O Antropoceno, e toda a discussão que envolve essa questão, tanto em geologia ou filosofia, como em todas as outras disciplinas e ciências que se veem implicadas nela, demonstram que a força antrópica, planetária e poderosa, passou a ter um papel central nas mudanças experimentadas pela Terra. Esse conceito e as aproximações filosóficas feitas em torno dele demonstram a emergência da catástrofe e a necessidade daquela conversão com a qual se torna possível um potencial de mudança (algo que, a essa altura, parece quase impossível, já que é um quadro difícil de reverter).

Diante do chamado e alerta de *A queda do céu* e tendo essa realidade que nos toca, podemos destacar, a partir do olhar dos povos da floresta, que há muitas agências que atrasam ou desaceleram (como vamos ver no próximo ponto) esse processo de destruição ou extinção.²⁸ O texto do xamã mostra que há muitos personagens que são evocados e que, por sua força, impedem muitas consequências possíveis desse futuro assolador e assustador, como descreve o antropólogo Viveiros de Castro no texto já trabalhado aqui (Cf. VIVEIROS DE CASTRO,

²⁸ E isso vai contra o que fazem as agências humanas e dos brancos: “(...) a agência dos brancos barra a comunicação transespecífica, supremamente ecológica, entre os povos da terra e do céu” (VALENTIM, 2018, p. 289).

2006, p. 321); a floresta e todos os seus seres e mundos, forças e agências, trabalham por impedir esse colapso iminente: “a floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso. Por isso ela sabe como se defender. Ela só não retorna ao caos porque alguns xamãs ainda fazem dançar seus espíritos para protegê-la” (KOPENAWA; ALBETT, 2015, p. 497); “Dizendo que a floresta “não é sem razão”, Kopenawa afirma, contra a suposição transcendental que fundamenta a ação predatória dos *napë*, que ela está viva e *pensa*” (VALENTIM, 2018, p. 257).

Vivemos um fim que não é pontual ou localizado, mas um fim que já começou e que vai se concretizando dia após dia, fim interminável que nunca acaba e que não está vindo, mas que acontece, já aqui e agora:

“O tempo do fim é o tempo do ‘fim do mundo’, no sentido espacial e geográfico que o termo grego *escathon* também tem – é o limite da expansão do agenciamento cosmotécnico capitalista -, e o ‘fim dos tempos’ é, hoje, a crescente degradação das condições ecológicas, ou seja, das condições dadas no espaço terrestre; um fim interminável. (...) A catástrofe não está ainda por vir, mas já começou a várias décadas” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2023, p. 20-21).

Nessas condições, os outros que nós, os povos que trazem a voz por meio de Kopenawa afirmam estar à parte dessa sociedade que se construiu na base da paixão pelo motor e pela mercadoria, e de fato não se constituem como nós, pois estão integrados num *socius* totalmente diferente, e por isso a sua mensagem ganha mais valor e força, contra os próprios discursos que abordam a mesma temática, viciados e tomados pelas mesmas ignorância e interesses que sempre nos moveram.

“Nós somos outros. (...) Somos de outro sangue. Nunca vivemos, como os brancos, em terras ardentes e sem árvores, percorridas por máquinas em todo lugar. (...) Nossos maiores viviam sozinhos na floresta, longe das mercadorias e dos motores. Eu gostaria de ter dito aos brancos, já na época da estrada: Não voltem à nossa floresta! Mas não ousei me dirigir a eles. Eu ainda era jovem demais e tinha pouco conhecimento. Não sabia o que é defender a floresta. (...) Comecei a sonhar cada vez mais com a floresta que Omama criou para nós e, pouco a pouco, suas palavras aumentaram e se fortaleceram dentro de mim” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 309-310).

Que as palavras do sábio e experimentado Xamã, que do medo da juventude chega à coragem e audácia do homem que, atento às palavras que se fortalecem e dão força, faz ecoar o grito por uma conexão, uma reconexão urgente e necessária.

3.2 Esquecimento e surdez, (...) Metafísica e Termodinâmica.²⁹

²⁹ Sobre essa temática, o filósofo brasileiro acaba de lançar um livro; Cf. VALENTIM, M. A. *Antropoceno e termodinâmica do pensamento: introdução à entropologia*. Florianópolis-SC: Cultura e Barbárie, 2024.

“Por enquanto, quando os brancos esquentam o peito dele com a fumaça do metal que arrancam da terra, os *xapiri* ainda estão conseguindo curá-lo, despejando nele enxurradas de água de suas montanhas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 497-498).

Uma questão muito interessante trazida por Valentim, em *Extramundandade e sobrenatureza*, trazendo outros pensadores, é sobre a nossa solidão no Universo ou não, pergunta esta que move pesquisadores e a ciência na busca por respostas, respostas estas que ainda não existem definitivamente; porém é claro que nós não estamos sozinhos na terra, o que, querendo ou não, construímos enquanto consciência geral de que o Homem é o senhor de tudo (Cf. VALENTIM, 2018, p. 242). Há muitos mundos no Mundo, parafraseando Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro que fazem essa pergunta em *Há mundo porvir?*. No entanto, vale destacar, que o desenvolvimento científico e tecnológico, típico de nossa sociedade ocidental, não foi um progresso integral, no qual a preocupação pela Terra também acompanhou tal processo, pelo contrário, “a ampliação literalmente exorbitante da cosmologia científica na modernidade seria acompanhada por uma drástica redução da política cósmica” (VALENTIM, 2018, p. 242).

O livro de Valentim (2018) é um caminho que percorre essa relação entre as ontologias ameríndias e a ontologia fundamental que baseou todos os nossos princípios, valores, concepções, como Kant e Heidegger. Na obra, portanto,

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

A revolução copernicana de Kant, que fez toda a transformação na ontologia e metafísica modernas, juntamente com os outros grandes e ilustres filósofos que seguem na mesma tradição (antes ou depois dele), constrói uma realidade do centro do Sujeito. A ontologia e metafísica fundamental, juntamente com a Política fundamental dela derivada (como traz Valentim, o cosmopolitismo estatal), formaram uma grande potência ideológica de dominação que hoje subjuga todos (ou grande parte) dos povos menores sobreviventes:

“Longe de propor uma relação meramente analógica entre metafísica e cosmologia, a ideia da revolução copernicana instaura uma situação cosmológica inteiramente nova que a política correspondente, o cosmopolitismo estatal, imporá com violência verdadeiramente sobrenatural a todos os povos da terra e seus respectivos mundos” (VALENTIM, 2018, p. 247).

Há, portanto, um conflito entre esses diferentes mundos, que se evidencia na mensagem do xamã³⁰ (diferentemente do modo como costuma se esconder nos discursos manifestos dos representantes do Estado ou da Economia do Ocidente): “gestando-se em meio ao conflito entre mundos divergentes, a revolução copernicana de Kant corresponde assim a um levante político: do homem cosmopolita, extraterrestre, *contra* a multidão dos espíritos terrenos, extra-humanos” (VALENTIM, 2018, p. 252). Os brancos, na surdez e na ignorância dos que se encontram alienados pela mercadoria e pelo progresso, não conseguem admitir ou perceber o sobrenatural que agencia os seres da floresta, mas que também, no outro lado, também move esse interesse de destruição que, camuflado, se passa por desenvolvimento ou crescimento. A obra de Kopenawa, além de agenciar as alteridades ameríndias, faz visível essa face espectral e sobrenatural da própria ação do Humano Branco e seus efeitos e consequências.

“O livro *A queda do céu* é atravessado por um tema principal, justamente o da sobrenatureza espectral dos brancos, sendo dedicado à tarefa de tornar-lhes manifesta a sua imagem e agência sobrenatural, ocultas para eles mesmos devido ao seu pensamento ‘cheio de esquecimento’ – agência que arrisca a fazer com que o caos, a ‘obscuridade do mundo subterrâneo’ habitado por monstros canibais, se instale na terra com a queda do céu” (VALENTIM, 2018, p. 254).

A destruição, camuflada e nem percebida pela própria obscuridade do pensamento branco, avança como se fosse sinal de uma necessária etapa ou estágio dessa tal história universal dos povos; a alienação e falta de percepção do Antropoceno se devem, justamente, àquela surdez e esquecimento dos que vivem na ignorância de estar em seu próprio compartimento, sintoma dos que aprenderam a viver pautados nas divisões e desde seu poder, o sintoma do Seu e do Próprio que ignora o Outro e o Comum: “Kopenawa repete que eles são ‘surdos aos espíritos’, que ignoram ou são indiferentes ao que se passa com os outros e até consigo mesmos, enfim, que são esquecidos, tendo o pensamento ‘curto e obscuro’” (VALENTIM, 2018, p. 256).

Assim como vimos, no capítulo anterior, que há um movimento do Homem em direção às coisas, num retorno e numa reviravolta ontológica, aqui é evidente também que é preciso retornar à Terra, que esteve durante séculos num lugar e numa situação de simples objeto: “Kopenawa alerta para a urgente necessidade de um retorno à Terra por parte de nossa filosofia, instado pela experiência do conflito cósmico entre diferentes povos humanos e extra-humanos” (VALENTIM, 2018, p. 262).

³⁰ “(...) o xamã yanomami elabora uma crítica ecopolítica da razão pura, branca” (VALENTIM, 2018, p. 258).

Referindo-se a uma passagem de Levi-Strauss, onde faz a diferença entre uma filosofia quente e outra filosofia fria (opondo o ocidente dos povos ameríndios), Valentim manifesta essa relação contrastante entre os dois modos de ver o mundo e de desenvolver a política: “podemos vislumbrar a complexidade multidimensional do contraste proposto: metafísica e termodinâmica articulam-se de modos politicamente divergentes para a constituição relacional de diferentes mundos” (VALENTIM, 2018, p. 279). A filosofia fria (dos europeus) fundamenta uma relação que aquece, esquentando o mundo (combustão, vapor, etc), enquanto as filosofias quentes dos ameríndios fazem o contrário, resfriam e desaceleram o aquecimento global:

“Nesse sentido, o ‘dualismo em perpétuo desequilíbrio’ dos ameríndios, implicando que a identidade ‘não passa de um caso particular da diferença, aquele em que a diferença tende a zero’, fundamenta uma metafísica neguentrópica, que almeja o ‘zero de temperatura histórica’. Pode-se então conjecturar que, tal como uma filosofia quente, transformacional e panpsiquista, proporciona um mundo frio, refratário às máquinas a vapor e às desigualdades sócio-econômicas, uma filosofia fria, com sua metafísica identitária e antropocêntrica, corresponde, como causa e efeito, a um mundo quente, ou seja, à economia política do capitalismo e à catástrofe ambiental em curso” (VALENTIM, 2018, p. 280).

Trazendo passagens de Foucault e Clastres e referindo-se às suas ideias, Valentim traz, novamente, essa mesma contradição entre os dois opostos e a relação entre a metafísica e a termodinâmica, nos mundos e pensamentos diferentes:

“De um lado, um pensamento que se quer absolutamente frio – neutro do ponto de vista termológico, porque ‘livre’, independente das condições materiais da experiência –, mas que, com sua ‘voz gelada’, está a ponto de inflamar o planeta (...) de outro, um pensamento de ‘ardente desrazão’, que, por interpretar os ‘fenômenos naturais’ como ‘acontecimentos sociais’, sobrenaturais, se torna virtualmente capaz de resfriá-lo” (VALENTIM, 2018, p. 280).

É inegável a relação intrínseca que existe entre o pensamento e o ambiente, entre o pensamento e o calor, e esse é o trabalho de Valentim ao desenvolver as suas obras que aqui trabalhamos, evidenciar ainda mais essa relação: “todo e qualquer comportamento subjetivo – “cada palavra trocada, cada linha impressa (...)” – conspira, em maior ou menor grau de intensidade, para a sustentação ou a queda do céu” (VALENTIM, 2018, p. 283); há uma indiscutível “(...) comunicação do geopolítico com o geofísico” (VALENTIM, 2018, p. 283).

O pensamento fora do ambiente, ou o Sujeito protegido de todas as intempéries da Natureza e do Mundo, na atual conjuntura, não existe mais, e tudo deve voltar a ser reconectado, em nome da instauração de novas filosofias possíveis, do devir, da dinamicidade da vida: “todo pensamento constitui, graças ao seu inalienável potencial termodinâmico, um determinado ambiente, isto é, uma situação *eco-cosmo-lógica*, seja esta a ‘floresta de cristal’ ou um deserto vermelho” (VALENTIM, 2018, pp. 283-284).

O capitalismo, sistema principalmente branco, tem real responsabilidade com a catástrofe que já está e que vem. E como dizem os xamãs, há uma fúria dos seres da natureza e dos mundos que, com raiva, cobram por tudo o que sofreram; Valentim traz, a partir das considerações de Kopenawa e de Viveiros de Castro, em *A queda do céu* e em seu prefácio, *O recado da mata*, a catástrofe é fruto desses diversos fatores e sistemas que nos conduziram até aqui:

“A catástrofe universal será, portanto, o resultado da ‘fúria’ que *Xiwãripo* (o ser do caos), ao lado de outros seres maléficos, já move contra os *napẽ* que devastam a terra-floresta (por sinal, descendentes ancestralmente de seus ‘filhos’, humanos transformados em estrangeiros). Onde o fato, de todo relevante para a compreensão do sentido cosmopolítico do Antropoceno, de que ‘essa entropia’, antrópica, que ‘levará inexoravelmente a sociedade e o universo de volta ao caos pré-humano, deve-se ao ‘resultado do excesso de poder predatório da alteridade branca’. Se é verdade que ‘a entropia crescente se transfigura dialeticamente em antropia triunfante’, esta é, da floresta à cidade, contraefetuada distopicamente por aquela: entropia - metamorfose radical, vitalidade *caósmica* – versus antropia – *xawara*, desenvolvimento canibal, morte térmica” (VALENTIM, 2018, p. 288).

3.3 Capitalismo e catástrofe

“Parece que nós tínhamos muito mais progresso e muito mais desenvolvimento quando a gente podia beber na água de todos os rios daqui e podíamos respirar todos os ares daqui” (KRENAK, 1999, p. 5).

Ailton Krenak, neste texto citado, chama a atenção para o fato de que os brancos, os parentes que se afastaram e que foram para longe de casa, perderam um pouco da direção e, tomados por uma mentalidade e pensamento distorcido, acabaram também se perdendo nos rumos que conduziram e estão conduzindo a civilização.

“(...) os nossos parentes sempre reconheceram na chegada do branco o retorno de um irmão que foi embora há muito tempo, e que indo embora se retirou também no sentido de humanidade, que nós estávamos construindo. Ele é um sujeito que aprendeu muita coisa longe de casa, esqueceu muitas vezes de onde ele é, e tem dificuldade de saber para onde está indo” (KRENAK, 1999, p. 3).

O capitalismo e os caminhos do progresso e do desenvolvimento chegaram e se instalaram no socius mundial, se difundindo como verdade a ser seguida e meta a ser alcançada; o que vale é devir potência, transformar em riqueza o que é visto como possibilidade de acumulação. Um discurso de poder e uma ideia que continua sendo o parâmetro para todos, até para aqueles outros que tentam sobreviver em suas concepções e pensamentos:

“Uma outra margem, é uma outra margem do Ocidente mesmo, é uma outra margem onde cabe a ideia do Ocidente, cabe a ideia de progresso, cabe a ideia de desenvolvimento. A ideia mais comum que existe é que o desenvolvimento e o progresso chegaram naquelas canoas que aportaram no litoral e que aqui estava a natureza e a selva, e naturalmente os selvagens. Essa ideia continua sendo a ideia que inspira todo o relacionamento do Brasil com as sociedades tradicionais daqui, continua” (KRENAK, 1999, p. 4).

A socialização capitalista tem se fundamentado na violência que consiste em transformar todas as coisas em utensílios, em algo a ser consumido e possuído. Mercadoria e dinheiro, como dizia o próprio Marx, são agora as normas da vida social entre os humanos, e isso ignora o fato de que a vida extrapola os limites do Homem e, tal como vemos hoje, nem tudo deveria ser visto como mercadoria. Os povos, os bichos, as coisas perderam lugar, pela prepotência da ontologia e metafísica ocidental e pela instauração de seu modelo político³¹: “por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407).

3.3.1 A capitalização de tudo (...) ³²

A paixão levou-nos a uma sensação de que somos donos e proprietários de todas as coisas, por sermos uma espécie aparentemente especial. Uma paixão que se transforma numa prisão, esse foi o percurso feito pela humanidade até chegar ao sistema social e econômico-político capitalista de hoje: o Homem não é semelhante à humanidade yanomami, por exemplo, que ensina liberalidade em relação às coisas e um respeito aos mundos, espíritos, bichos, florestas: “Eles são ‘apaixonados’ pelas mercadorias, às quais seu pensamento permanece completamente ‘aprisionado’. Recordemos que os Yanomami não só valorizam ao extremo a liberalidade e a troca não mercantil de bens como destroem todas as posses dos mortos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 37). Tudo isso é uma invenção dos *napë*.

A aliança ou união entre o transcendentalismo e o capitalismo é inquestionável. Como diz Valentim, sobre a descrição de Kopenawa:

“De fato, no livro de Kopenawa, é central a cumplicidade entre transcendentalismo (‘sonhar apenas consigo mesmo’) e capitalismo (‘desejo pelas mercadorias’), como se a apercepção transcendental, convertendo o mundo em objeto, fosse fundamentalmente condicionada pelo desejo de propriedade, e todo objeto de apropriação (inclusive, o do conhecimento) constituísse uma modalidade da forma-mercadoria” (VALENTIM, 2018, p. 284).

³¹ Sobre essa relação dos brancos com as coisas e do modo como concretizam essa relação na sociedade do capital e do mercado, Bensusan, através de seus personagens espectrais, relata o ponto de vista do nativo, pelas narrações de Konyan Bebe: “Eu estou cansado dessa presunção feroz deles, estou cansado desse mundo cada vez com menos matas e acho que eles vão transformar tudo em asfalto, eles querem ladrilhar esses matagais todos, encanar a água, transformar os bichos em pelúcia... não sei mais se minha maneira de viver nos últimos tempos vai ser possível, eu preciso da mata, sem as matas eu me torno mais um retirante na periferia das cidades, sentado numa calçada como vejo tantos parentes hoje, sem ter o que comer, dependendo de dinheiro” (BENSUSAN, 2024, p. 78).

³² Cf. VALENTIM, 2018, p. 284.

Entre o Sujeito e a apropriação existe essa íntima cumplicidade e a mercadoria, constituída e desejada, transforma tudo o que é objetivado em coisa de consumo, de uso; mecanismo fundamental do capitalismo que coloca o Homem e o Mundo imersos na lógica mercantil (e com a lógica, tudo o que vem dela: exploração, acumulação, etc.). A civilização e a destruição também caminharam, de mãos dadas, para estarmos no tempo que estamos.

“*A queda do céu* entrelaça fios expositivos para chegar à conclusão de uma iminência da destruição do mundo, levada a cabo pela civilização que se julga a delícia do gênero humano essa gente que, liberta de toda 'superstição retrógrada' e de todo 'animismo primitivo', só jura pela santíssima Trindade do Estado, do Mercado e da Ciência” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24).

Agora vamos ainda comparando essas duas mentalidades, duas metafísicas/políticas distintas, falar rapidamente sobre o tema da aceleração e de uma suposta desaceleração, dois modos de encarar o capitalismo e propostas de como fazer funcionar esse sistema capitalista. Acelerando, sem sair dele, podemos destruir o próprio sistema? Ou, num desacelerar, a partir da noção de que tudo nem sempre esteve imerso nessa lógica, poderíamos pensar num modo de ser menos agressivo e violento, mais relacional?

A respeito do processo como Deleuze e Guattari entendem a produção, em *O anti-Édipo*, Viveiros de Castro traz a seguinte consideração:

“No melhor estilo dos *Grundrisse*, a produção, a distribuição e o consumo são postos como momentos de uma Produção enquanto processo universal. A inscrição é o momento do registro ou codificação da produção, que contraefetua um *socius* fetichizado como instância do Dado natural ou divino, superfície mágica de inscrição e elemento de anti-produção (o ‘Corpo sem Órgãos’) (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 137-138).

No horizonte, naquele ponto onde o *socius* não é capaz de, totalmente, chegar e se realizar, está o corpo sem órgãos, imagem desenvolvida a partir do pensamento do dramaturgo francês Artaud; mas essa realidade mais profunda e intensa é quase que utópica. Porém, depois de percorrido este caminho, podemos sentir ao menos um prelúdio desse Corpo nos ritmos da Floresta, e isso, a partir do caminho aberto por uma possibilidade de esquizo amazônico, nos leva ao questionamento sobre o verdadeiro lugar das filosofias aceleracionistas que, desde outra perspectiva, situavam esse esquizo dentro do próprio seio do capital industrial. Será mesmo no próprio capital que está a saída? Trazemos, agora, essa outra possibilidade, a da Floresta, “desacelerada”, num ritmo todo particular e peculiar que se nos escapa.

Vejamos, então, um pouco mais dessas duas propostas.

3.3.2 Acelerar?

“Mas haverá alguma via revolucionária? Retirar-se do mercado mundial, como Samir Amin aconselha aos países do Terceiro Mundo, numa curiosa renovação da ‘solução econômica’ fascista? Ou ir no sentido contrário, isto é, ir ainda mais longe no movimento do mercado, da descodificação e da desterritorialização? Pois talvez os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados e suficientemente descodificados, do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos com alto teor esquizofrênico. Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, ‘acelerar o processo’, como dizia Nietzsche: na verdade, a esse respeito, nós ainda não vimos nada” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 318).

Aqui nos aproximamos desse movimento intelectual que, também motivados pelas linhas abertas pela teoria de Deleuze e Guattari, propõe não o retirar-se de dentro do sistema mas sim o acelerar, estando nele, até seu fim. Essa é uma das faces alternativas ao tradicional capitalismo que conhecemos. O aceleracionismo, na verdade, não o substitui, mas, de certa maneira, deseja subversão. “Os aceleracionistas deixaram de ser apenas um dispositivo ficcional para se consolidarem num movimento intelectual: uma nova maneira de pensar sobre o mundo contemporâneo e seu potencial” (BACKET, 2017); porém não podemos dizer que, de certa forma, o capitalismo segue sendo sua força mobilizadora.

O aceleracionismo surge com pensadores britânicos e tem como figura central o filósofo Nick Land. Land era professor de Warwick, nos anos 90, mas decide abandonar a academia.

“Land empurra a esquizofrenia desterritorializante de Deleuze & Guattari ao máximo, enquanto joga para escanteio a retórica anticapitalista. Em vez dela, Land celebra a desterritorialização absoluta como uma libertação, até o ponto da desintegração total e morte. Ele vê o capital como uma força alienígena que extrapola e rompe o humano; mas ele celebra essa força destrutiva (enquanto marxistas a denunciam, e os defensores do capitalismo negam que seja o caso). Land oferece uma visão própria da ficção científica para o capitalismo. Mas ele coincide a sua posição com a do capital – alinhando-se contra os seres humanos e qualquer outro tipo de vida orgânica. Isto assume a monstrosidade do capital com os conceitos de corpo sem órgãos ou *socius*. Mas nós precisamos mesmo, por conseguinte, coincidir com o capital, contra nós mesmos?” (SHAVIRO, 2014, p. 289)

O esquizo, no capital, estaria ligado a um movimento do próprio processo do capitalismo. Para Land, há essa força no capital que seria capaz de, acelerando-se o processo (Deleuze e Guattari, na terceira parte de *O Anti-Édipo* reforçam tal tese), chegar à celebração do colapso do sistema tal como o conhecemos hoje.

Land, como afirma Shaviro, segue os passos do autor duplo *d'O anti-Édipo* e o leva a um extremo, até o ponto de, colocando-se ao lado do capital, pôr-se também contra a vida. Com Shaviro podemos nos perguntar até que ponto tal extremismo não pode ser prejudicial. Claro que devemos assumir uma posição, posto que o transhumanismo e outras correntes

assumem também tal postura, porém podemos assumir, contra o capital, uma posição que, sem ser o Humanismo potente dos modernos e dos grandes do século XX, possa salvar o humano que pulsa em nós e em tudo?

Porém, um aspecto é um fato: o capital, se desinstala e destrói formações sociais, pode também acelerar a própria desapropriação dos meios de produção que ele ajuda o capitalista a se apropriar. Nesse sentido, Bensusan chama a atenção: “o capital é um acelerador; acelera a produção – traz à tona novas forças de produção, registra com uma simplicidade que a escrita não alcança, distribui com uma fluidez que ultrapassa amarras tarifárias, legais, culturais ou geográficas. Ele acelera também a desapropriação” (BENSUSAN, 2020, p. 92). Com isso, poderíamos afirmar que o capital, paradoxalmente, pode ser aliado e vilão, dependendo da posição assumida. Nick Land diz que o capital é um agente de derretimento (cf. BENSUSAN, 2020, p. 92), e isso é interessante, já que, se afirmamos que o capital pode ser destruidor, pode ser ao mesmo tempo transformador de realidades, o que, segundo as teorias marxistas, é essencial num ideal social de revolução. E isso é interessante, já que revela que o capital tem vida própria e nem mesmo os capitalistas, que pensamos serem os donos e controladores do sistema, tem controle sobre esse vitalismo do capital: “os padrões são capitalistas não porque são protegidos pelo capital, mas porque vivem de explorar seu fluxo. Eles são mais como surfistas das ondas deste desconhecido intrépido do que marinheiros experientes rumando a um sítio seguro” (BENSUSAN, 2020, p. 92).

Acreditar, com certas evidências e espectros que nos rondam dos rostos do capitalismo, num capital que pode querer ser mais justo parece ser ingenuidade, já que de igualdade e justiça não vemos sinais tão claros quando se trata da economia capitalista, e por isso cabe perguntarmo-nos sobre uma questão central: até que ponto o poder de derretimento do capital, do qual fala Nick Land, é positivo ou negativo e a quem cabe o efeito de tal derretimento (seja de destruição, seja de transformação)? O capital, na dinâmica aceleracionista, pode ser remédio ou veneno (cf. BENSUSAN, 2020, p. 102).

Podemos, seguindo a própria lógica do marxismo e *d'O anti-Édipo*, afirmar que a aceleração de processos e fluxos em favor dos submetidos pelo sistema possa ser algo justo, já que isso seria um meio de enfraquecer ou inverter o sistema:

“Nesse sentido, o aceleracionismo marxista não é tanto uma pulsão irracional para aumentar a velocidade de um sistema que se acredita estar condenado à sua própria autodestruição, mas, sim, um projeto orientado à reconfiguração das principais forças que tal sistema desencadeou para empregá-las em sua própria subversão e desmantelamento” (CASERO, 2020).

Logo, dependendo das forças e do uso de tais forças do capitalismo, poderíamos pensar na subversão da opressão das classes ou das formas sociais, porém este é um processo complexo. Acelerar seria liberar as forças para moverem-se para além das imposições do sistema (Cf. SRNICEK; WILLIAMS, 2014, p. 278), porém, se o capital possui aquela autonomia de sua fluidez própria, como poderíamos pensar um controle desses fluxos que, muitas vezes, os capitalistas, que são os que tem nas mãos certo controle da máquina, não podem nem conseguem fazer?

Um outro ponto desenvolvido pela corrente de pensamento aceleracionista, e que é uma de suas características principais, é a ideia de que nada é possível fora dessa relação com o capital que hoje domina todas as relações sociais.

“O aceleracionismo se contrapõe, sobretudo, a teorias e propostas político-teóricas que sustentem ser possível colocar-se fora da relação do capital, como se houvesse alguma utopia pré ou pós-capitalista a que pudéssemos nos apegar, como um depósito de pureza” (SHAVIRO, 2014, p. 281).

De fato, sendo realistas e não ingênuos, o capital é aquele personagem do qual não podemos prescindir em nossas discussões e pode ser uma resposta ou alternativa para os rostos e os modos mais violentos que o capitalismo tem assumido atualmente, como é o caso do neoliberalismo radical: “o aceleracionismo é uma resposta nova a condições específicas do capitalismo hoje, neoliberal, globalizado e em rede. É uma crítica solidamente enraizada no pensamento marxista tradicional. O próprio Marx escreve tanto dos efeitos revolucionários do capital, quanto das contradições que o tornam inviável” (SHAVIRO, 2014, p. 282-283).

Por conseguinte, depois de nos aproximarmos dessa caracterização de um dos movimentos que nasce e se inspira a partir das aberturas e linhas abertas pelo *O anti-Édipo*, podemos intuir que, de fato, o capitalismo como problema mobiliza máquinas e pensamentos alternativos que tentam dar novas visões acerca do *socius* contemporâneo mundial, já que o fluxo contínuo do capital abala concepções antigas e, perigosamente, pode assumir o remo do barco e levar o pensamento por caminhos não tão interessantes.

“Na medida em que o capitalismo abala profundamente as bases materiais da vida, ele também desmistifica e desencanta; ele destrói antigas explicações míticas e as legitimações anteriormente usadas para justificar o nosso lugar na sociedade e no cosmos” (SHAVIRO, 2014, p. 282-283).

Mas a própria aceleração, como já dissemos, tem seus riscos. Vamos agora, num próximo passo, imaginar como seria pensar o capitalismo de um modo menos acelerado, isto é, a partir do pensamento não mais dos britânicos, os precursores do modo de produção capitalista, mas sim dos povos ameríndios, fabular uma ideia de desaceleração, a partir dos

conceitos indígenas e dos pensamentos selvagens que até aqui estamos mobilizando nesse trabalho, a partir daquele solo, do ritmo do esquizo florestal.

3.3.3 Desacelerar

Pensar no sistema capitalista a partir das mentes ocidentais e sentir seus efeitos e fluxos a partir dos corações/paixões dos europeus é muito diferente do que seria pensar e sentir com os povos indígenas da Amazônia. Um dos aspectos apresentados pelos autores que estamos nos aproximando e que interfere diretamente nas temáticas que estamos abordando é o tema de que nas cosmologias e metafísicas ameríndias os mundos são plurais, são muitos e intensivos, diferentemente do Mundo Uno e Extensivo que estamos habituados a viver e com o qual o próprio capital conviveu e no qual se desenvolveu.

E se as questões, as nossas questões atuais (inclusive as relacionadas à crise ecológica e climática) forem relacionadas a essa saída do percurso para entrar em diálogo com essas outras dimensões que animam os mundos plurais? Sair do Mesmo que envolve toda a questão filosófica e econômica ligada ao Capitalismo e seguir nos outros fluxos que podem desestabilizar as seguranças de nossos conceitos tão europamente formados?

“Apesar do fato que chegamos num ponto onde as relações capitalistas de propriedade se tornaram onerosos ‘fardos diante do modo de produção’, o mesmo que, inicialmente, as havia posto em movimento; - esse fardo não mostra sinais de ser descarregado. A intensificação das contradições do capitalismo não levou a uma explosão, a nenhuma ‘negação da negação’. A ‘casca capitalista’ falhou em ‘explodir em pedaços’; na realidade, ela calcificou como uma carapaça rígida, apertando de maneira sufocante a vida dentro dela.” (SHAVIRO, 2014, p. 284).

A vida pode extrapolar os limites do sistema, e é justamente essa fuga do controle que é o que podemos intuir das saídas apontadas por Deleuze e Guattari, mas, sobretudo, pela proposta dos xamãs e da floresta. O capitalismo como tendência tenta incluir tudo dentro dele para que possa controlar todos os sujeitos e o Mundo, porém nos mundos ameríndios, as relações são com o Exterior constituinte, Fora e Outro que interferem diretamente nos rumos assumidos pelo Atual e Presente. É como pensar o plano de fundo virtual que tudo influi.

A chamada de atenção para tal desaceleração consistiria, talvez, nessa abertura às outras agências para um renovado animismo de todas as coisas, fazer extrapolar a humanidade que se encontra encerrada na vida humana e assumi-la como expandida; “(...) a ingrata tarefa de reencarnar o mistério da encarnação e de celebrar o milagre da agência” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 200);

“Os humanos não apenas conhecem os não-humanos, mas tratam com eles – entabulam negociações, contrastam narrativas, forjam alianças. (...) Uma imagem animista do conhecimento só pode ser uma em que o que é conhecido, conhece e conhecer é o resultado de um encontro, de um trato” (BENSUSAN, 2017, p. 23).

Aceitar uma ordem de intensidades e abrir-se a essas outras agências é reconhecer que os limites da humanidade não se encerram no Nós ou no Eu. Me pergunto se as discussões do Antropoceno não podem ajudar-nos, por exemplo, a crescer na sensibilidade de que o Humano já é, desde sempre, expandido, e a Terra agencia movimentos que não conseguimos mais controlar.

As distinções e dualismos tão frequentemente afirmados em nossos resquícios cartesianos ou kantianos ou estruturalistas podem dar lugar a uma ordem que não se interessa por tais divisões, como as realidades dos Mitos (que nos aproximamos no capítulo anterior) que deslocam polos e conectam opostos:

“Aqui caberia apenas acrescentar que se essa ordem intensiva não conhece distinção de pessoas nem de sexos, tampouco conhece qualquer distinção de espécies, particularmente uma distinção global entre humanos e não-humanos: no mito, todos os actantes ocupam um campo interacional único, ao mesmo tempo ontologicamente heterogêneo e sociologicamente contínuo (ali onde toda coisa é ‘humana’, o humano é toda uma outra ‘coisa’)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 145).

O socius amazônico tem essa peculiaridade, assim como as relações sociais em outras sociedades às margens do capital, de ser imanente (e ao mesmo tempo, sem ser contraditório, transcendente) e plural (multiplicidades que povoam os mundos); mortos, espectros, plantas, animais, humanos: “a humanidade permanece imanente, reabsorvendo a grande maioria dos focos de transcendência que se acendem sem cessar na vasta floresta densa, diversa e abundante que é o socius amazônico” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 179). O sistema amazônico, por possuir essas características peculiares, “está em ‘desequilíbrio perpétuo’, para usarmos a expressão de Levi-Strauss” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 180).

O que queremos também destacar é que, tanto Deleuze e Guattari como Viveiros de Castro, Valentim e Kopenawa, com os quais trabalhamos aqui, olham para a realidade do capital de uma maneira distinta (ou propõem uma nova mirada) do que estamos habituados a olhar, já que vivemos, todos, imersos no sistema.

Os povos indígenas, sem dúvida, são cuidadores daquilo que o capitalismo transformou em coisa para conseguir lucro.

“De qualquer modo, além do fato de que eles permanecem sendo um componente crucial da megacultura demótica das três Américas e como tal capazes de originarem poderosas e inesperadas linhas de fuga de impacto mundial, uma coisa é certa: os coletivos ameríndios, com suas populações comparativamente modestas, suas

tecnologias relativamente simples, mas abertas a agenciamentos sincréticos de alta intensidade são uma figuração do futuro, não uma sobrevivência do passado. Mestres da bricolagem tecnoprimitivista e da metamorfose político-metafísica, eles são uma das chances possíveis, em verdade, da subsistência do futuro” (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2017, p. 164-165).

Os mundos, que convivem com o nosso, sofrem as consequências daquelas ações sem senso de responsabilidade que, hoje, são sentidas por gerações novas. O próprio Manifesto Aceleracionista que vimos, em partes, anteriormente, reconhece a emergência climática e a responsabilidade que o sistema capitalista tem, em sua relação predatória com os recursos naturais (que, como vimos, nas cosmovisões ameríndias não se tratam apenas de recursos, mas de mundos, espíritos):

“(…) ainda mais significativa, é o colapso do sistema climático do planeta. Com o tempo, se ameaça a continuação da existência da população humana em todo o globo. (...) O esgotamento terminal de recursos, especialmente das reservas de água e energia, oferece uma perspectiva de fome em massa, colapso dos paradigmas econômicos e novas guerras frias e quentes. A incessante crise financeira levou governos a abraçar espirais mortíferas de políticas de austeridade, privatização de serviços do estado de bem-estar social, desemprego em massa e estagnação salarial. A automação crescente nos processos produtivos, inclusive no trabalho intelectual, evidencia a crise secular do capitalismo, em vias de se tornar incapaz de manter os atuais padrões de vida mesmo para as antigas classes médias do norte global” (SRNICEK, WILLIAMS, 2014, p. 269).

O Capitalismo, no auge de sua aceleração de primeira onda, não mediu esforços em destruir e acumular, enriquecendo as grandes burguesias do Norte, mas para isso os povos foram explorados. O Sujeito/Espírito Todo Poderoso, senhor de tudo, se eleva e se põe Soberano por meio do Sistema Instituído: “o Homem como aquele ser que, emergindo de seu desamparo animal originário, perdeu-se do mundo apenas para melhor voltar a ele como seu senhor” (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2017, p. 47). Desse Soberano, do qual surgem Capital e Estado que, unidos numa conexão injusta e cruel legisla e controla as forças, somos súditos e servos.

Diante da convicção de que o capitalismo avança em direções não tão satisfatórias, já que o neoliberalismo vem tomando todo o panorama, trazemos as alternativas que parecem ser plausíveis. O próprio aceleracionismo aposta numa mudança de modo de produção do sistema e chama a atenção para o futuro dos mundos, aquele tempo que nunca fomos capazes de mirar com atenção:

“O futuro precisa ser construído. Ele foi demolido pelo capitalismo neoliberal e reduzido a uma promessa barata de grande iniquidade, conflito e caos. O futuro deve ser aberto mais uma vez, ampliando nossos horizontes para as possibilidades universais do Lado de Fora” (SRNICEK, WILLIAMS, 2014, p. 278-279).

Num futuro aberto, com possibilidades, é possível intuir e imaginar saídas, e muitas alternativas serão necessárias para reverter uma situação de crise ambiental. Desde a história, vemos que as máquinas do capital destroem e hoje continuam a destruir os mundos, assumindo-as como coisas a serem tornadas úteis, como se em seu estado natural não fossem nada. Krenak afirma que nossa sociedade desaprendeu as coisas simples, pelo fato de que transformamos nossas subjetividades e consciências em mercadorias.

“Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspende o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades – as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado” (KRENAK, 2019, p. 15-16).

Enfim, com os povos deveríamos aprender, contra o sistema capitalista³³ ou até contra os movimentos aceleracionistas que tem muita fé nas artimanhas do capital, que a solidariedade entre-espécies teria que ser um imperativo ético na atualidade e no porvir.

E diante do aspecto quase que inevitável de um futuro que vem com as marcas de um passado de destruição, com a fúria de agências vitimadas por séculos por um sistema Humano demais para ser humano, deveríamos com os povos, aqueles da desaceleração, os povos menores, aprender a constituir ou reconhecer novos e muitos mundos, imaginar, com eles, possibilidades.

“Há muitos mundos no Mundo. Dizíamos que temos muito que aprender com esses povos menores que resistem em um mundo empobrecido, que nem sequer é mais o seu. (...) Falar no fim do mundo é falar na necessidade de imaginar, antes que um novo mundo em lugar deste nosso mundo presente, um novo povo; o povo que falta. Um povo que creia no mundo que ele deverá criar com o que de mundo nós deixamos a ele” (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2017, p. 162. 165).

E algo importante a se destacar é a urgência de salvar ou recuperar não somente o ambiente ameaçado, mas também os povos que se encontram ameaçados pelo avanço do Capital. Muitos mundos desapareceriam se os povos múltiplos, esses povos das incríveis e criativas alianças fossem dizimados. E isso é um risco real!

3.4 Um retorno ao Esquizo amazônico: Devir e Produção

³³ “A solidariedade ontológica da ‘espécie humana’ com os demais povos, coletivos e interesses que povoam, disputam e constituem a Terra não é, para muitos povos não-modernos, a consequência inerte de uma história natural, mas um dado ativo da história social do conjunto do vivente enquanto atualização diferenciada da potência antropomorfa pré-cosmológica” (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2017, p. 101-102. 115).

Já repetimos algumas vezes que o problema do modo dominante de produção é o processo pelo qual se capitaliza tudo;³⁴ é necessário aqui, nesse ponto, destacar a característica da produção que enfatiza o seu papel de operação e funcionamento, estabelecendo a conexão entre todas as máquinas existentes; “a produção é um processo em que se realiza a identidade do homem e da natureza, em que a natureza se revela como processo de produção” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 186). Nesse aspecto, da identificação do Homem e Natureza, estabelece-se aquele ponto crucial para entendermos o processo produtivo desde as lógicas amazônicas, que é o devir, o movimento simbiótico geral: o devir é uma “participação antinatural entre homem e natureza; é um movimento de simbiose e conexão” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 186).

Retornando novamente a essa aproximação dos pensamentos indígenas com o que propõe *O anti-Édipo*, e depois de transitar pelas duas propostas relacionadas à aceleração do modelo capitalista diante das consequências de tal modelo, trazemos novamente essa questão que nos ronda ao longo deste trabalho. O esquizo e o corpo sem órgãos, enquanto realização e ponto final, não existem, ou melhor, são inalcançáveis... Há sempre uma estrutura que ronda até os fluxos mais remotos. Porém, podemos frisar que, mesmo não sendo perfeito, os *socius* amazônicos estão muito próximo desse esquizo.

Pensemos, por exemplo, no próprio Clima, que nos aproximamos especificamente nesse terceiro capítulo. Até o Clima, com suas relações que escapam à produção regida pelo sistema capitalista, é um comum, onde tudo se interconecta e se escapa; o Clima também pode ser, então, produção esquizo.

É curioso perceber como quando falamos em clima ou floresta, as categorias como propriedade ou acumulação perdem sentido: o esquizo clima, o esquizo floresta não registra, não acumula nem distribui; a lógica da floresta e do clima é sua manutenção, que consiste na abundância: só produz, só produz, só produz...³⁵

³⁴ Cf. STRATHERN, M. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. CAMPINAS-SP, Editora da UNICAMP, 2006. Nesta obra, a autora faz várias comparações e considerações a respeito do modo de produção capitalista e da centralidade da forma-mercadoria nesse modo de organização social e econômica.

³⁵ Sobre o tema da vida da floresta e de seu processo de auto-produção constante, vale destacar e trazer um embate interessante do campo da arqueologia que tem movido cientistas do mundo inteiro nos últimos anos. Se trata da investigação a respeito da formação da terra preta de índio, muito comum em algumas regiões da Amazônia; já era aceita na comunidade científica a ideia de que a terra preta é consequência de um processo antropogênico de milhares de anos, porém, ultimamente, estudos arqueológicos tem demonstrado um processo próprio da floresta que, sem o homem, realizou por si só essa formação das terras pretas. Afinal, a origem destes solos é antrópica ou natural? Para seguir nessa discussão, Cf. PIVETTA, 2021.

A floresta é um espaço das surpresas, do roubo, do dom. Quem planta nem sabe se planta nem sabe se colherá; quem colhe não esperava aquilo que colheu. Não há uma estrutura ou processo de propriedade e de consumo. Como produzir? Como distribuir? São preocupações que escapam da prioridade do ritmo da floresta. Há produção, Terra Comum! O coletivo e o comum podem ser os imperativos que reinam nesses lugares e que questionam, diretamente, os imperativos dos povos de fora da floresta, que conhecemos muito bem.

Depois desse caminho, podemos intuir que, não seria o proletariado a figura daquele esquizo apresentado pelos pensadores franceses. Pode ser a floresta. O esquizo é o que escapa, o que não serve para o Capital e o que enfraquece tal sistema, e por isso é rechaçado... As separações entre o Homem e Objeto, Natureza e Cultura, se unificam num processo que acopla todas as máquinas na Produção. Como está *n'O anti-Édipo*:

“Tudo compõe máquina. Máquinas celestes, as estrelas ou o arco-íris, máquinas alpinas que se acoplam com as do seu corpo. Ruído ininterrupto de máquinas. Ele ‘achava que deveria ser uma sensação de infinita felicidade ser tocado assim pela vida primitiva de toda a espécie, ter sensibilidade para as rochas, os metais, para a água e as plantas, captar em si mesmo, como num sonho, toda criatura da natureza, da mesma maneira como as flores absorvem o ar com o crescer e o minguar da lua’. Ser máquina clorofílica ou de fotossíntese ou, pelo menos, enlear seu corpo como peça em tais máquinas. Lenz se colocou aquém da distinção homem-natureza, aquém de todas as marcações que tal distinção condiciona. Ele não vive a natureza como natureza, mas como processo de produção. Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras ou desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 12).

A esquizofrenia da produção da floresta se mostra aqui evidente. A experiência intensiva abre à vida plena, corpo pleno, atravessado por vida e produção que nunca cessam. E a máquina livre se prepara, nas tantas máquinas conectadas; “no fim de *Malone morre*, de Beckett, a senhora Pédale leva os esquizofrênicos a dar um passeio, a andar de charabã, de barco, a fazer um piquenique na natureza: uma máquina infernal se prepara” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 13). Talvez seja o momento desse piquenique ou passeio o que experimentamos diante da entrada nessas descobertas e aberturas à Amazônia em seu ritmo esquizofrênico.

A potência da máquina social capitalista é inquestionável³⁶, e amendrota, por todos os lados, o processo dissidente da produção do esquizo, mesmo assim a esquizofrenia se mantém

³⁶ “O capital é o corpo sem órgãos do ser capitalista. Mas, como tal, ele não é apenas substância fluida e petrificada do dinheiro: é que ele vai dar à esterilidade do dinheiro a forma sob a qual este produz dinheiro. Ele produz a mais-valia, como o corpo sem órgãos se reproduz a si próprio, floresce e se estende até os confins do universo; encarrega a máquina de fabricar uma mais-valia relativa, ao mesmo tempo em que nela se encarna como capital fixo. E é no capital que se engancham as máquinas e os agentes, de modo que seu próprio funcionamento é miraculado por ele.

em seu processo: “a esquizofrenia é o universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como realidade essencial do homem e da natureza” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 16).

Portanto, diante das crises consequentes aos modos sociais vigentes e predominantes, o delírio próprio do ritmo esquizo da floresta aparece como saída e proposta; não se impõe, talvez, mas desliza e contamina, se dissemina nos mundos para afirmar-se, mesmo que mais devagar, desacelerado, como um *socius* vivo, potente:

“O esquizo dispõe de modos de marcação que lhe são próprios, pois, primeiramente, dispõe de um código de registro particular que não coincide como o código social ou que só coincide com ele a fim de parodiá-lo. O código delirante, o código desejante apresenta uma fluidez extraordinária. Dir-se-ia que o esquizofrênico passa de um código a outro, que ele embaralha todos os códigos, num deslizamento rápido. (...) Embora sempre vacilante, o esquizo consegue sair-se bem, pela simples razão de que é a mesma coisa de todos os lados, em todas as disjunções. É que, por mais que as máquinas-órgãos se enganchem sobre o corpo sem órgãos, este permanece sem órgãos e nem volta a ser organismo no sentido usual da palavra. Ele guarda seu caráter fluido e deslizante” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 29).

Contra os caracteres representativos, organizacionais, centralizadores, o devir e a produção são, portanto, os elementos característicos dos povos da mata, e da própria Mata!³⁷ Que é intensidade e conexão. A Floresta é a esquizofrênica, que inclui em si todos os seres e todos os povos: “(...) o esquizofrênico, possuidor do mais pobre e mais comovente capital, escreve sobre o seu corpo a litania das disjunções e constrói para si um mundo de encenações em que a mais minúscula permutação deve responder à nova situação ou ao interpelante indiscreto” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 25-26).

O Selvagem é o Esquizo, e a partir disso conectamos ao que nos impulsionou no início desse texto, que é o Evento-Acontecimento Acampamento Terra Livre (ATL) que, sob essa perspectiva, representa uma Força inigualável na luta contra o Estado e contra o Capital aqui nas terras do Brasil. Diante da realidade das crises ecológicas, climáticas e ambientais, as conexões políticas e de reivindicação são necessárias para pressionar as forças contrárias e as ameaças. Com isso, o ATL, que decretou na sua edição de 2023 a emergência climática, revela-

(...) Depressa se instaura um mundo perverso enfeitado, ao mesmo tempo em que o capital tem o papel de superfície de registro que se assenta sobre toda a produção. (...) Aqui, o que é especificamente capitalista é o papel do dinheiro e o uso do capital como corpo pleno para formar a superfície de inscrição ou de registro” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 23).

³⁷ “O devir é o dispositivo antirepresentativo por excelência dos *Mil Platôs*, assim como a produção era o dispositivo antirepresentativo d’*O anti-Édipo*. (...) Ambos envolvem a natureza, ambos são intensivos e pré-representativos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 186).

se um personagem importante de uma face política de mundos aliançados contra a hegemonia capitalista e estatal.

3.5 O ATL como evento e recado

“(...) o Império como a máquina planetária em cujas entranhas realiza-se a união mística do Capital com a Terra – ‘globalização’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 92).

“(...) a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira” (KRENAK, 2019, p. 21).

O capitalismo é um problema e, na sua aliança com o Estado, constitui-se na força da globalização, assumindo ainda mais potência. Na conexão Estado-Capital, o Estado é reprodutor do sistema capitalista porque institucionaliza econômica, legal e juridicamente a lógica e os interesses do capitalismo. O Estado é somente mais um mecanismo da captura.

No Acampamento Terra Livre, onde os povos indígenas do Brasil se conectam para aliançar-se contra a aliança do Estado-Capital, os atores indígenas, seus ancestrais e forças metafísicas se unem numa só voz, nas terras que insistem em ser símbolo de justiça, justiça esta que não se concretiza, para reclamar o *socius* que lhes foi arrancado. No ano de 2023, como alamos anteriormente, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil decretou estado de emergência climática e esse ato simbólico revela uma resistência dos povos:

“Os povos autóctones do continente americano são somente uma pequena parte da Resistencia Terrana contemporânea, esse amplo movimento clandestino que apenas começa a se tornar visível no planeta invadido pelos Modernos: na África, na Oceania, na Mongólia, nos becos, porões e terrenos baldios da Fortaleza Europa” (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2017, p. 164).

A ligação e conexão nunca interrompidas com a Terra dão a esses povos uma outra visão e uma outra relação que os torna parte, não donos. Os povos indígenas, que sempre estiveram ligados à Terra, a defendem por verem-se parte dela e não uma espécie privilegiada com o direito de depredar. Com a destruição e o medo da catástrofe, as elites mundiais estão vendo a importância de escutar essas vozes, ainda que essa atitude não seja, verdadeiramente, integral; os povos menores, que gritam e reclamam, começam a ser, pouco a pouco, colocados em lugares nos quais podem falar para que as elites do Humano possam perceber que é muito grave as consequências da dominação e destruição humanas.

O Estado, com seus mecanismos de captura e controle, utiliza-se de suas forças para tentar inibir as reações desses mundos que, conectados, devêm resistência constante e insistente

frente ao poder que sempre os destruiu. As articulações sociais, ainda que possam ser, de certo modo, um render-se diante da força do Estado, continuam sendo um sinal de que há socius alternativos que querem sobreviver, e não ser identificados ou representados. Infelizmente, até o próprio Estado, com os discursos de inclusão ou propriamente da representação, acaba tentando enfraquecer essas insurgências sociais, como é o caso do Acampamento que, a muitos anos, continua crescendo e se fortalecendo. E o livro *A queda do céu* traz muitos relatos dessas experiências de tentativa de diálogo dos mundos e dos personagens com o Estado brasileiro, algo que não é sempre tão fácil ou simples:

“*A queda do céu* é rico em lições, entre outras, sobre a incompetência eficaz, a irrelevância maligna, o ufanismo bufão da teoria e prática da governamentalidade 'nacional', esse *nomos* antinômico que estria e devasta simultaneamente um espaço que ele imagina instituir quando é, na verdade, literalmente suportado por ele. O Estado nacional? Muito bem, muito bom; mas, muito antes dele, há os espíritos invisíveis da floresta, as fundações metálicas da terra, a fumaça diabólica das epidemias e a doença degenerativa do céu - e nada disso tem fronteira, porteira ou bandeira. Os xamãs e seus xapiri não carecem de passaporte nem de visto dado por gente; são eles que veem, se forem bem-vistos pela onividente gente invisível da floresta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 18).

O discurso de inclusão e representação é viciado nos moldes daquela lógica que nunca soube conectar-se com os Outros; pelo contrário, é especialista em dividir e separar. Os povos ameríndios e com eles todas as outras minorias que se sentem excluídos dessa grande festa da civilização acabam se unindo num cansaço de indignação. Como diz Ana Mumbuca, de uma comunidade quilombola do interior do Estado do Tocantins:

“Todos nós, os chamados povos tribais, minorias, povos tradicionais, indígenas, nativos e originários, ocupantes dos variados ecossistemas, desde as regiões polares, savanas, florestas e montanhas, combinamos de participar desta “festa mortal”. Finalmente, não seríamos impedimento para a consolidação da cultura única globalizada. O planeta estaria definitivamente livre das nossas práticas culturais, percepções, espiritualidades e reverências pela terra, já que são apenas manifestações supersticiosas, primitivistas e tudo que não presta. Na lógica colonialista vigente, é um erro terrível respeitar a existência de todas as vidas e assim seríamos incluídos na festa mortal, sem pensar em nada além dos lucros que ganharíamos. Cansamos!” (ANA MUMBUCA, 2020, p. 9-10)

O Acampamento e tantos outros eventos, acontecimentos que são mostrados e divulgados como menores, são essa força que se constrói, molecularmente (utilizando o vocabulário deleuzo-guattariano) em contra de uma Força maior, molar, que é a institucionalidade do Sujeito feito Estado e do Capital como regulador econômico e social.

Na questão ambiental e também na própria proteção por sobrevivência, os povos devem estar numa posição de protagonismo, por suas experiências e devido a sua cosmovisão que integra e protege e reconhece, melhor que o Estado, a verdadeira dinâmica e vida da floresta.

“Na Amazônia, existem mais de 180 Povos Indígenas que entendem o mundo e a floresta de diferentes formas, de modo que a proteção desses ambientes depende dessas percepções e conhecimentos, ou seja, depende das cosmologias locais. Essas cosmologias poderiam ser incluídas nas agendas de conservação da Amazônia. (...) Seja por entender que a floresta é um ambiente ancestral, um ambiente espiritual ou um ambiente de outros donos não-humanos, tais percepções influenciam a maneira como, por milhares de anos, Povos Indígenas têm produzido biodiversidade e conservado a maior floresta tropical do planeta” (MORAES FRANCO, 2024).

De tutelados a protagonistas, o ATL surge então como um espaço de manifestação de vidas e alteridades apagadas que, unidas frente ao campo político e seu poder, instituem-se e fortalecem-se.

3.6 As alteridades e a nossa responsabilidade

“Temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 419)

Os, além de poderosos, neutros da Modernidade, e nós, como herdeiros, também com essa neutralidade que, na verdade, nos conduz a uma filosofia e pensamento que não condizem com os atuais tempos. Eis uma realidade que precisa ser pensada e modificada, numa metamorfose constante dos pensamentos estagnados:

“Nestes tempos de guerras e catástrofes, torna-se cada vez mais problemática e certamente ‘insustentável’ a pretensa neutralidade com a qual a filosofia – ou, mais precisamente, a consciência filosófica do Ocidente moderno – procura situar-se no plano cósmico de divergência entre povos humanos e extra-humanos” (VALENTIM, 2018, p. 21).

A indiferença que moldou a filosofia moderna a levaram a um nicho epistemológico, metafísico e político, retirando-se, no fim, do campo de discussões importantes. Vale destacar, então, que “é inevitável a pergunta pelo compromisso do discurso filosófico da modernidade com a crise ‘ambiental’ planetária” (VALENTIM, 2018, p. 21). Poderíamos dizer que o pessimismo dos xamãs não nos apetece, porém, de otimismo demais, a filosofia chegou ao seu status atual.

“A ‘alma’ e seus avatares leigos modernos, a ‘cultura’, a ‘ciência’ e a ‘tecnologia’, não nos isentam nem nos ausentam desse comprometimento não desacoplável com o mundo, até porque o mundo, segundo os Yanomami, é um plenum anímico, e porque uma verdadeira cultura e uma tecnologia eficaz consistem no estabelecimento de uma relação atenta e cuidadosa com ‘a natureza mítica das coisas’ - qualidade de que, justamente, os Brancos carecemos por completo. (...) Com efeito, se as profecias justificadamente pessimistas de Davi se concretizarem, só começaremos a enxergar alguma coisa quando não houver mais nada a ver” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 14).

O desastre, que hoje experimentamos, já começou bem antes naquelas sociedades que enfrentam, por sua marginalidade e exclusão, o lugar de fora, expostos às intempéries dos

tempos: “Começa-se a experimentar o desastre a que incontáveis outros, distantes e próximos, já vinham sucumbindo e resistindo há séculos” (VALENTIM, 2018, p. 24).

O norte global, crendo-se eternos e imortais, pensam estar numa novidade interminável, um progresso que parece levar sempre mais adiante, sem riscos de fim ou de término de tudo. Porém a catástrofe mostra sinais de que o fim do mundo moderno começa a surgir e a urgência por mundos verdadeiramente novos acaba sendo uma prioridade absoluta, se é que a sobrevivência seja algo relevante.

Os ameríndios “experimentam, no espírito e na carne, a impossibilidade ontológica tanto de uma humanidade sem mundo, livre de limites ‘materiais’, quanto de um mundo desumano, isento de diferenças étnicas, tais como os almejados pelos agentes históricos do Antropoceno, servos de Odosha” (VALENTIM, 2018, p. 290).³⁸

Nunca estive, no horizonte dos povos ameríndios, almejar esse mundo sem os humanos e os humanos sem o mundo, o que, pelo contrário, foi sendo a perspectiva do desenvolvimento Moderno. Viver no risco do fim do mundo ou do fim da humanidade nos leva a reconsiderar o princípio básico da relação, de uma reconexão: “ao deflagrar o nexa catastrófico entre antropia e entropia a Grande Transformação em que consiste o Antropoceno excede as revoluções da história da filosofia, restritas apenas à maneira demasiado humana de pensar” (VALENTIM, 2018, p. 290).

Uma metafísica antiquada e fora de seu tempo, por apresentar a responsabilidade, em partes, pelo colapso iminente questiona-nos sobre o nosso medo da morte, que nos leva a uma angústia que instiga a pensar.

Isabelle Stengers (2015), filósofa belga que está nas discussões a respeito dessa temática ecológica e do papel da filosofia aí, traz algumas informações a respeito de Gaia e de sua intrusão, e isso é interessante, já que, como intrusos que somos, nos perguntamos e não entendemos essa outra intrusão que nos amedronta: “(...) não é nada estranho ao pensamento xamânico que Gaia tenha se tornado a intrusa justo para os intrusos” (VALENTIM, 2018, p. 290-291). O capitalismo e o colonialismo, como mensageiros de um mundo desencantado, fizeram com que o Universal se tornasse tão vazio, e nossa relação com esse Universal também se tornou infértil e fria. Retornar aos mundos repletos de seres é um imperativo! E nesse processo, “os chamados ‘povos sem história’ mostram-se bem mais capazes de conceber a

³⁸ Odosha, que “queria ser o Dono da Terra e que instaurou um abismo metafísico entre os povos da terra e do céu” (VALENTIM, 2018, p. 288-289). Vale destacar que Odosha é um personagem da mitologia própria do povo Ye’kwana.

multidimensionalidade cosmopolítica, espectral, da transformação em curso” (VALENTIM, 2018, p. 291).

O que diferencia o discurso dos ameríndios e o discurso das filosofias maiores é, justamente, o fato de que os primeiros, por mérito ou por coerência, não têm responsabilidade com o desequilíbrio que hoje a Terra enfrenta em sua ecologia; mesmo que partilhem nossa humanidade, não partilham e nunca partilharam do modo como as relações com os mundos se realizam e se dão. A força da mensagem “filosófica” dos Yanomamis, por meio de *A queda do céu* e de Davi está em que eles, agora, mesmo sendo irracionais, tem muito mais razão; “(...) que venha, então, dos Yanomami, uma mensagem, uma profecia, um recado da mata alertando para a traição que estamos cometendo contra nossos conterrâneos, assim como contra as próximas gerações humanas; contra nós mesmos, portanto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 23).

Além da responsabilidade que temos, como Brancos, com a Terra, a História nos herdou também sermos responsáveis por esses nossos conterrâneos que hoje reclamam, justamente, tudo o que sofreram e perderam. Bensusan, por seu personagem aqui já citado, Konyan Bebe, traz esse ponto da responsabilidade que temos para com eles:

“Acho que aprendemos, tivemos que aprender, a tratar a terra como próxima – a terra, a mata, a selva. O projeto de conquista e destruição dos brancos foi nos empurrando vivos ou mortos cada vez mais para dentro da natureza que eles abominam. Somos abomináveis também, e eles gostam de se sentir bem distantes de nós, nós somos no máximo a matéria-prima para eles fazerem as coisas que fazem, (...) mas a gente resiste mesmo morrendo; a matéria-prima das cidades que eles fazem, e das roupas que eles vestem, é uma agente infiltrada, mesmo morta” (BENSUSAN, 2024, p. 89).

Enfim, caminhando para o término deste capítulo, afirmamos a importância e centralidade dessa grande obra que é *A queda do céu*, que representa um acontecimento político, espiritual e científico significativo e amplo (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 15).

“Como registra Albert em seu Postscriptum, a estrutura enunciativa deste livro altamente complexo envolve uma pluralidade de posições: a do narrador, que adota diferentes registros em diferentes momentos de sua narrativa; a de seu sogro indígena, que de certa forma o salvou dos Brancos, ao iniciá-lo no xamanismo; a dos xapiri de quem fala o narrador e que falam pela sua boca; a do intérprete branco que, falando em yanomami, procura navegar entre a língua do narrador, as numerosas expressões em português que pontuam seu discurso e o francês em que traduz a narrativa... Na verdade, essas ‘palavras de um xamã yanomami’, subtítulo de *A queda do céu* são mais que isso: são palavras xamânicas yanomami, são uma performance xamânico-política, por outras palavras, uma performance cosmopolítica ou cósmico-diplomática (‘para nós a política é outra coisa’), em que pontos de vista ontologicamente heterogêneos são comparados, traduzidos, negociados e avaliados. O xamanismo, aqui, é a continuação da política pelos mesmos meios. *A queda do céu* é uma sessão xamânica, um tratado (no duplo sentido) político e um compêndio de filosofia yanomami, a qual como talvez se possa dizer de toda a filosofia amazônica- é essencialmente um onirismo especulativo, em que a imagem tem toda a força do

conceito, e em que a experiência ativamente 'extrospectiva' da viagem alucinatória ultracorpórea ocupa o lugar da introspecção ascética e meditabunda" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 39-40).

Na parte 24 de *A Queda do céu*, já quase na conclusão, Davi fala sobre as últimas consequências do desastre e da catástrofe, caso ocorra a morte de todos os xamãs. Estes, que estabelecem essa conexão primordial e que são os diplomatas entre os mundos ainda tornam possível a vida desses mundos e seres plurais. (Cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 488-498). Com a crise climática e também diante da diminuição drástica do número desses conterrâneos cuidadores dessas alteridades, desses Outros seres e mundos, nós temos uma obrigação, enquanto filósofos que são contemporâneos a todos esses problemas que trazem questões aos nossos pensamentos, teorias, ideias: "(...) levar absolutamente a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa - os índios e todos os demais povos menores do planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 15).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Das ontologias e metafísicas para as alteridades ameríndias. Passear pela floresta e visitar as moradas comuns das bases ocidentais, que já conhecemos. Foram visitas, percursos de idas e vindas, o caminho percorrido até aqui.

Três duplas de palavras trago para encerrar e expor minhas últimas considerações:

Incontáveis destruições! (imperativamente, devemos reconhecer e denunciar)

Insurreições amazônidas! (imperativamente, devemos sentir e promover)

Incansáveis gritos! (imperativamente, devemos ouvir e atender)

Aproximar-se do conhecido e do comum, que são alguns dos princípios básicos de nosso pensamento filosófico, o Sujeito e o Capital, foi essencial para situar nossa investigação no campo de pesquisa proposto e aprofundar conexões necessárias e importantes com outros conceitos e problemas que se mostram indispensáveis para o pensar filosófico atualmente. Entrar no íntimo de tais conceitos fortes possibilita sair deles ou, a partir deles, estabelecer as hipóteses e ensaiar as saídas que se supõem daí. Essas saídas do Sujeito levam, inevitavelmente a conexões com o Fora, rizomas que, neste trabalho, se estabelecem com aqueles tantos agentes que povoam as florestas, as matas, os rios. O Capital, fazendo com que a relação objetivante e subjugadora se intensificasse, foi protagonista na dizimação de vários socius que, vítimas, quase que desapareceram por completo. *O anti-Édipo*, que como vimos ocupa um lugar central no desenvolvimento dessa pesquisa, relata todo esse movimento do Capital que destrói, corrói, para instituir-se hegemônico e soberano. A aliança Estado-Capital sempre foi e continua sendo eficaz em seu propósito destrutivo e dominador. Quantas conexões e fluxos foram mortos, desprovidos daquela Vida que tudo move? Incontáveis!

Da força do poder sempre há uma força que resiste, que embate contra, e isso Foucault nos trazia em alguns de seus textos e pensamentos. Contra, então, essas ontologias Maiores e poderes supremos, as outras ontologias e outras metafísicas resistem e insistem em persistir na existência. Insurreições amazônidas! Aventurar-se nos mitos e nos devires, imersos nas vivências dos espíritos e dos xamãs, torna-se possível a profunda experiência de contatos com o exterior, com os pensamentos que superabundam nas realidades que escapam e fogem ao

controle do Grande Sujeito e Capital. Passando pelos pensamentos teorizados por Eduardo Viveiros de Castro e Marco Antônio Valentim, pode-se aprofundar em algumas temáticas que levam a questionar as teses dogmáticas e perenes que sempre regeram a Filosofia por muitos séculos. Um exercício de descolonizar pensamentos e métodos, explicitando realidades e passando por teorias como o xamanismo e o multinaturalismo (Viveiros de Castro) e pelas noções entendidas pelo filósofo brasileiro a partir de sua análise do sonho e da sobrenatureza (Valentim), por exemplo. É valioso e necessário destacar que nesse capítulo o objetivo central era aproximar-se dos desejos e agências que foram colocados em segundo plano ou descartados e coloca-los numa evidência; todo um projeto dualista, antropogênico e fundamental tratou de colocar nas margens os pensamentos fugitivos e perigosos; mas todo pensamento, como dizia Deleuze, é violento, porque questionam, desinstalam, fazem cair seguranças e abalam as bases do já dado e constituído. Exercício de violência mansa, que age e avança por onde ninguém vê ou controla, mas que insiste nessa resistência que persiste.

As ideias de rizoma, esquizo e devir devem ser destacadas nessas considerações. Toda a argumentação realizada em torno das temáticas trazia relação ou fazia referência àquelas ideias que agenciam, fazem ocupar lugar de protagonismo, aos personagens e realidades que sempre foram simplesmente objeto de um Pensamento conhecedor e de um Capital dominador. As conexões, os escapes, as desestabilizações constituem um modo, uma expressão daquilo que não é tão evidente ou claro como queriam os pensadores modernos.

Por fim, assumindo a profecia dos xamãs e o recado das florestas como um grande reclamo dos injustiçados, nos detemos em *A queda do céu* e em algumas versões da análise feita em relação às crises ambiental e ecológica que experimentamos hoje. A aceleração do sistema parece não levar ao fim dele, mas da humanidade mesma, e por isso, diante do ecológico, pode dar lugar a outros caminhos possíveis. Permanecer surdos à chamada urgente da Terra não poderia ser opção para aqueles que, com muita responsabilidade, nos colocaram onde estamos e ameaçam conduzir os Mundos a uma catástrofe que já está acontecendo e se concretizando entre nós.

Olhar e estar com os povos indígenas da América Latina, e ainda os do mundo inteiro, é uma estratégia para os pensamentos e os seres que desejam viver. Ao contrário do que há séculos a Humanidade e o Capital fazem, de fazer tudo mercadoria e objeto, pode-se alimentar, a partir da inspiração suscitada por esses povos, mentalidades que enxerguem e tratem o planeta, os Mundos, como jardins, onde o esquizo reage às artimanhas do sistema, livremente.

Por fim, decido retomar ou recordar o prelúdio e encerrar este manifesto das alteridades. Mergulhar nos Mundos das abundâncias e conectar-se aos Outros ameríndios é um desafio enorme para os que experimentam apenas o ritmo do mercado de escassez e falta e que se fecham às conexões, insistindo em fronteiras de todos os tipos.

Certa vez, lendo o trabalho de conclusão da *Licencia* de um amigo e colega da Filosofia, na Argentina, me chamou a atenção duas frases que desejo destacar aqui, no final dessa aventura empreendida por mim e por tantos e tantas que entram e permanecem na mesma luta que eu. Vivemos num jardim, onde as fronteiras reais não existem. Um jardim dinâmico, do qual somos partes, e não donos; o grande jardim é o local do encontro, da conversa, do papo que supera a tríada Homem – Mundo – Deus e que se torna palco desses monstruosos e ativos agentes: “si hemos de montar un nuevo jardín, ha de ser poniendo nuestras necesidades y sentidos junto al rumor, la voz y gestos de las otras formas de vida” (BURGOS, 2022, p. 120). Ficar na Terra, assumir visões desde o solo nos desinstala e nos faz perceber que qualquer fronteira é uma invenção, em todos os sentidos, (e qualquer injustiça é opressão): “una visión desde el suelo, desde el rumor incansable que maravilla a un niño al darse cuenta que las hormigas también construyen ciudades, y que las fronteras entre vivientes sólo tienen sentido si logran hacer fecundo el mismo suelo sobre el que se erigen” (BURGOS, 2022, p. 119).

Há de se recuperar os tempos, espaços, mundos, seres perdidos, para que a Conexão indispensável volte a se constituir: conexão com a Terra, conexão com os povos dessa Terra, conexão com os mais pobres e com tantos outros e personagens e figuras que por aqui surgiram.

Conclui-se esta dissertação com um poema de Jorge Luis Borges, poeta e escritor argentino, que aprendeu a necessidade das conexões.

“Eso es alcanzar lo más alto,
lo que tal vez nos dará el Cielo:
no admiraciones ni victorias
sino sencillamente ser admitidos
como parte de una Realidad innegable
como las piedras y los árboles” (BORGES, Llaneza, 1996).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Principal

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VALENTIM, M. A. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis-SC: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editira, n-1 Edições, 2018.

Complementar

ALEXANDRE, D. F. *Entre a sub representatividade e o racismo da ausência: o papel político do Acampamento Terra Livre na efetivação dos direitos dos povos indígenas do Brasil após a Constituição de 1988*. Universidade de Brasília: Biblioteca digital da produção intelectual discente, 2023.

ARENDT, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins; revisão técnica Antônio Abranches; copidesque e preparação de originais Ângela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

BARROS, J. Nascimento e descentramento do sujeito moderno. *SABERES*, Natal, v. 19, n. 2, Agosto, 2018, p. 107-121.

BENSUSAN, H. N. *Linhas de animismo futuro*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2017.

_____. O Capital Transversal e a seus rebentos atrativos - ou a infância das máquinas. *Revista Direitos, Trabalho e Política Social*, v. 6, n. 10, p. 88–109, 2020. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rdtps/article/view/9305>. (Acesso em: 6 out. 2023).

_____. *História sul-americana da imortalidade: (a partir de rumores com sotaque)*. Florianópolis-SC: Cultura e Barbárie, 2024.

- BORGES, J. L. Fervor de Buenos Aires en: *Obras completas I*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1996.
- BURGOS, M. S. E. *Quedarse en tierra: ensayo de una cartografía vitalista para transitar la crisis ambiental en Latinoamérica*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba (Tesis de Grado), 2022.
- CARRER, C. F. Explicando a máquina territorial primitiva: Deleuze e Guattari encontram os sistemas de parentesco. *Revista Trágica*, Niterói, v. 17, n. 02, mai/ago 2024, p. 26-37.
- COUTO, L. F. S; DUTRA, W. H. Considerações acerca das críticas endereçadas ao lacanismo em O anti-Édipo. *Psicologia em estudo*, v. 23, 2018.
- CRUZ, F. S. M. Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 11, p. 93-108, 2017.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- _____. *Conversações, 1972-1990*. Trad. Peter Pal Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- _____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- _____. *L'Île Déserte: textes et entretiens 1953-1974*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Editions de Minuit, 2002.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Introdução e notas Homero Santiago; tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.
- FLOREZ MIGUEL, C. "Estudio Introductorio". In: *Descartes*, Madrid, Gredos, 2011.

- FRAZER, J. G. “Prefácio”. In MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Trad. Anton P. Carr. São Paulo: Victor Civita, 1976.
- GRONDIN, J. *Introducción a la Metafísica*. Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona, Herder, 2006.
- GUÉRON, R. *Capitalismo, Desejo e Política: Deleuze e Guattari leem Marx*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.
- IANNI, O. “Aspectos da formação social escravista”. In: LAPA, J. R. A (org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1980.
- KILOMBA, G. Quem pode falar: falando do centro, descolonizando o conhecimento. In: *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, pp. 32-46.
- KRENAK, A. “O eterno retorno do encontro”. In: Novaes, A. (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A., 2019.
- LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro-RJ: Topbooks Editora, 2007.
- LAGROU, E.; BELAUNDE, L. E. Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. *Sociologia&Antropologia*, Rio de Janeiro-RJ, v. 01, n. 02, pp. 09-33, 2011.
- LAND, N. *Fanged Noumena: Collecting Writings 1987-2007*. Falmouth UK: Urbanomic, 2011.
- LEVINAS, E; ARMENGAUD, F. Entretien avec Emmanuel Lévinas. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 3, 1985.
- LIMULJA, H. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. Prefácio de Renato Sztutman. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- MARX, K. *O Capital: Crítica da economia política. Livro Primeiro, Tomo 2*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- MENK, T. F. A unidade entre o ser e o pensar na Ciência da Lógica. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 03; nº. 02, 2012, p. 54-59.

MUMBUCA, Ana. O voo das abelhas da terra. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2020. *Caderno de Leituras*, n.117, Série *Intempestiva*. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno117/>. Acesso em 12 fev. 2025.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

QUEIROZ, L. S. *Para uma cartografia da servidão inconsciente em O anti-Édipo de Deleuze e Guattari*. Guarulhos: Repositório Institucional da Universidade Federal de São Paulo, 2019.

RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Irvine, CA: Saddleback Educational Publishing, 2003.

SHAVIRO, S. Sobre o aceleracionismo. Trad. Bruno Cava. *Lugar Comum: Estudos de Mídia, Cultura e Democracia*, n. 41, pp. 281-292, 2014.

SRNICEK, N; WILLIAMS, A. Manifesto Acelerar: por uma política aceleracionista. Trad. Bruno Stehling. *Lugar Comum: Estudos de Mídia, Cultura e Democracia*, n. 41, pp. 269-279, 2014.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac&Naify, 2015.

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2006.

VALENTIM, M. A. Sonho de fogo: a cosmologia onírica de Davi Kopenawa. *Revista Peri*, Florianópolis-SC, v. 13, n. 02, 2021.

_____. *Antropoceno e termodinâmica do pensamento: introdução à entropologia*. Florianópolis-SC: Cultura e Barbárie, 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo-SP, n. 14/15, pp. 319-338, 2006.

_____. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. *Novos Estudos*, n. 77, v.1., pp. 91-126, 2007.

_____. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

_____. “O recado da mata”. In: D. Kopenawa & B. Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 11-41.

_____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; DANOWSKI, D. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. 2 ed. Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2017.

_____. *O passado ainda está por vir*. São Paulo-SP: n-1 edições, 2023.

Sites

APIB. Carta Aberta do Acampamento Terra Livre 2023: *Povos indígenas decretam emergência climática*, 2023. Disponível em: <https://apiboficial.org/2023/04/26/povos-indigenas-decretam-emergencia-climatica-no-atl-2023-em-brasilia/#:~:text=O%20decreto%20de%20emerg%C3%Aancia%20clim%C3%A1tica,no%20combate%20%C3%A0%20crise%20clim%C3%A1tica>. (Acesso em: 09/10/2023)

BACKET, A. Aceleracionismo: como uma filosofia marginal previu o futuro em que vivemos? *Medium*, 28 de maio de 2017. Disponível em: <https://medium.com/@ababeladomundo/aceleracionismo-como-uma-filosofia-marginal-previu-o-futuro-em-que-vivemos-fda234b8852>. Acesso em 31 jan. 2025.

CARTA DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL AOS TRÊS PODERES DO ESTADO. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2024/04/carta-politica-atl-2024-inicio.pdf>; acesso em 07 de outubro de 2024.

CASERO, J. L. *Aceleracionismo: por um controle proletário das tecnologias de produção*. IHU Unisinos, 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/596532->

aceleracionismo-por-um-controle-proletario-das-tecnologias-de-producao (Acesso em 08/10/2023)

PARDINI, P. Amazônia indígena: a floresta como sujeito. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas*, 15(1), 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/hjXGBwPTD6Fnh7vKDRWvnPN/#:~:text=Mesmo%20sen do%20cultivada%20e%20manejada,batizadas%20hoje%20de%20'sustent%C3%A1veis'>. Acesso em 16 jan. 2025.

PIVETTA, M. Uma origem natural das terras pretas de índio? *Pesquisa FAPESP*, n. 301, 2021. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/uma-origem-natural-das-terras-pretas-de-indio/>. Acesso em 17 fev. 2025.

MORAES-FRANCO, J. Ecologia: A Amazônia não é uma floresta virgem, mas um grande jardim plantado culturalmente pelos Povos Indígenas. *The conversation*, 2024. Disponível em: <https://theconversation.com/ecologia-a-amazonia-nao-e-uma-floresta-virgem-mas-um-grande-jardim-plantado-culturalmente-pelos-povos-indigenas-225160>. Acesso em 02 fev. 2025