

Extramundandade e sobrenatureza¹

Outerworldliness and supernature

Marco Antonio Valentim

Professor Adjunto do Departamento de Filosofia/UFPR

E-mail: mavalentim@gmail.com

Resumo: A partir de uma explanação inicial sobre o significado e os limites da ontologia fundamental de Martin Heidegger, este ensaio procura investigar a possibilidade de uma ontologia não-anthropogênica por meio do conceito problemático de extramundandade. Essa investigação toma como fio condutor a ideia do “perspectivismo cosmológico”, elaborada por Eduardo Viveiros de Castro através de uma interpretação filosófico-anropológica do pensamento ameríndio. Lida como correlato positivo da extramundandade, a noção perspectivística de sobrenatureza (o “ponto de vista de Outrem”) é contrastada com o conceito existencial de ser para confirmação e problematização de seu caráter antropogênico. O objetivo principal do ensaio consiste em desvelar, apoiado radicalmente em outro pensamento, o sentido “cosmopolítico” do discurso sobre o ser, aqui representado pela filosofia de Heidegger.

Palavras-chave: antropogênese; ontologia; extramundandade; perspectivismo; sobrenatureza; cosmopolítica.

Abstract: From an initial explanation of the meaning and limits of Martin Heidegger’s fundamental ontology, the essay seeks to investigate the possibility of a non-anthropogenetic ontology by means of the problematic concept of outerworldliness. This research takes as a guiding thread the idea of “cosmological perspectivism”, elaborated by Eduardo Viveiros de Castro through a philosophical-anthropological interpretation of Amerindian thought. Read as the positive correlate of outerwordliness, the perspectivistical notion of supernature (the “Other’s point of view”) is contrasted to the existencial concept of being, in order to confirm and question its anthropogenetic character. The

¹ Versões parciais deste texto foram apresentadas como palestras ou comunicações no I Encontro de Fenomenologia: Fenômeno/Mundo, promovido pelo Departamento de Filosofia da UEM e realizado em Maringá, em maio de 2012; no colóquio “A Virada Ontológica na Filosofia Contemporânea”, promovido pelo Grupo de Pesquisa Materialismos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia/PUC-RS e realizado em Porto Alegre, em outubro de 2012; e no VI Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia da UFPR: A Filosofia e Outros Discursos, promovido pelo Centro Acadêmico Bento Prado Jr. (Cafil/UFPR) e realizado em Curitiba, em novembro de 2013. Uma versão preliminar, bastante reduzida em relação à presente, foi publicada em *Sopro – Panfleto Político-Cultural* (cf. Valentim, 2013). Agradeço a Eduardo Viveiros de Castro, Juliana Fausto, Eduardo Prado, Alfredo Fernandes, Wagner Félix, Alexandre Nodari, Marcos de Almeida Matos e Miguel Carid Naveira a oportunidade de interlocução, as muitas indicações e os valiosos comentários, sem os quais o texto não teria sido minimamente possível.

main purpose of this essay consists in unveiling, with support from a thought radically other, the “cosmopolitical” sense of the discourse on being, represented herein by Heidegger's philosophy.

Keywords: anthropogenesis; ontology; outerwordliness; perspectivism; supernature; cosmopolitics.

Perdão, senhores animais: perdi o mundo num lapso.

(Leminski, 2004, p. 118)

O “ser” que temos como nossa missão pensar é um outro pensamento, o pensamento dos outros.

(Viveiros de Castro, 2012b, p. 2)

1. Antropogênese

Supondo-se que “a filosofia precis[e] de uma não filosofia que a compreenda” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 279), 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, traço este pelo qual a filosofia afirma o seu caráter *fundamental* em relação a outras formas de pensamento tanto humanas quanto não-humanas.

Em testemunho desse traço, a “ciência primeira”, inaugurada por Aristóteles, e o “tribunal da razão pura”, instaurado por Kant, manifestam claramente – apesar do hiato histórico que os separa – uma mesma reivindicação de fundamentalidade para o discurso filosófico. Aristóteles apresenta a filosofia, a qual “seria indigno do homem [*ándra*] não buscar”, como “ciência mais digna de comandar as demais”, a “única ciência livre”, a “única que é em vista de si mesma”: “assim como chamamos livre o homem [*ánthropos*] que o é em vista de si mesmo [*ho hautoû héneka*] e não de outro” (Aristóteles, 1998, 982b, pp. 14-15). Kant, por sua vez, elege como máxima primeira do entendimento humano “pensar por si”, a “máxima de uma razão jamais *passiva*”, isto é, jamais “cativa da natureza”, a libertar-se da “heteronomia”, do “preconceito” e da “superstição”, em suma, da “cegueira” como “necessidade de ser guiado por outros” (Kant, 2002, § 40, pp. 140-141). Mas o que explica que orientações tão diferentes – uma voltada aos “primeiros princípios e causas” do ente em si, a outra às faculdades e limites do conhecimento objetivo – comunguem a mesma

característica formal? Há uma razão profunda para essa homologia entre tais discursos da filosofia?

Pode-se indicar, entre outras razões, um desígnio comum à metafísica e à “revolução copernicana” intimamente relacionado à reivindicação de fundamentalidade que elas compartilham: o compromisso de primeira ordem com a possibilidade de constituição de um sentido propriamente humano. O caráter de fundamento reivindicado pela *sophía* e pela *Aufklärung*, manifestações originárias do discurso filosófico, parece estar associado a uma virtude *antropogenética*. Trata-se do poder de constituir a humanidade do homem como um posto autorreferencial de eminência ontológica, imune a catástrofes (sobre-)naturais.

Em uma de suas formulações mais expressivas, que encontramos nas lições de Alexandre Kojève sobre a “Fenomenologia do espírito” de Hegel, o “Conceito” de antropogênese é explicado precisamente nos termos das condições socioespirituais para se atingir o “ideal da autonomia” do homem (o “ser humano” como “ser-para-si”): a criação de “um mundo real objetivo, um mundo não natural, um mundo cultural, histórico, humano” mediante a libertação do homem “da angústia que o ligava à natureza dada e à sua própria natureza inata de animal”, à sua “primitividade” (Kojève, 2002, p. 28). A interação dialética entre senhor e escravo, que Kojève interpreta como “relação social fundamental”, mostra que o mundo humano implica necessariamente “um elemento de dominação e um elemento de sujeição, existências autônomas e existências dependentes” (Kojève, 2002, p. 15): homens e animais, senhores e escravos, civilizados e bárbaros. “A sociedade só é humana – pelo menos na origem – sob essa condição” (Kojève, 2002, p. 15), estruturando-se internamente por meio da incessante atualização da potência antropogenética de liberação do humano para si mesmo por meio da supressão do que se experimenta como alteridade não-humana. A humanidade como tal consiste na ação de “transformar um mundo hostil a um projeto humano em um mundo que esteja de acordo com esse projeto”; “essencialmente humana porque humanizadora, antropogênica, essa ação”, completa Kojève, “começa pelo ato de impor-se ao ‘primeiro’ outro com que se depara” (Kojève, 2002, p. 17).

Por mais gerais que sejam, essas indicações mostram haver um vínculo estreito e talvez essencial entre fundamentalidade e antropogênese na constituição do discurso filosófico: a tendência para um pensamento fundamental exprimiria justamente o “elemento de dominação e sujeição” requerido pela formação do mundo humano.

2. Ontologia fundamental

Não é por acaso que Aristóteles, tendo formulado no livro Γ da “Metafísica” o primeiro princípio da “ciência primeira”, procede a uma “refutação transcendental” (Cassin, 1989, p. 24) em que compara aquele que pretende recusar o princípio do discurso significativo a um vivente não-humano, suposto como totalmente privado de discurso:

Pois simultaneamente diz essas coisas e não as diz. E, se nada crê, mas igualmente crê e não crê, em que se diferenciará das plantas [*phytôn*]? Disso resulta também sumamente claro que ninguém está em tal disposição, nem os demais nem os que professam essa doutrina. Por que, com efeito, caminha até Megara e não está quieto, quando crê que é preciso caminhar? E por que, ao raiar da aurora, não avança até um poço ou um precipício se por acaso os encontra, mas claramente os evita, como quem não crê igualmente que o cair seja não bom e bom? É, pois, evidente que considera melhor um e não melhor o outro. E, se é assim, também considerará necessariamente que um é homem e outro não homem, e que um é doce e o outro não doce. Com efeito, não busca nem julga todas as coisas por igual, quando, crendo que é melhor beber água e ver um homem, em seguida busca essas coisas. Contudo, teria que buscar e julgar todas as coisas por igual, se uma mesma fosse igualmente homem e não homem. (Aristóteles, 1998, 1008b, pp. 184-187)

Segundo os exemplos oferecidos por Aristóteles, crer que algo ao mesmo tempo é e não é seria tão impossível quanto haver algo “igualmente” (*homoíōs*) humano e não-humano. Houvesse algo assim, buscar-se-iam e julgar-se-iam “todas as coisas por igual” (*ex ísou hápanta*): não se evitariam mais os precipícios (*pháragga*), e os homens seriam como plantas (*hómoios gár phytôî*) (Aristóteles, 1998, 1006a, p. 170). Contra isso, a sua humanidade mesma lhes impõe a “decisão do sentido”, “gesto de exclusão” pelo qual se atualiza a impossibilidade de um discurso que fizesse exceção ao princípio supremo da ciência do “ente enquanto ente”: “Significa alguma coisa, se tu não és uma planta, ou destituído de cultura: fala, se tu és um homem” (Cassin, 1989, p. 27).²

Seria essa ciência, a ontologia, em si mesma antropogenética, algo como um dispositivo privilegiado de conformação dos entes em geral ao projeto humano de ser?

Tal concepção é proposta por Giorgio Agamben, em “O aberto: o homem e o animal”, sob a forma de um conjunto de teses sobre a antropogênese. A segunda delas encerra uma

² Segundo Barbara Cassin, a refutação aristotélica sucede segundo uma “cadeia de equivalências”: “‘não significar alguma coisa para si mesmo e para outrem’ = ‘não dizer coisa nenhuma’ = ‘não ter um discurso que se refere a alguma coisa’ = ‘não ter nenhum discurso’ (ou: ‘que não haja discurso para ele, nem consigo mesmo nem com outrem’) = ‘ser semelhante a uma planta’” (Cassin, 1989, p. 24).

lapidar definição na qual se reinterpreta, em sentido eminentemente político, a tradição ontológica:

2) A ontologia ou filosofia primeira não é uma inócua disciplina acadêmica, mas a operação, em todo sentido fundamental, em que se leva a cabo a antropogênese, o devir-humano do vivente. A metafísica está presa desde o princípio nesta estratégia: ela concerne precisamente àquele *metá* que cumpre e guarda a superação da *physis* animal em direção à história humana. Essa superação não é um fato que se cumpriu de uma vez e para sempre, mas um evento sempre em curso, que decide a cada vez em cada indivíduo acerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte. (Agamben, 2007, p. 145)

Outra tese esclarece o sentido dessa concepção: “5) O conflito político decisivo que governa todo outro conflito é, em nossa cultura, o conflito entre a animalidade e a humanidade do homem” (Agamben, 2007, p. 146). Tais teses são formuladas a partir da interpretação crítica de um dos desenvolvimentos mais extremos da “máquina antropológica da filosofia ocidental” (Agamben, 2007, p. 146): o projeto da “ontologia fundamental”, lançado por Martin Heidegger em “Ser e tempo”, de 1927.³

* * *

Para melhor entendimento do leitor, é preciso advertir que o escopo da presente abordagem do pensamento heideggeriano está circunscrito ao período de emergência e consolidação do projeto filosófico da ontologia fundamental, restringindo-se, pois, à consideração do conjunto de tratados e preleções escritas ao longo dos anos 1920 (em especial, de 1925 a 1930). Logo, o que se dirá aqui a partir desses textos não pode ser aplicado sem reservas à obra posterior de Heidegger (muito embora sejam feitas, mais à frente, algumas indicações nesse sentido). É importante ressaltar também que não se pretende oferecer uma exegese suficiente de sua filosofia. Em vez disso, o objetivo principal consiste, como se verá, em experimentar por via da antropologia a repercussão de certas ideias ameríndias sobre o discurso, genuinamente ocidental, da ontologia, representado *paradigmaticamente* pela filosofia de Heidegger. É a relação problemática entre esses dois

³ Na interpretação de Agamben, a ontologia heideggeriana é representada, sobretudo, pela preleção de 1929-1930 sobre os “Conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão” (Heidegger, 2010), na qual a questão da diferença entre humanidade (existência) e animalidade (vida) se impõe como foco principal da problemática ontológica.

horizontes de pensamento – profundamente divergentes quanto ao sentido e ao estatuto conferidos ao humano – que constitui o centro deste ensaio. Em proveito de tal desígnio comparativo, aborda-se a filosofia heideggeriana segundo traços bastante gerais que, no âmbito de uma leitura “intrassistemática”, demandariam, sem dúvida, ser aprofundados e talvez reconsiderados. Ademais, o tom por vezes “assertivo” pareceu ao autor indispensável à tentativa de problematização do discurso ontológico-fundamental, nos termos do referido experimento. Esse tom exprime, acima de tudo, uma inevitável tomada de posição no âmbito daquilo que Bruno Latour, indo mais além que Agamben, chamou de “guerra dos mundos”: o conflito ontológico-político entre povos diferentemente humanos.⁴

* * *

O projeto heideggeriano consiste em reunir em uma só experiência de pensamento duas vertentes principais da antropogênese filosófica, a ontologia aristotélica e a filosofia transcendental de Kant (cf. Heidegger, 1991, § 40, pp. 222-226). Essa reunião é proporcionada pela reformulação da questão aristotélica “O que é o ente?”, que se transforma na questão do “*sentido* do ser em geral”. Trata-se, para Heidegger, de recuperar a orientação ontológica de Aristóteles sob a perspectiva crítica aberta por Kant, perguntando-se pelo ser dos entes em vista de sua compreensibilidade tomada como prerrogativa do “ente que nós mesmos somos” – o ser-aí (*Dasein*) –, ente que é essencialmente “em vista de si mesmo” (*um seiner selbst willen*) (cf. Heidegger, 1993, §§ 9, 18). Determinada como “pura expressão de ser” (Heidegger, 1993, § 4, p. 12), a essência do homem se torna o foco principal da problemática, postulando-se como “condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias” (Heidegger, 1993, § 4, p. 13) ou “fundamento da possibilidade da metafísica”:

O desvelamento da constituição de ser do ser-aí é ontologia. Na medida em que nela deve repousar o fundamento [*Grund*] da possibilidade da metafísica – a finitude do ser-aí como o seu fundamento [*Fundament*] –, ela se chama ontologia fundamental [*Fundamentalontologie*]. No conteúdo desse título está incluído, como sendo o

⁴ “Não há dúvida de que a guerra dos mundos está acontecendo; unidade e multiplicidade não podem ser alcançadas a menos que sejam progressivamente compostas por delicadas negociações. *Ninguém pode constituir a unidade do mundo para outrem*, como costumava ser o caso (nos tempos do modernismo e, mais tarde, do pós-modernismo), isto é, oferecendo generosamente deixar os outros entrarem sob a condição de que abandonem à porta tudo o que lhes é caro: seus deuses, suas almas, seus objetos, seus tempos e seus espaços, em suma, sua *ontologia*” (Latour, 2002, p. 30).

decisivo, o problema da finitude no homem com vistas à possibilitação da compreensão de ser. (Heidegger, 1991, § 42, p. 232)

Dividida desde Aristóteles entre a busca do ente primeiro (teologia) e a ciência do sentido (lógica), entre a metafísica (Descartes) e a analítica do entendimento (Kant), a ontologia é reinterpretada por Heidegger como “metafísica do ser-aí”, “transcendência expressa” do ser-aí humano (Heidegger, 1991, § 44, p. 242): “ser só há e deve haver onde a finitude se fez existente [*existent*]” (Heidegger, 1991, § 41, p. 228). Dessa maneira, o filósofo reencontra no “interesse mais íntimo do homem”⁵ o fundamento (*Fundament*) mesmo da ontologia fundamental (*Fundamentalontologie*), o fundo (*Grund*) de toda metafísica possível.

Claramente, as consequências da inflexão existencial da ontologia são drásticas, tanto para modos humanos quanto para modos não-humanos de ser: se a humanidade constitui o “lugar do ser”, os entes outros, não-humanos, têm o seu próprio ser determinado prioritariamente em função de possibilidades humanas de existência ou “ser-no-mundo”. Assim, exemplarmente, “a natureza mesma é um ente que vem ao encontro dentro do mundo” (Heidegger, 1993, § 14, p. 63), ou seja, em um contexto ontológico do qual o ser-aí é o centro único de referência, “Mundo é [...] a designação para o ser-aí humano no cerne de sua essência” (Heidegger, 2004, p. 154).⁶ No limite, todo vínculo de ser – entre o humano e o humano, entre o humano e o não-humano e até mesmo entre o não-humano e o não-humano – remete à relação compreensiva que somente o homem mantém com o ser enquanto tal, como à sua suprema condição: a “transcendência”, pela qual o ser-aí humano ultrapassa todos os outros entes em direção ao seu mundo (cf. Heidegger, 1990, § 10, pp. 194-195).

Com isso, a ontologia fundamental tende a acirrar maximamente a orientação antropogenética da ciência do ente enquanto ente. Nela se encontra, em lugar da superação da animalidade pela humanidade,⁷ a peremptória recusa, feita sob a égide da crítica ao “humanismo”, a pensar a humanidade do homem sob a perspectiva do não-humano (e a existência, a partir da vida). Em uma famosa passagem da “Carta sobre o humanismo”, de 1946, lemos que, afastando-se das “interpretações humanistas do homem como *animal rationale*, como ‘pessoa’, como essência espiritual-anímico-corpórea”,

⁵ Esse mesmo interesse dirigido à finitude humana é tido por Heidegger como explícito na pergunta kantiana “O que é o homem?” (Heidegger, 1991, § 38, pp. 215-217) e implícito – porém não menos determinante – na questão aristotélica acerca do ente (Heidegger, 1991, § 40, p. 225).

⁶ Para uma discussão mais aprofundada acerca dos limites do conceito existencial de natureza, cf. Valentim, 2012a.

⁷ Central na concepção de Kojève, essa ideia é intensamente criticada por Heidegger: “A metafísica pensa o homem a partir da *animalitas* e não pensa na direção de sua *humanitas*”; porém, “o que atribuímos ao homem enquanto *animalitas* [...] se enraíza na essência da existência” (Heidegger, 2004, pp. 323-324).

[...] o pensamento em “Ser e tempo” é contra o humanismo. Porém, essa oposição não significa que tal pensar se bata para o lado contrário do humano [*auf die Gegenseite des Humanen*] e advogue o não-humano [*das Inhumane*], que ele defenda a inumanidade [*Unmenschlichkeit*] e degrade a dignidade do homem [*des Menschen*]. Pensa-se contra o humanismo porque ele não alça suficientemente alto a humanidade do homem [*die Humanitas des Menschen*] [...] o homem é “jogado” pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, existindo conforme a isso, a guarde, a fim de que o ente apareça, como ente que é, à luz do ser. [...] O homem é o pastor do ser. (Heidegger, 2004, pp. 330-331)

Mediante a exclusão da possibilidade de o não-humano tomar parte decisivamente na essência do homem, a ontologia heideggeriana permite algo de que tanto o pensamento crítico-transcendental de Kant quanto a interpretação materialista-histórica de Kojève se viam incapazes, por permanecerem reféns, respectivamente, do preconceito metafísico da “coisa em si” e da noção biológica de natureza, a saber: garantir a centralidade ontológica do homem existente por meio do esvaziamento e da abolição do sentido das potências a-históricas e contra-existenciais (natureza, animalidade, sobrenatureza etc.), seja destinando-as à “apropriação” (*Ereignis*) no ser e ao conseqüente pastoreamento pelo homem ou relegando-as a um radical exílio ontológico, “fora do ser” (Agamben, 2007, p. 167), sob uma forma essencial do desprezo humano:⁸

[...] este ente, que nós mesmos somos, tem uma relação com o seu ser. Contra isso, todo ente não-humano [*alles nichtmenschliche Seiende*] não está simplesmente alienado de seu próprio ser, já que também a alienação [*Entfremdung*] contra o ser é ainda uma relação com ele. O ente não-humano está, à diferença da suprapropriação [*Übereignung*] e da alienação, retido, envolvido, entorpecido, trancado e vedado [*befangen, eingerollt, dumpf, gedrungen und abgedichtet*]. Esse ente não se relaciona com o seu ser, nem sequer de maneira indiferente. Nós, ao contrário, somos de tal modo que nesse *são* e *ser* encontra-se: suprapropriado e delegado [*übereignet und überantwortet*] ao ser de que se trata, enquanto e na medida em que nós somos entes.

⁸ Como objeção a essa tese interpretativa, talvez ocorra ao leitor fazer referência ao lugar central que a crítica da modernidade ocupa no pensamento tardio de Heidegger, particularmente nos termos da “questão da técnica”. Embora o tratamento desse ponto escape de todo ao alcance do presente ensaio, pode-se fornecer uma indicação de por que essa crítica não garantiria, por si só, um abandono da orientação antropogenética: para Heidegger, a técnica é um destino que se desdobra exclusivamente a partir da relação entre homem e ser, destino do qual os não-humanos não participariam como agentes (e sim, na melhor das hipóteses, como pacientes mudos).

[...] Essa delegação torna o ser-aí histórico do homem naquele ente que, a cada vez, de um modo ou de outro, precisa responder ao ser e responsabilizar[-se] por ele. (Heidegger, 1998, § 28d, pp. 161-162)

Não se trata, contudo, de negar o ser do não-humano, nem de superá-lo por supressão dialética, mas de relativizar infinitamente esse “não-”, concedendo ao outro do homem um estatuto ontológico dependente/deficiente em relação à existência como modo humano de ser, o único através do qual se manteria a relação de “suprapropriação” ao ser em geral. Reconhece-se assim o outro, mas não sua *alteridade*, ou seja, a possibilidade de a essência do homem ser originariamente afetada e transformada pela relação com outrem, no modo da “alteração ontológica” entre humano e não-humano (Viveiros de Castro, 2001, p. 17). Desse ponto de vista, tal possibilidade, muito longe de implicar uma genuína metamorfose de ser, corresponderia simplesmente à alienação (*Entfremdung*) e à irresolução (*Unentschlossenheit*) humanas: a “denegação da essência do ser-aí humano-histórico [*des menschlich-geschichtlichen Daseins*]”, isto é, a “afirmação de sua não-essência [*seines Unwesens*]” (Heidegger, 1998, § 28c, p. 161).

Através disso, opera-se uma assimilação da não-humanidade à impropriedade humana, isto é, no caso paradigmático do animal, a genuína redução de outro “mundo” – possível fora do ser existencialmente concebido – à “pobreza de mundo” (*Weltarmut*) mediante a privação do ser-no-mundo próprio. Embora reconheça que “apenas visto a partir do homem o animal é pobre de mundo” e, portanto, que “o ser-animal não é em si um privar-se de mundo” (Heidegger, 2010, § 63, p. 393), Heidegger não hesita em propor, nos “Conceitos fundamentais da metafísica”, que

[...] precisamos antes *deixar aberta* a possibilidade de que a compreensão metafísica própria e explícita da essência do mundo nos obrigue *porém* a compreender o não-ter mundo do animal como uma *privação* e encontrar no modo de ser do animal enquanto tal um *ser-pobre*. (Heidegger, 2010, § 63, p. 395)

Porém, ao fazer da “formação de mundo” (*Weltbildung*) uma possibilidade exclusivamente humana (cf. Heidegger, 2010, § 67, p. 408), Heidegger trata a tese da pobreza de mundo dos não-humanos – cuja aceitação “nós, homens”, estaríamos metafisicamente obrigados – como se ela não traduzisse por si só um laço social de dependência, oculto sob o aspecto da necessidade essencial, ou seja, a pobreza de mundo do animal como contrapartida

ontológico-política da “soberania” do homem formador de mundo.⁹ Conseqüentemente, por opor à não-humanidade em geral a centralidade e a autorreferencialidade da essência humana (“O ser-aí do homem já traz sempre consigo, em si mesmo, a verdade sobre si” [Heidegger, 2010, § 67, p. 407]) e recusando como impossível qualquer forma de socialidade constitutiva entre humano e não-humano, a ontologia fundamental demonstra-se antropogenética em sentido insigne: ela pressupõe explicitamente, em uma espécie de *intuitus originarius*, o “isolamento metafísico do homem [*die metaphysische Isolierung des Menschen*]” (Heidegger, 1990, § 10, p. 172).

Se Kant afirmava que “o homem é um animal que necessita de um senhor”, o qual, porém, não pode ser encontrado em parte alguma (Kant, 1986, pp. 15-16), para Heidegger, o homem jamais poderia ser cativo de um animal que, como tal, simplesmente não “ek-siste”.

3. Extramundandade

Não há necessidade de motivos para examinar criticamente as bases da ontologia fundamental enquanto paradigma filosófico da antropogênese. Todavia, seria difícil fazê-lo desde o ponto de vista ontológico estrito justamente em razão da limitação de seu conceito geral de humanidade. Não é descabido questionar se a filosofia, representada pela tradição que congrega Aristóteles, Kant e Heidegger, já conseguiu (ou simplesmente admitiu) elaborar seus “conceitos fundamentais” em sentido contrário à antropogênese; e, mais ainda: se, tendo eventualmente tentado, a filosofia logrou fazê-lo sem que isso acarretasse, com a abdicação de sua pretensão à fundamentalidade, a implosão do próprio discurso ontológico (como Górgias contra Parmênides ou Nietzsche contra Hegel). Em particular, parece faltar ao pensamento ocidental sobre o ser, pelo menos em suas vertentes hegemônicas, um conceito de sentido

⁹ Tem-se em vista, nessa formulação, o profundo comentário de Jacques Derrida aos “Conceitos fundamentais da metafísica”, no qual se explica a in-, ou melhor, a sobre-determinação política da relação entre humanidade e animalidade no pensamento de Heidegger, por exemplo, nos seguintes termos: “A inegável eminência do *Dasein* na relação com o animal pobre de mundo, desprovido do poder falar, do poder morrer, do poder relacionar-se com o ente enquanto tal, desprovido tanto de *als-Struktur* quanto – diria eu agora – de *alsob-Struktur* [...], esse poder do homem *weltbildend* e capaz do *lógos apophantikós* não era definido expressamente, por Heidegger, dentro da figura teológica ou política da soberania, mesmo que esse valor de *Vermögen*, de *Verhalten* como *Vermögen*, de poder e de poder configurar o mundo e a totalidade do ente enquanto tal pudesse fazer pensar, sem a palavra, em certa soberania, e mesmo que, no fundo, o olhar lançado pelo homem sobre o animal se parecesse, em muitos aspectos, como uma invariante, afinal, ao de Robinson Crusóe e de tantos outros, desde Descartes a Kant e até Lacan. [...] O *Walten* seria tão soberano, ultrasoberano em suma, que estaria privado de todas as dimensões antropológicas, teológicas e políticas, por conseguinte ônticas e ontoteológicas, da soberania. É esse grau de excesso que importa: o de uma soberania tão soberana que transborda toda configuração histórica de tipo ontoteológico e, portanto, também teológico-político. [...] Por conseguinte, a linguagem da soberania, no sentido estritamente político ou teológico-político, já não conviria [a Heidegger]. O *Walten* seria demasiado soberano para seguir sendo soberano, de certo modo, dentro dos limites do teológico-político. E o excesso de soberania anularia o sentido da soberania” (Derrida, 2011, pp. 336-338).

capaz de operar além de uma perspectiva antropocêntrica – sobretudo, em um 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, 2002a, p. 364; o itálico é meu). No que concerne a “Ser e tempo”, trata-se, podemos supor, da ideia de um sentido *extramundano* que permitiria pensar um contexto ontológico relacional cujo centro, se é que deve haver algum, não poderia consistir tão-somente na linguagem humana como “casa do ser” (Heidegger, 2004, p. 334).

Com a noção de extramundandade (na língua de “*Sein und Zeit*”, algo como *Außerweltlichkeit*), propõe-se problemáticamente que os limites do que “é” não equivalem aos do mundo (*Welt*). Longe de significar o puro e simplesmente inefável, o extramundano é um nome possível para o que não tem lugar na ontologia fundamental de Heidegger, a saber, um caráter ontológico que não seja determinado *a priori* em função do projeto humano de ser, o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). O termo é introduzido por Michel Haar, numa luminosa, não menos enigmática passagem de “Heidegger e a essência do homem”:

O lançamento, de originalmente extra-mundano [*extra-mondain*], se torna o fato, puramente intra-mundano, de devotar-se somente à inautenticidade das ocupações e em geral ao Se [*On*]. O movimento mesmo do *Wurf* [lançamento] é identificado com o “turbilhão” (*Wirbel*) da inautenticidade. (Haar, 1990, p. 75)

Haar comenta criticamente o que considera uma parcialidade da ontologia existencial, a resistência em conceder à facticidade, ou seja, ao caráter pelo qual o ser-aí se “lança” a outrem não-humano, o estatuto de origem ontológica do mundo, o qual, em vez disso, é sempre pensado como projetado pelo livre poder-ser do ser-aí humano. Em “Ser e tempo”, tender-se-ia a interpretar o caráter fático do existir unilateralmente, a partir do projeto existencial, como condição para a decadência (*Verfallen*) do existente em seu próprio mundo, isto é, para a impropriedade (ou inautenticidade) como modo derivado de existir. Em oposição a tal tendência, o “extra-mundano” designa aquilo que se mantém incompreensível sob o horizonte do mundo como campo existencial de sentido – embora *possa* efetivamente fazer todo o sentido sob outro horizonte, não-mundano.

Convém insistir especialmente na necessidade de não confundir extramundandade com o estado de “desmundanizado” (*entweltlichtet*) que afeta o ente intramundano (*innerweltlich*) quando comparece como correlato de um comportamento decadente do ser-no-mundo (cf. Heidegger, 1993, § 16). Não há nada mais intramundano que o desmundanizado,

ao passo que o extramundano se contrapõe ao mundano (*weltlich*, *welthaft*) como essencialmente relativo a outro “mundo” (possível segundo sua própria, outra, determinação de “possibilidade”). Ademais, poder-se-ia ser tentado a aproximar o termo àqueles com que, nos “Conceitos fundamentais da metafísica”, Heidegger designa o ente inanimado e o vivente animal: respectivamente, sem mundo (*weltlos*) e pobre de mundo (*weltarm*). No entanto, na medida em que, nesse contexto metafísico-fundamental, tais predicados são compreendidos como privações, impõe-se igual ressalva: eles nomeiam modos de ser determinados em vista do ser-próprio do homem como formador de mundo (*weltbildend*).

Encontra-se, porém, no *corpus* heideggeriano uma noção que talvez caiba aproximar à de extramundandade, ou seja, a noção do “pré-mundano” (*das Vorweltliche*), que surge, em 1919, na primeira preleção ministrada por Heidegger e é bastante expressiva da “hermenêutica da facticidade” predominante no início do caminho de seu pensamento. Contraposto não somente ao âmbito derivado da “desvivência” (*Entlebung*) teórica, mas também ao “mundo circundante” (*Umwelt*) como esfera primária da “apropriação” (*Ereignis*), o pré-mundano é pensado como “índice para a mais elevada potencialidade da vida [*Lebens*]” tomada “independentemente de seu genuíno caráter de mundo [*Weltcharakters*]”: “é um fenômeno fundamental que pode ser vivido compreensivamente, por exemplo, *na situação vivencial em que se desliza de um mundo de vivências para um genuinamente outro, ou em momentos de vida especialmente intensiva*” (Heidegger, 1987, § 20, p. 115; os itálicos são meus).

Tratar-se-ia do “lançamento originalmente extra-mundano” referido por Haar? Apesar de sugerir a pré-mundanidade como caráter da vida mesma como “ainda-não” interrompida por sua apropriação mundana, Heidegger é enfático na afirmação de que a vida se lança “impetuosamente” a um mundo determinado (cf. Heidegger, 1987, § 20, p. 115). Contudo, no percurso anterior a “Ser e tempo” (1919-1925), a mundanidade não consiste necessariamente em uma prerrogativa da vida humana. Como demonstra Christiane Bailey em seu estudo sobre “A gênese dos existenciais na vida animal” (cf. Bailey, 2011, pp. 32-52), do ponto de vista da hermenêutica da facticidade, viventes não-humanos, como animais e plantas, também teriam mundo, sendo o próprio “ser-em-um-mundo” um caráter indissociável da vida em geral.¹⁰ Porém, na medida em que se reforça a vocação estritamente ontológica do pensamento de Heidegger, com o conceito de existência vindo a sobredeterminar o de vida

¹⁰ “*Zoé* é um *conceito de ser*, ‘vida’ designa um modo de ser, e em verdade *ser-em-um-mundo*. Um vivente não é simplesmente subsistente, mas é em um mundo, na maneira pela qual tem o seu mundo. Um animal não está simplesmente disposto na rua, movendo-se nela como empurrado por alguma máquina. Ele é no mundo no sentido de tê-lo” (Heidegger, 2002, § 5-b, p. 18).

fática, a pré-mundanidade é completamente obliterada em favor da elucidação da essência do homem como compreensão de ser e formação de mundo. É como se a ontologia fundamental exigisse uma completa inversão da relação entre vida e existência, a operar-se explicitamente em “Ser e tempo” no sentido da afirmação da centralidade ontológica do ser-aí humano entendido, à parte de todo vivente, como único existente propriamente dito.¹¹

Ao longo da elaboração da ontologia heideggeriana, tal inversão se intensifica consolidando-se exemplarmente, segundo vimos, nos termos das teses dos “Conceitos fundamentais” sobre a formação do mundo humano e a pobreza/ausência de mundo da não-humanidade. Não obstante, uma passagem dessa mesma obra parece desautorizar a exclusão da possibilidade ontológica de “mundos” não-humanos, ao falar, surpreendentemente, em favor de uma espécie de animismo existencial:

[...] de fato, há caminhos e maneiras do ser-aí humano em que o homem jamais toma as coisas [*Dinge*] materiais e nem mesmo as técnicas como tais, mas – segundo dizemos talvez equivocadamente – como “animadas” [*beseelt*]. Isso acontece em duas possibilidades fundamentais: uma vez, quando o ser-aí humano é determinado em sua existência pelo *mito* e, logo depois, na *arte*. Seria inteiramente falso querer rechaçar esse modo de animação [*Beseelung*] como uma exceção ou mesmo apenas como um procedimento alegórico tal que não corresponde propriamente aos fatos, que permanece de algum modo fantástico, repousa na imaginação e é mera aparência. Não se trata daqui da oposição entre realidade e aparência, mas da distinção entre *modos* fundamentalmente diversos de *verdade* possível. (Heidegger, 2010, § 49, pp. 299-300)

No contexto, Heidegger procura responder a três perguntas “metodológicas” que se impõem a partir daquelas teses: (i) “podemos nos transpor para o animal?”; (ii) “podemos nos transpor para uma pedra?”; (iii) “podemos – enquanto homens – nos transpor para um outro homem?” (cf. Heidegger, 2010, § 49, pp. 295-306). O trecho citado surge como ressalva à “resposta que já te[r]íamos pronta na maioria das vezes” para a segunda dessas perguntas:

¹¹ Compare-se, por exemplo, às teses ontológico-fundamentais acerca da relação privativa entre existência e vida (Heidegger, 1993, § 10, p. 50) e da prioridade do projeto sobre a facticidade (Heidegger, 2010, § 76, p. 524 e ss.) a seguinte passagem do “Relatório-Natorp”, de 1922, em que a existencialidade é apresentada como uma determinação fática da vida: “Facticidade e existência não designam o mesmo, e o caráter de ser fático da vida não é determinado pela existência; esta é apenas uma possibilidade que se desdobra temporalmente no ser da vida que é definida como fática. Isso significa: a possível problemática radical acerca do ser da vida tem centro na facticidade” (Heidegger, 1992a, pp. 26-27).

Não, não podemos nos transpor para uma pedra, e isso é verdadeiramente impossível, não porque nos falte o meio para o possível em si, mas porque a pedra como tal não permite absolutamente tal possibilidade, não oferece nenhuma esfera de transponibilidade para si como pertencente ao seu ser. (Heidegger, 2010, § 49, p. 299)

Todavia, além de a hipótese pretensamente animista permanecer sem desenvolvimento, Heidegger conclui respondendo que a segunda pergunta é “fundamentalmente impossível” e faticamente (*faktisch*) “sem sentido” (Heidegger, 2010, § 49, p. 301). Quanto à primeira, responde que a transposição do homem para o animal é possível, “em nada contrassensual”, sendo, porém, “questionável” a sua realização fática (Heidegger, 2010, § 49, p. 299). Por sua vez, a terceira pergunta é desqualificada como “sem sentido, até mesmo contrassensual porque fundamentalmente supérflua”, pois ela ignoraria o fato de que, à diferença do que sucede à pedra e ao animal, a possibilidade de transposição para outrem “já pertence originariamente à própria essência do homem” (Heidegger, 2010, § 49, p. 301). Portanto, em que pese a referida menção, quase extemporânea, à dimensão mítica e/ou artística da “verdade possível”, a afirmação de uma separação abissal de sentido e de plano entre “pedra, animal, homem e também planta” mostra-se, para Heidegger, metafisicamente incontornável (cf. Heidegger, 2010, § 49, p. 303).

Finalmente, poder-se-ia supor que o pensamento da terra (*die Erde*) como elemento co-originário do mundo, exposto em “A origem da obra de arte”, correspondesse ao conceito problemático de extramundandade. No entanto, por maiores e decisivas que sejam as consequências para a ontologia de “Ser e tempo”, a consideração da terra como elemento “que retrocede diante de toda abertura e se mantém constantemente fechado” e em que, não obstante, “o homem histórico funda o seu morar no mundo” (Heidegger, 2003, pp. 32-33), não faz que Heidegger reconsidere, sob outra luz, a situação ontológica dos não-humanos. Mostra-o bem uma passagem de “A origem da obra de arte”, na qual Heidegger retoma aquela tríade de teses ontológico-fundamentais: “A pedra é sem mundo. Plantas e animais, igualmente, não têm nenhum mundo; eles pertencem à afluência velada de um ambiente no qual se inserem. A camponesa, ao contrário, tem um mundo, porque se mantém no aberto do ente” (Heidegger, 2003, p. 31). Ao fundar, por retração e fechamento, o mundo histórico, a terra sustentaria o abismo entre humanidade e não-humanidade, tornando inelutável a centralidade ontológica do homem para além do próprio mundo frente ao “puro” viver. Em uma exposição sobre a linguagem como “essência originária do homem histórico” (Heidegger, 1999, § 7-e, p. 68), feita na preleção de 1934-1935 dedicada aos “Hinos” de

Hölderlin, a mesma metafísica dos “Conceitos fundamentais” é reformulada com base na ideia da terra como dimensão originária da “clareira do ser” e condição do ser-histórico do homem, nos termos do conceito de vida, aprofundando-se maximamente o abismo que separaria esta última do mundo (e, por consequência, da própria terra): “O salto do animal que vive ao homem que fala é tão grande senão maior do que o da pedra sem vida ao vivente” (Heidegger, 1999, § 7-i, p. 75). O vivente sem ou pobre de mundo seria, pois, igualmente sem ou pobre de terra. Precisamente nesse sentido, Heidegger dirá, na preleção de 1942-1943 sobre Parmênides, contra a “Oitava Elegia” de Rilke:

O animal não vê nem vislumbra jamais o aberto no sentido do desocultamento do oculto [isto é, o mundo]. Por isso, ele também não pode mover-se no fechado enquanto tal nem tampouco ater-se a ele [a terra]. O animal está fora do âmbito essencial do conflito entre desocultamento e ocultamento [mundo e terra]. O signo dessa exclusão essencial é que nenhum animal ou planta “tem a palavra” (Heidegger, 1992b, § 8-e, p. 237).

Em suma, tudo leva a crer que, com o projeto da ontologia fundamental, a filosofia de Heidegger toma um rumo resolutamente antianimista, oposto à consideração de um sentido originariamente pré- ou, em especial, extra-mundano. Decerto, em virtude de sua potência contra-existencial, a extramundanidade imporia um óbice intransponível à transcendência expressa do ser-no-mundo e, com isso, à própria *Seinsfrage*. Afinal de contas, trata-se do mundo mesmo enquanto experimentado de modo *originariamente* impróprio: subvertendo-se a conceituação heideggeriana, o mundo “em vista de” (*um-willen*) outrem.¹²

4. Perspectivismo xamânico

¹² A subversão proposta é consideravelmente diversa daquela empreendida por Graham Harman, que, opondo-se à “longa ditadura dos seres humanos na filosofia” e interessado em promover uma “nova era da metafísica” (Harman, 2002, p. 2), reinterpreta a ontologia de “Ser e tempo” de modo a estender para a totalidade dos entes, inclusive para o próprio ser-aí, os caracteres ontológicos da manualidade (*Zuhandenheit*) e da disponibilidade (*Vorhandenheit*), pertencentes aos entes intramundanos, bem como do ser-em-vista-de (*das Worumwillen*), exclusivo do ser-no-mundo: “Como todos os demais entes, o *Dasein* chega a ser *tanto* disponível [*present-at-hand*] quanto manual [*ready-to-hand*]” (Harman, 2002, p. 37); “Em última instância, o ‘ser-em-vista-de’ [*for-the-sake-of*] é um fenômeno que pode ser encontrado até mesmo no nível da *matéria inorgânica*”, sem jamais designar “algo unicamente humano” (Harman, 2002, p. 30). Se, por um lado, Harman questiona o primado ôntico-ontológico do ser-aí humano frente aos entes não-humanos, por outro, ao conservar a forma estrutural da conceituação heideggeriana (embora subvertendo seu uso), dificilmente escapa à consequência de que, para cada ente tomado *indiferentemente* como humano ou não-humano, o centro de referência é o seu próprio “si-mesmo”. Com isso, o “ponto de vista de Outrem” permanece excluído como determinante da referencialidade ontológica que coordena a relação entre os entes, distribuídos então em mundos estruturalmente incomunicáveis: “*todos* os objetos têm o estatuto de ser-no-mundo” (Harman, 2002, p. 35).

[...] e seu estilo extra-mundano ou “místico” de pensamento.
(Viveiros de Castro, 1986, p. 30)

A tarefa de pensar a possibilidade ontológica de um “mundo por outrem” (Viveiros de Castro, 2001, p. 21) é assumida expressamente por Eduardo Viveiros de Castro nos termos do projeto de uma “teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e à reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano” (Viveiros de Castro, 2009, p. 7). Fruto de uma experiência de pensamento que começa por reconhecer no discurso do nativo a posse do “sentido de seu próprio sentido” (Viveiros de Castro, 2002, p. 115), essa teoria pretende, de um lado, permitir uma “descrição das condições de autodeterminação *ontológica* dos coletivos estudados” (Viveiros de Castro, 2009, p. 7; o itálico é meu) e, de outro, promover o efeito reverso dos mesmos coletivos sobre a metafísica ocidental, favorecendo assim uma transformação radical de seus conceitos fundamentais por meio da invenção de “outro modo de criação de conceitos que o modo filosófico” (Viveiros de Castro, 2009, p. 20).

A aplicação da noção de ontologia ao pensamento não ocidental de povos indígenas, especialmente da América, é justificada pelo propósito “tático” de “tomar a contrapelo uma manobra frequente contra seu pensamento” (Viveiros de Castro, 2001, p. 9), a consistir em enquadrá-la em uma ontologia, a ocidental, suposta como universalmente válida, por meio de sua redução a práticas de sentido que somente ela tornaria possíveis (representação, juízo, crença, visão de mundo, teoria etc.). Diferentemente, atribuir a esse outro pensamento o título de ontologia significa reconhecer a possibilidade de um “outro sentido” (Viveiros de Castro, s/d-a, “A imagem do vínculo”, 11), isto é, de um pensamento irreduzível e talvez incomensurável com o “nosso” – em especial, a possibilidade de uma ontologia *não-antropogenética*.

Tal ontologia deve poder exibir pelo menos dois traços principais: a afirmação do descentramento radical da humanidade e a recusa prévia de fundamentalidade perante outras formas de pensamento. Ambos acham-se reunidos na ideia do “perspectivismo cosmológico”, na qual se exprimiria o pensamento ameríndio: “a concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 1996, p. 115):

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os veem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos veem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) veem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se veem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.). (Viveiros de Castro, 1996, p. 117)

De acordo com essa concepção, a experiência de cada sujeito consiste em uma passagem contínua entre modos de apresentação, humanos e não-humanos, do mundo enquanto âmbito de diferenciação recíproca entre perspectivas. Sem ser entendida como uma essência própria e intransferível ou como modo de ser exclusivo de um ente, “a ‘humanidade’ é o nome para a forma geral tomada pelo sujeito” – sujeito, humano ou não-humano “criado” por uma perspectiva implicada em outras perspectivas que “ativam” outros sujeitos (Viveiros de Castro, 2012a, pp. 99-100). Logo, se o mundo é habitado por humanos e não-humanos como sujeitos de pontos de vista, se esses sujeitos veem-se a si mesmos como humanos e aos outros como não-humanos e se, desse modo, “a posição de humano está em perpétua disputa” (Viveiros de Castro, 2008a, p. 96) – constituindo, antes de uma propriedade essencial, uma posição *puramente relacional*, um “pronomo cosmológico” (cf. Viveiros de Castro, 1996, pp. 125-127) – é possível, senão mesmo necessário, que a orientação antropogenética simplesmente não faça sentido em tal contexto ou o faça de modo incomensuravelmente diverso: “Aí onde tudo é humano, o humano é algo totalmente diferente” (Viveiros de Castro, 2009, p. 28).

No perspectivismo ameríndio, a “relação primeira” consiste “[n]o nexo de alteridade, [n]a diferença ou [n]o ponto de vista implicado em Outrem” (Viveiros de Castro, 2001, p. 9). Isso não significa apenas que o sujeito, sempre humano, de uma perspectiva só se institui como tal “intersubjetivamente”, isto é, através de uma interação originária com outros sujeitos, não-humanos; significa, antes, que o princípio constitutivo de cada perspectiva e, logo, de cada sujeito como tal consiste já na “relação-Outrem”, em “Outrem como estrutura *a*

priori”, “dispositivo transcendental” radicalmente oposto à “forma-Sujeito” (Viveiros de Castro, 2001, pp. 12-13):

Outrem, porém, não é ninguém, nem sujeito nem objeto, mas uma estrutura ou relação, a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos, bem como sua alternância: outrem designa a mim para o outro Eu e o outro eu para mim. [...] Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, relativo ao sujeito (o “ponto de vista do outro” em relação ao meu ponto de vista, ou vice-versa), mas a possibilidade de que haja ponto de vista – ou seja, é o conceito de ponto de vista. (Viveiros de Castro, 2001, pp. 13-14)¹³

Se há um centro de referência para as diferentes perspectivas humanas e não-humanas, ele encontra-se, a rigor, em toda e em nenhuma parte, visto que “o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que inscreve a diferença humano/não-humano *no interior de cada coisa existente*” (Viveiros de Castro, 2009, p. 36). Por essa razão, em vez de uma determinada orientação em vista da suposta unidade do ser em geral, o que permitiria caracterizar uma perspectiva como “ontológica” – e o próprio perspectivismo como uma “ontologia” – é, sobretudo, a capacidade de “fazer proliferar a multiplicidade” de agentes subjetivos (Viveiros de Castro, 2009, p. 9) – em uma palavra, sua virtude *cosmopolítica*.¹⁴

Essa virtude se manifesta claramente em um “contexto particular” do mundo indígena, o xamanismo, interpretado por Viveiros de Castro – que pensa sobretudo no que é praticado por povos amazônicos – de duas maneiras principais: (i) como uma autêntica epistemologia, radicalmente oposta à “revolução copernicana” segundo a qual o ato de conhecimento implica, como condição transcendental, a subjetividade do “objeto”: “[...] a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada *evento* como sendo, em verdade, uma *ação*, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 359); e (ii) como uma “arte política” de comutação entre perspectivas, capaz de promover “uma comunicação transversal entre incomunicáveis” (Viveiros de Castro, 2008a, p. 96): “a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre

¹³ “Referência principal” para a noção mesma de perspectiva (cf. Viveiros de Castro, 2001, pp. 11-17), o conceito deleuziano de “Outrem como estrutura *a priori*” é apresentado no comentário ao romance “Sexta-feira e os limbos do pacífico”, de Michel Tournier (cf. Deleuze, 2003, pp. 311-330), e está exposto também em “O que é a filosofia?” (cf. Deleuze & Guattari, 1997, pp. 27-31).

¹⁴ “[...] essa cosmopolítica, ou ontologia política da diferença sensível universal [...]” (Viveiros de Castro, 2011b, p. 8).

estas e os humanos” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 358). A necessidade ontológica do xamanismo parece residir no “nível de complexidade suplementar” (Descola, 2005, p. 202) que a ideia do perspectivismo acrescentaria à concepção do animismo como afirmação da “humanidade universal dos seres”, isto é, a “impossibilidade de que duas espécies diferentes, necessariamente humanas para si mesmas, não possam jamais sê-lo simultaneamente, isto é, uma para a outra” (Viveiros de Castro, 2008a, p. 96).¹⁵ Logo, não se trata simplesmente de que os homens acreditam que os não-humanos (plantas, animais, espíritos etc.) se veem como humanos¹⁶ nem, apenas, de que os não-humanos se veem a si próprios como humanos, mas, principalmente, de que os “homens” são eles mesmos vistos por aqueles outros como não-humanos – e os xamãs sabem disso.

É o que demonstra, de forma notável, o mito ye’kuana “Medatia” sobre a origem do xamanismo, pertencente ao *corpus* mítico “Watunna” e indicado por Viveiros de Castro como “exposição sistemática da doutrina perspectivística” (Viveiros de Castro, s/d-b, “O registro etnográfico”, 5). Tendo recebido os ensinamentos dos Setawa Kaliana, os “mestres dos *huhai* [xamãs]”, Medatia, “o primeiro *huhai*”,

¹⁵ Confrontando a ideia do perspectivismo cosmológico ao conceito de animismo, Philippe Descola contesta a introdução de tal suplemento: “a situação mais comum, típica das ontologias anímicas, é antes aquela em que os humanos se contentam em dizer que os não-humanos se percebem como humanos” (Descola, 2005, p. 199). O seu argumento formula-se da seguinte maneira: “Certamente, o não-humano poderia ver o humano sob uma forma não-humana e, não obstante, especular que este se apreende a si mesmo como humano, mas isto suporia, por conversão reflexiva, que ele mesmo tivesse consciência de não ser humano a despeito da forma humana que se imputa, o que parece pouco plausível e não é minimamente confirmado, ao meu conhecimento, pela etnografia” (Descola, 2005, p. 200). Colocada de lado a questão do “solo etnográfico” dessas diferentes teorias antropológicas (afinal, Viveiros de Castro fundamenta a ideia do perspectivismo cosmológico em uma vasta coleção de fontes; cf. s/d-b), a crítica de Descola leva à suposição de que a dinâmica perspectivística só poderia valer para a humanidade, julgando-se como improvável que os não-humanos, embora sendo humanos para si mesmos, tenham consciência do modo como são vistos por outrem. Assim, em sentido contrário ao estatuto meramente pronominal que, segundo Viveiros de Castro, a humanidade possui no perspectivismo, o animismo de Descola tenderia, no limite, à admissão da essencialidade metafísica do humano. Talvez isso se deva, pelo menos em parte, à noção de ontologia empregada por Descola para o estabelecimento da distinção entre quatro grandes “princípios de identificação de existentes” (animismo, totemismo, naturalismo e analogismo) – noção esta de teor fortemente antropogenético que não inclui em sua definição nenhuma referência à não-humanidade como sujeito, ou seja, é uma ontologia como “sintaxe da composição do mundo de onde procedem os diversos regimes institucionais da existência humana” (Descola, 2005, p. 180). Por sua vez, ao comentar criticamente o livro de Descola, Viveiros de Castro escreve que a “sinonímia entre ‘ontologias’ e ‘modos de identificação’ não é sem interesse”, indicando com isso a “inspiração ‘totêmica’ (no sentido original de Lévi-Strauss)” predominante na obra (cf. Viveiros de Castro, 2009, pp. 47-51).

¹⁶ Como diz Tânia Stolze Lima – que divide com Viveiros de Castro a concepção da ideia do perspectivismo ameríndio – em uma crítica à noção tradicional de animismo a partir do estudo da cosmologia juruna: “Uma proposição como ‘os Juruna pensam que os animais são humanos’, além de destoar sensivelmente de seu estilo discursivo, é falsa, etnograficamente falando. Eles dizem que ‘para si mesmos, os animais são humanos’. Eu poderia assim dizer que os Juruna pensam que os animais pensam que são humanos. É claro que o verbo pensar sofre um enorme deslizamento semântico quando se passa de um segmento da frase ao outro. O que para nós merece ser dito por soar absurdo e é também estratégico para a descrição etnográfica, como um princípio que nos permitiria reconstituir a racionalidade alheia, para os Juruna é preciso ser dito (lembrado, considerado) por ser potencialmente grave, perigoso. O ponto é que os animais estão longe de serem humanos, mas *o fato de se pensarem assim* torna a vida humana muito perigosa” (Lima, 1996, pp. 26-27; os itálicos são meus).

[...] quis experimentar o que havia aprendido. Ele cantou. Chamou os senhores das outras casas. Quando vieram, alguns o viram como um cervo. Outros pensaram que ele fosse uma aranha. Medatia começou a admirar-se. “Talvez eu não seja um homem”, disse. “Não se preocupe”, os Setawa Kaliana lhe falaram. “Ambos estão certos. Você é tanto um homem quanto um cervo e uma aranha. Você é tudo aquilo que eles veem. Você não é *so'to* [gente]. Você é um *huhai*. Você pode se transformar no que quiser. Você é como os olhos das pessoas o veem, na Terra e no Céu” (De Civrieux & Guss, 1997, pp. 172-173).

Dada a extrema divergência entre perspectivas mutuamente referenciais em torno de “quem é o humano”, a “diplomacia” xamânica (Viveiros de Castro, 2008a, p. 96) torna-se imprescindível justamente por operar como “ponto de vista da variação entre aqueles pertencentes às diferentes categorias de alteridade” (Lima, 1996, p. 33):

Nós não sabemos como ver as outras casas. Somos cegos fora de nossas próprias casas. Elas são todas invisíveis para nós. Também não podemos ouvir suas vozes. Somos como pessoas surdas nas casas dos outros. Não sabemos sequer quando entramos nelas. Quando olhamos para dentro do céu, não vemos nada. Ele parece vazio. Não podemos ver as casas deles. Não vemos os avós daqueles outros povos, os animais e as plantas. Eles são o Povo do Céu. Vivem lá em cima no Céu. Nós não sabemos deles. Somente nossos *huhai* os conhecem. Eles conhecem tudo.

Os senhores daqueles outros povos, os avós dos animais, eles sabem que nós não sabemos. Eles nos apanham e fazem nos apaixonarmos por suas filhas. É assim que eles nos fazem seus genros. É por isso que precisamos dos nossos *huhai*. Se não tivéssemos nossos *huhai*, seríamos todos prisioneiros nas casas de outrem (De Civrieux & Guss, 1997, p. 165).

A partir dessa segunda passagem do mito, convém ressaltar que, ao contrário do que possa parecer, o ponto de vista xamânico não constitui algo como uma perspectiva fundamental, capaz de subsumir as demais: ao explicar a necessidade do xamanismo a partir da existência e do pensamento de Outrem (“Eles sabem que nós não sabemos [...] e é por isso que precisamos de nossos *huhai*”), a narrativa mostra que ele está inserido em um “mundo marcado pela variação dos pontos de vista”, em que “vigora o ponto de vista alheio, do qual o

xamã não é mais que o porta-voz” (Lima, 1996, p. 33).¹⁷ Assim, pode-se dizer que a “diferença entre os xamãs e os leigos é de grau, e não de natureza”:

[...] em muitas línguas na Amazônia, as palavras que traduzimos por “xamã” não designam algo que se “é”, mas algo que se “tem” – uma disposição adjetiva e relacional mais que um atributo substantivo, qualidade que pode estar intensamente presente em muitas entidades não-humanas, que abunda, escusado dizer, em “espíritos”, e que pode mesmo constituir-se em um potencial genérico do ser. (Viveiros de Castro, 2006, p. 322)

Em suma, “as diferenças de potencial transformativo entre os seres são a razão de ser do xamanismo” (Viveiros de Castro, 2008a, p. 102), não o contrário. O “potencial” xamânico atravessa o cosmos de ponta a ponta, confundindo-se com o próprio caráter transformacional dos sujeitos, sem jamais impor-se como *subjectum* transcendente nem como centro de referência para outras perspectivas: “nenhum ponto de vista contém nenhum outro de modo unilateral”, pois “nenhum ponto de vista é equivalente a nenhum outro” (Viveiros de Castro, 2008a, p. 102).

Narrado por um *auchuriaha*, que não é um xamã, mas um cantor do *Watunna*, o mito ye’kuana consiste na história que lhe fora contada em sua juventude por um velho *huhai*, o qual tenta iniciá-lo na “arte política” do xamanismo. A tentativa é malsucedida: ao viajar ao Céu, o jovem quase enlouquece na presença dos espíritos animais (De Civrieux & Guss, 1997, pp. 166-167). Pouco depois, em meio a uma caçada na floresta, ele é capturado por pecaris, é transformado em um (“Eu pensava que era um pecari”; De Civrieux & Guss, 1997, p. 168) e mantido prisioneiro em “casa de outrem” por um xamã pecari, de onde é finalmente resgatado por seu antigo mestre. Após o ocorrido, este último explica-lhe: “Você não pode ser um *huhai* porque sentiu medo no Céu. Mas teve coragem para escapar daquela outra casa; assim, você será agora um *auchuriaha*, um guarda [*keeper*] do *Watunna*” (De Civrieux & Guss, 1997, p. 169). A posição do narrador, um quase-xamã, na estrutura perspectivística do mito testemunha o que Viveiros de Castro chama de “transversalidade” da função xamânica: entre o ponto de

¹⁷ Cf., especialmente, a narrativa de Davi Kopenawa sobre como se tornou xamã, na qual se indica a origem existencialmente imprópria do xamanismo, isto é, sua proveniência sobrenatural em Outrem: “Os seres desconhecidos que apareciam em meus sonhos de criança eram espíritos *xapiri* que me observavam e se interessavam por mim. [...] bem mais tarde, quando os velhos me deram de beber o poder da *yākoana*, compreendi de verdade que *eles vinham ao meu encontro* para que eu me tornasse um xamã” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 71; os itálicos são meus).

vista do *huhai* e o do *auchuriaha*, a relação não é de “inclusão transcendente”, mas de “exclusão imanente” (Viveiros de Castro, 2008a, p. 102).

Ao expor a “razão de ser” do xamanismo, a história de Medatia permite concluir que, longe de representar uma condição metafísica improvável – a extramundandade (o *ser-em-casa-de-outrem*, irreduzível, por certo, ao “não-estar-em-casa” do ser-no-mundo angustiado [cf. Heidegger, 1993, § 40, p. 188 e ss.]) –, ela equivale à situação ontológica primordial experimentada pelos agentes do “perspectivismo xamânico ameríndio” enquanto “política cósmica” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 158).

5. Contra o Um

Sem dúvida, a noção de cosmopolítica como campo de alteração perspectivística entre diferentes povos é simetricamente oposta à noção filosófica introduzida por Kant no célebre opúsculo sobre a “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita [*weltbürgerlichen*]”,¹⁸ no qual o termo designa o “ponto de vista” em que se considera “o plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política [*Staatsverfassung*] perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições” (Kant, 1986, p. 20). Assim teleologicamente orientado, o ponto de vista “cosmopolita”, político-estatal, parece então tomar por fundamento nada menos que a tese com a qual se inaugura a antropologia filosófica:

Todos os progressos na civilização [*Kultur*], pelos quais o homem se educa, têm como meta [*Ziel*] que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo; mas no mundo o objeto mais importante ao qual pode aplicá-los é o *homem*: porque ele é o seu próprio fim último [*letzter Zweck*]. (Kant, 2005, p. 21; tradução modificada)

¹⁸ A equivocidade do termo é esclarecida originalmente por Isabelle Stengers: “No termo ‘cosmopolítico’, cosmos refere-se ao desconhecido [*to the unknown*] constituído por esses mundos múltiplos e divergentes e às articulações das quais eles podem eventualmente ser capazes. Isso é oposto à tentação de uma paz pretendida como final, ecumênica: uma paz transcendente com o poder de exigir de qualquer um que diverge que se reconheça como uma expressão meramente individual daquilo que constitui o ponto de convergência de todos” (Stengers, 2005, p. 995).

Em “Da essência do fundamento”, de 1929, essa mesma tese de Kant, que afirma o homem como único habitante propriamente dito do mundo, é retomada por Heidegger para a explicação do conceito existencial de mundanidade (cf. Heidegger, 2004, pp. 153-155). Não por acaso, ao transportar-se para o cerne da ontologia fundamental, o conceito kantiano de mundo parece levar consigo nada menos que o ideal político da *Aufklärung*: o Estado “cosmopolita”, a ser interpretado como condição ontológica de possibilidade da história enquanto formação de mundo. Em uma das seções finais da supracitada preleção de 1934, publicada sob o título “Lógica – a pergunta pela essência da verdade”, Heidegger deduz da essência do homem compreendida como existência e “cuidado” a necessidade também essencial do Estado como estrutura ontológico-existencial:

O cuidado [*Sorge*] é como tal cuidado da liberdade do ser-si-mesmo histórico [*des geschichtlichen Selbstseins*]. [...] Uma vez que o ser do ser-aí histórico do homem se funda na temporalidade, isto é, no cuidado, o Estado é essencialmente necessário [*wesensnotwendig*] – o Estado não como uma abstração [*Abstraktum*] nem deduzido de um direito inventado e referido a uma natureza humana atemporal, mas o Estado como a lei essencial do ser histórico, por força de cuja ordenância, somente, o povo assegura para si duração histórica, isto é, a preservação de sua missão e a luta por sua tarefa. O Estado é o ser histórico do povo. (Heidegger, 1998, § 28d-e, pp. 164-65)

Por uma vertiginosa contraposição, se o perspectivismo ameríndio se apresenta como pensamento da impossibilidade da antropogênese, pode-se dizer que, positivamente, se demonstra como a “ontologia” do que Pierre Clastres chamou “sociedade contra o Estado”: não simplesmente outro povo (digamos, *ein anderes Volk*), mas, sobretudo, um povo *em sentido outro* (como que *ein Nicht-Volk*). Interpretando o profetismo tupi-guarani, Clastres descreve essa sociedade em termos de uma “*insurreição ativa* contra o Império do Um”, baseada no que seria um “estranho acionamento do princípio de identidade”, capaz de “fazer tremer à vertigem a mais longínqua aurora do pensamento ocidental” (Clastres, 2012, pp. 186-187):

Talvez enxerguemos mais claramente agora. A terra imperfeita, onde “as coisas em sua totalidade são uma”, é o reino do incompleto e o espaço do finito é o campo de aplicação rigorosa do princípio da identidade. Pois dizer que $A = A$, que isto é isto, e que um homem é um homem, é declarar ao mesmo tempo que A não é não- A , que isto não é aquilo, e que os homens não são deuses. Nomear a unidade nas coisas, nomear

as coisas segundo sua unidade, é também lhes assinalar o limite, o finito, o incompleto. É descobrir tragicamente que esse poder de designar o mundo e de determinar seus seres – isto é isto, e não outra coisa, os Guarani são homens, e não outra coisa – não é senão a irrisão da verdadeira potência, da potência secreta que pode silenciosamente enunciar que isto é isto *e, ao mesmo tempo*, aquilo, que os Guarani são homens *e, ao mesmo tempo*, deuses. [...] Um habitante da Terra sem Mal não pode ser qualificado univocamente: ele é um homem, sem dúvida, mas também o outro do homem, um deus. O Mal é o Um. O Bem não é o múltiplo, mas o *dois*, ao mesmo tempo o um e seu outro, o *dois* que designa veridicamente os seres completos. *Ywy mara-eÿ*, destinação dos Últimos Homens, não abriga mais homens, não abriga mais deuses: somente iguais, deuses-homens, homens-deuses, tais que nenhum dentre eles se diz segundo o Um. (Clastres, 2012, pp. 187-188)

A ideia de que “nomear a unidade nas coisas” é promover sua corrupção faz contraponto direto à tese ontológica fundamental com que se abre o livro Γ da “Metafísica”: “Mas o ente se diz de múltiplos modos, embora segundo [o] um e certa natureza única [*pròs hén kai mían tinà physin*]” (Aristóteles, 1998, 1003a, pp. 150-151; tradução modificada). Atesta-se com essa contraposição algo decisivo: assumido por Aristóteles, contra a “dispersão originária do ser”,¹⁹ como primeiro fundamento da discursividade humana, o princípio da antropogenese filosófica (o “princípio da identidade”) adquire, no pensamento guarani, antes que o pretenso mutismo das plantas,²⁰ um sentido ontológico-político totalmente outro:

Portanto, a lógica da sociedade primitiva é uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo. Os selvagens querem a multiplicação do múltiplo. E qual é o efeito principal exercido pelo desenvolvimento da força centrífuga? Ela opõe uma barreira intransponível, o mais poderoso obstáculo sociológico, à força inversa, à força centrípeta, à lógica da unificação, à lógica do Um. Por ser sociedade do múltiplo, a

¹⁹ “A dispersão do ser nas diferentes categorias, se não for domesticada, obsta a uma metafísica geral do ser [...]. A ‘Metafísica’ de Aristóteles pode ser vista, penso eu, como a tentativa de refrear, no interior da categoria da substância, a radicalidade do *pollakhôs légesthai* após o ser ter-se curvado não a uma unidade genérica, para sempre abandonada, mas a uma relação de significação focal [*pròs hèn légesthai*] que fez renascer das cinzas o projeto de uma ciência única do ser” (Zingano, 2007, pp. 547-548).

²⁰ “E por falar em Aristóteles, patrono do debate quinhentista sobre a natureza e condição do gentio americano, pergunto-me, com o devido medo do ridículo, se ele não teria sua parte na história da imagem vegetal dos índios, a partir, justamente, dessa proverbial inconstância e indiferença à crença [que lhes fora atribuída pelos padres jesuítas]. Na ‘Metafísica’, lê-se que o homem que ‘não tem opinião própria sobre nada’, recusando-se, em particular, a se curvar ao princípio de não contradição, ‘não é melhor que um vegetal’; mais adiante o filósofo pergunta: se este homem ‘não acredita em nada, que diferença haveria entre ele e as plantas?’. Como se sabe, o homem-planta é aqui o sofista, que, em seu relativismo radical, não deixa de ser um antepassado à altura dos Tupinambá” (Viveiros de Castro, 2002b, pp. 187-188).

sociedade primitiva não pode ser sociedade do Um: quanto mais houver dispersão, menos haverá unificação. (Clastres, 2011, p. 248)

Trata-se do pensamento do “não-Um”, isto é, da relação entre os múltiplos modos de ser precisamente enquanto resistem a ser compreendidos sob um conceito único, permanecendo refratários tanto à ordenação em uma hierarquia categorial quanto à submissão a um princípio monárquico de governo do mundo,²¹ pois “O Mal é o Um”, e sua linguagem, que se toma como normativa de todo fazer sentido, “enganadora” (Clastres, 2012, p. 188).

Segundo propõe Viveiros de Castro para o caso do perspectivismo amazônico,²² essa “lógica do centrífugo” consistiria em uma “teoria da equivocidade controlada”, na qual, sem confundir-se com um simples erro ou ilusão, o equívoco consiste na “forma mesma da positividade relacional da diferença”, sendo contrário, não à verdade, mas à univocidade como “aspiração à existência de um sentido único e transcendente” (Viveiros de Castro, 2009, pp. 54, 59). Assim, “as ontologias amazônicas postulam a diferença, em vez da identidade, como o princípio da relacionalidade”:

Enquanto nós tendemos a conceber a ação de relacionar como um descarte das diferenças em favor das similaridades, o pensamento indígena vê o processo de um outro ângulo: o oposto da diferença não é a identidade, mas a *indiferença*. Por isso, estabelecer uma relação é diferenciar a indiferença, inserir a diferença onde a indiferença era presumida. Não espanta, pois, que os animais sejam concebidos tão frequentemente como afins aos humanos na Amazônia. Sangue está para os humanos como cerveja de mandioca para os jaguares, do mesmo modo como uma irmã para mim é uma esposa para o meu cunhado. (Viveiros de Castro, 2004, pp. 18-19)

Nessa efetiva lógica da diferença, a equivocidade, sendo assumida como fundamento das relações sociocósmicas, substitui a identidade e a não contradição enquanto “categoria

²¹ Nas linhas finais do Livro A da “Metafísica”, a referida tese de Aristóteles recebe uma formulação teológico-política (e mitológica): para apresentar, contra os que “multiplicam os princípios”, uma justificativa cabal para a tese do “primeiro motor” (“ímóvel” e “um, em sentido e em número” [Aristóteles, 1998, 1074a, p. 635]), Aristóteles recorre à evidência de um fato da *pólis*, colhida em Homero: “Mas os entes não querem ser mal governados. ‘Não é bom o mando de muitos, um só deve exercer o mando’ [Iliada, II, v. 204]” (Aristóteles, 1998, 1076a, p. 647). Para uma discussão profunda dessa passagem, cf. Agamben, 2011, pp. 95-97.

²² A validade da aproximação entre o profetismo tupi-guarani e o perspectivismo amazônico é indicada por Viveiros de Castro por meio da correlação entre, de um lado, a “inexistência de um ponto de vista cosmológico transcendente” que permite a “disseminação molecular da agência ‘subjéctiva’ pelo universo” no caso das sociedades amazônicas, e, de outro, a “rejeição de um ponto de vista político unificante [...] que conteria em si o princípio da humanidade e da socialidade” no caso do mundo guarani: “O perspectivismo, enfim, é a cosmologia contra o Estado” (Viveiros de Castro, 2011a, p. 356).

transcendental” do pensamento e “condição de possibilidade” do discurso (Viveiros de Castro, 2009, p. 57). Assim também, no plano ontológico (e aqui a distinção entre lógica, ontologia e política se torna completamente obsoleta), as presumidas substâncias (*ousiaí*) são afetadas por uma irreduzível instabilidade, constituindo-se, sempre provisoriamente, mediante o incessante diferimento (a comunicação pela diferença) das perspectivas entre as quais se joga a disputa cosmológica em torno à posição de humano:

Não existe senão o limite entre o sangue e a cerveja, se se quiser; a borda pela qual essas duas substâncias “afins” se comunicam e divergem entre elas. Enfim, não há um *x* que seja sangue para uma espécie e cerveja para uma outra; há, desde o ponto de partida, um sangue|cerveja que é uma das singularidades ou das afecções características da multiplicidade humano|jaguar. A semelhança afirmada entre humanos e jaguares, fazendo com que ambos bebam “cerveja”, não está aí senão para que se perceba melhor o que faz a diferença entre humanos e jaguares. [...] Efetivamente, seja sangue *ou* cerveja, ninguém bebe a bebida-em-si. Mas toda cerveja tem um *arrière-goût* de sangue, e reciprocamente. (Viveiros de Castro, 2009, p. 40)

Não havendo, portanto, nada em comum entre as perspectivas humanas e não-humanas a não ser sua própria diferença, o pensamento ameríndio, como teoria cosmopolítica do sentido, implica ontologicamente (ou ainda, contra a possibilidade mesma da ciência do ente enquanto ente) a homonímia radical do ser. Em vez de uma “sinonímia natural entre as culturas humanas”, com os não-humanos sendo de todo excluídos da esfera do discurso, temos “uma homonímia contra-natureza entre os discursos das espécies vivas que está na origem de todo tipo de equívocos fatais” (Viveiros de Castro, 2009, p. 41).²³

Se é possível dizer, equivocadamente, que “caminhar é um modo controlado de cair” (Viveiros de Castro, 2009, p. 54), talvez aquele precipício receado ao raiar da aurora, a

²³ Como correlato político da homonímia do ser, encontra-se a ideia antihobbesiana de Clastres sobre a guerra como mecanismo de estruturação social: “Que instituição exprime e garante ao mesmo tempo a permanência dessa lógica? É a guerra, como verdade das relações entre as comunidades, como principal meio sociológico de promover a força centrífuga de dispersão contra a força centrípeta de unificação. A máquina de guerra é o motor da máquina social, o ser social primitivo baseia-se inteiramente na guerra, a sociedade primitiva não pode subsistir sem a guerra. Quanto mais houver guerra, menos haverá unificação, e o melhor inimigo do Estado é a guerra. A sociedade primitiva é sociedade contra o Estado na medida em que é sociedade-para-a-guerra” (Clastres, 2011, pp. 249-250). Para Viveiros de Castro, essa máquina social opera, contudo, em duas dimensões “intensivamente superpostas”: a “inter-humana ou intersocietária”, presidida pelo guerreiro, e a “interespecífica”, pelo xamã (Viveiros de Castro, 2008a, p. 96). Consistindo em um processo de “comutação de perspectivas”, a guerra contra o Estado enquanto virtualidade não-humana seria, pois, “a continuação do xamanismo por outros meios” (Viveiros de Castro, 2008a, p. 96). Para uma crítica do caráter “constitutivamente humano”, “estritamente intraespecífico”, da ideia clastriana de política, cf. Viveiros de Castro, 2011a, pp. 352-356: “Restava politizar a natureza, ou o cosmos – pensar a dimensão cosmopolítica da sociedade-contra-o-Estado”.

caminho de Megara, fosse, em vez de um poço sem saída, uma fuga da “Terra ocidental que os gregos teriam nomeado Ser” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 124) para a Terra sem Mal, “onde nada do que existe pode ser dito Um” (Clastres, 2012, p. 188).

6. Sobrenatureza

Entretanto, face ao pensamento do não-Um, podemos ser tentados a perguntar qual é o “seu” conceito de ser. Mas, então, a pergunta não evitaria o irrefreável pendor ocidentalizante para a unidade – a reunião de muitos em um –, antecipando como resposta mais uma exótica formulação de um falso comum (o “ser em geral”), quando o que está em questão é outro regime de conceitualidade – a multiplicação por “subtração do Um” (Viveiros de Castro, 2009, p. 81).²⁴ Ao partir da unidade do ser, exclui-se antecipadamente a possibilidade de contextos ontológicos em que a essência do homem não atuaria, por alienação do não-humano, como centro único de referência para a multiplicidade ôntica.²⁵ É o que exprime o enunciado mesmo do problema da ontologia fundamental:

Como devemos determinar o ser do ente que nós mesmos somos e delimitá-lo frente a todo ser do ente que não é à medida do ser-aí [*des nichtdaseinsmäßigen Seienden*], de maneira a compreendê-lo, não obstante, *a partir da unidade de um conceito originário de ser?* (Heidegger, 2005, § 15, p. 219; os itálicos são meus)

Para tentar reverter o teor fortemente antropogenético da pergunta por um conceito indígena de ser, conviria antes investigar o estatuto virtual da própria compreensão ontológica – pretendida por Heidegger, desde Aristóteles e por meio de Kant, como único fundamento para a discursividade propriamente humana – nesse outro-mundo em que “[o] Outro não é um espelho para o homem, mas um destino” (Viveiros de Castro, 1986, p. 26).

²⁴ Em sentido próximo, Lima adverte que “não é porque o pensamento guarani recusa o um que devemos concluir sua opção pelo múltiplo – sendo esta oposição demasiado grega”: “decididamente alhei[o] ao um, alhei[o] ao ponto de vista de Sírio”, o perspectivismo ameríndio “não deve ser compreendido como multiplicidade na acepção da metafísica ocidental” (Lima, 1996, pp. 33-34).

²⁵ Corrobora-se aqui a indicação de Marisol de la Cadena acerca da noção de “política ontológica – uma política através de diferentes mundos”: “Diferentemente da noção heideggeriana de ontologia como um modo *humano* de ser-*no-mundo* [*being-in-the-world*], na afirmação de acima [a de que a ‘partição ontológica entre Natureza e Cultura’ constitui ‘uma possibilidade em meio a uma hoste de ontologias (ou mundos) que concebem entidades e suas relações de maneiras muito diferentes’] ontologia se refere às práticas que promulgam diferenças entre entes em um mundo e as relações que os conectam e desconectam. Práticas heterogêneas de distribuição de diferença e as relações que delas se seguem fazem mundos heterogêneos” (De la Cadena, 2012, p. 2).

É possível encontrar na antropologia contemporânea, particularmente na obra de Viveiros de Castro, o princípio de uma resposta a esse problema (que, por sinal, ela mesma projeta):

Isso, como se sabe, é o que os etnólogos da Amazônia chamam de “perspectivismo”: a ideia de que todos os habitantes do cosmos são gente em seu próprio departamento, ocupantes potenciais da posição dêitica de “primeira pessoa” ou “sujeito” do discurso cosmológico. Nada mais distante de um mundo edênico, diga-se de passagem: as relações interespecies são marcadas por uma disputa perpétua em torno dessa posição pronominal de sujeito, que não pode ser ocupada simultaneamente por duas espécies distintas; por isso, ela é comumente esquematizada em termos da polaridade predador/presa. A “agência”, no sentido de *agency* ou autodeterminação, é, acima de tudo, essa capacidade de predação, a “intencionalidade predatória”, como escrevem alguns etnógrafos. *A vida é roubo, e o ser é devoração.* (Viveiros de Castro, 2011a, p. 355; os itálicos são meus)

Antes de mais nada, cabe destacar o elemento de raiz etnográfica que é central nesse conceito cosmopolítico de ser, por determinar as noções de sujeito como “posição pronominal” e agência como “predação [ontológica]” ou “devoração”: a ideia de *sobrenatureza*, o “ponto de vista do inimigo” (Viveiros de Castro, 1992).

Haurida do pensamento ameríndio, essa ideia é explicada, em conjunção essencial com as de natureza e cultura, nos seguintes termos:

Seguindo a analogia com a série pronominal, vê-se que, entre o *eu* reflexivo da cultura (gerador do conceito de alma ou espírito) e o *ele* impessoal da natureza (marcador da relação com a alteridade corpórea), há uma posição faltante, a do *tu*, a *segunda pessoa*, ou o outro tomado como outro sujeito, cujo ponto de vista serve de eco latente ao do *eu*. Cuido que esse conceito pode auxiliar na determinação do contexto sobrenatural. Contexto anormal no qual o sujeito é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é o *tu* de uma perspectiva não-humana, *a Sobrenatureza é a forma do Outro como sujeito*, implicando a objetivação do eu humano como um *tu* para este Outro. A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano – sempre sozinho – e um ser que, *visto* primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou como um morto, e *fala* com o homem [...]. Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que, subjogado pela subjetividade não-humana, passa para o

lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal. Quem responde a um *tu* dito por um não-humano aceita a condição de ser sua “segunda pessoa”, e ao assumir, por sua vez, a posição de *eu* já o fará como um não-humano. [...] A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que *ele* é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa – em animal. (Viveiros de Castro, 2002a, pp. 396-397)

Na ideia de sobrenatureza, está em jogo precisamente o caráter pelo qual se constituem as “relações de sujeitos a sujeitos” (Viveiros de Castro, 2012a, p. 77), isto é, a possibilidade ontológica, para o sujeito de um ponto de vista, de passar para o “outro lado”, transitando entre a cultura (humanidade como “forma na qual cada sujeito experimenta a sua natureza”; Viveiros de Castro, 2012a, p. 100) e a natureza (não-humanidade como “forma do outro como corpo, isto é, como o objeto para um sujeito”; Viveiros de Castro, 2012a, p. 114). Cultura e natureza são compreendidas não como “províncias ontológicas”, mas como “perspectivas intercambiáveis e contextos posicional-relacionais” (Viveiros de Castro, 2012a, p. 47): “(...) o que uns chamam de ‘natureza’, pode bem ser a ‘cultura’ dos outros” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 361). O “encontro sobrenatural” explicita a alteração ontológica como “relação primeira”, na qual as posições pronominais do “tu” (sobrenatureza), do “eu” (cultura) e do “ele” (natureza) atuam como operadoras de subjetivação (“atualização da relação social” [Viveiros de Castro, 2009, p. 27]). É o “ponto de vista do inimigo” que, pondo o sujeito humano como “o ‘tu’ de uma perspectiva não-humana”, ativa o perspectivismo ameríndio. Notavelmente, essa dinâmica sobrenatural mobiliza um conceito de *pessoa* (“centro de intencionalidade constituída por uma diferença de potencial interna”) que “é anterior e logicamente superior ao conceito de *humano*”: “A forma do Outro [humano e não-humano] é a pessoa”, e a sobrenatureza (“forma do Outro enquanto sujeito”), a “forma intencional plena” da pessoa (“a forma de um espírito, de um animal em sua face humana”) (Viveiros de Castro, 2009, pp. 23-24, 27). Logo, consistindo no “ponto de vista implicado em Outrem” (Viveiros de Castro, s/d-a, “A imagem do vínculo”, 9), que integra cada centro intencional como sua “diferença de potencial interna”, a sobrenatureza – categoria que assinala nada menos que a “‘função’ cosmológica da unidade transespecífica do espírito” (Viveiros de Castro, 1996, p. 134) – opõe-se à constituição mesma de uma pessoa exclusivamente humana.

Com isso, o pensamento ameríndio demonstra seu traço intrinsecamente cosmopolítico, radicalmente não fundamental: se, no contexto indígena, “o ser é devoração”,

é porque compreender ser significa estar posicionado, em sua situação cósmica, com relação a outrem, de maneira a que algo como o sentido do ser dos entes seja decidido no encontro sobrenatural entre múltiplas pessoas ou “centros de intencionalidade”. Já que a “humanidade”, ou personitude, é “a condição originalmente comum” (Viveiros de Castro, 2009, p. 35), mas em “perpétua disputa”, entre humanos e não-humanos, a compreensão de ser equivale a um hábito social potencialmente partilhado por todos os agentes cósmicos, em vez de uma condição metafísica que separaria o homem, como único ente transcendente, da alteridade não-humana. Por essa razão, sem coincidir simplesmente com uma inefável região “fora do ser”, o próprio cosmos constitui como que um plano *meta*-ontológico, mais amplo e complexo que o mundo existencialmente concebido, ou seja, uma “zona de intercâmbio maximamente intenso com a alteridade – nos planos mítico, xamânico, onírico, metamórfico de articulação entre humanos e não-humanos” (Viveiros de Castro, 2011a, p. 356).²⁶

Porém, se, como entende Heidegger, a ontologia consiste antes de tudo na “obra da liberdade do ser-aí humano” (Heidegger, 2005, § 5, pp. 26-27) como “lugar da verdade do ser em meio ao ente” (Heidegger, 2004, p. 332), tornar-se-á forçoso reconhecê-la como uma (im)possibilidade que o pensamento ameríndio deve “conjurar”, no sentido de “tornar inexistente” o lugar, metafisicamente isolado, “a partir do qual sua destruição é possível” (Clastres, 2012, p. 259): *Da-sein*. Em vista disso, embora afirme que o perspectivismo pode ser “descrito como uma ontologia relacional” na qual, mediante a inversão da tábua aristotélica, a categoria primeira seria a de relação, e não a de essência, Viveiros de Castro adverte que, em tal regime de pensamento, a relação não é um modo de ser, e sim que “o ‘ser’ é relação”, por certo uma modalidade possível de relação entre sujeitos que ocupam posições cosmológicas intercambiáveis – o que, em vista da concepção de Heidegger, já seria “indicar o contrário de [ou algo incompatível com] uma Ontologia” (Viveiros de Castro, 2001, pp. 9-10). É como dizer que, nesse outro mundo, a “diferença ontológica” não corresponde à distinção entre ser e ente, desdobrada exclusivamente no ser-aí humano como lugar do ser, mas antes ao diferimento entre “ontologiaS”²⁷ enquanto pontos de vista, humanos e não-humanos, sujeitos à alteração do seu sentido mediante a relação centrífuga e transformacional

²⁶ Trata-se aqui, em substituição ao conceito ontológico-fundamental de mundo, do conceito antropológico-perspectivístico de *multinatureza*. Para a exposição desse conceito, cf. Viveiros de Castro, 2002a, pp. 377-387, e Viveiros de Castro, 2009, pp. 31-42.

²⁷ “Ontologias, por favor, no plural deliberadamente provocativo. Você pode falar de epistemologias no plural, como se fala de culturas no plural, mas ‘ontologia é como ‘natureza’, só tem uma: é a Realidade, com ‘r’ maiúsculo, e essa não tem plural. Não há ontologias, só há uma realidade, e o discurso ontológico é o discurso do Um. Ora, eu quero saber como funcionaria o conceito de ontologia dos ‘multiversos’ sem Um das cosmologias indígenas” (Viveiros de Castro, 2005).

que mantêm entre si: “*é a aliança com o não-humano que define ‘as condições intensivas do sistema’*” (Viveiros de Castro, 2007, p. 124).

Mais além, visto que se trata aí sempre da relação-Outrem como nexos originários de sentido, sendo, pois, recusada a identificação de princípio entre possibilidade ontológica e propriedade existencial (nada menos que a base da ontologia heideggeriana), o próprio ser, ou seu análogo indígena, em vez de designar a ideia de um sentido autenticamente humano, só poderia consistir em uma “modalidade de abertura para o extra-humano” (Viveiros de Castro, 2007, p. 107). Por isso mesmo, comparece, em substituição à “unidade de um conceito originário de ser”, na medida em que o ser implica o isolamento metafísico da humanidade, um outro conceito, “fundamental” e “menor” (cf. Viveiros de Castro, 2009, pp. 143-144), para designar a dinâmica sobrenatural de alteração ontológico-perspectivística entre humanos e não-humanos: “Movemo-nos em um universo onde o Devir é anterior ao Ser, e a ele insubmisso” (Viveiros de Castro, 1986, p. 28). De preferência ao ente enquanto ente, bem como ao “ente que nós mesmos somos”, a “*contra-ontologia*” (Matos, 2013, p. 19; o itálico é meu)²⁸ virtualmente operante no pensamento ameríndio considera o ente enquanto outrem, e o ser como um “modo de devir” (Viveiros de Castro, 2011a, p. 343). Mas, então, que aspecto do devir (como -jaguar, por exemplo²⁹) distinguiria o elemento da discursividade ocidental? Sobrenaturalmente, o ser mesmo (*das Sein selbst*) dá-se como “devir-humano” (Agamben, 2007, p. 145), a saber, -próprio, -fundamental, devir-branco:

[...] pois autêntico não é uma coisa que os humanos sejam. Ou talvez seja uma coisa que só os brancos podem ser (pior para eles). A autenticidade é uma autêntica invenção da metafísica ocidental, ou mesmo mais que isso – ela é seu fundamento, entenda-se, é o conceito mesmo de fundamento, conceito arqui-metafísico. Só o fundamento é completamente autêntico; só o autêntico pode ser completamente fundamento. Pois o Autêntico é o avatar do Ser, uma das máscaras utilizadas pelo Ser no exercício de suas funções monárquicas dentro da onto-teo-antropologia dos brancos. (Viveiros de Castro, 2008b, p. 148)

²⁸ A expressão é de Marcos de Almeida Matos, que a emprega para qualificar a “o(do)ntologia do pensamento antropofágico”.

²⁹ “O verbo devir [...] não designa uma operação predicativa ou uma ação transitiva: estar implicado em um devir-jaguar não é a mesma coisa que virar um jaguar. O jaguar ‘totêmico’ em que um homem se transforma ‘sacrificialmente’ é imaginário: *mas a transformação é real*. É o devir ele próprio que é felino; o jaguar é um aspecto do verbo devir, não seu ‘objeto’, pois devir é um verbo intransitivo (e infinitivo)” (Viveiros de Castro, 2008a, p. 103). Para uma justificativa do emprego do conceito de devir à etnologia ameríndia, cf. especialmente Viveiros de Castro, 1986, pp. 121-122, nota 20.

7. Ser-aí mítico

Para elucidar igualmente as condições de *impossibilidade* de uma ontologia não-antropogênica para a antropogênese filosófica, convém agora perguntar pelo provável (não-)lugar da ideia de sobrenatureza no paradigma ontológico projetado por Heidegger.

Em uma resenha crítica publicada em 1928 sobre a segunda parte da obra “A filosofia das formas simbólicas”, de Ernst Cassirer, Heidegger interpreta, por via indireta, um conteúdo do assim chamado “pensamento mítico”: a “representação-*mana*” (*Mana-Vorstellung*). Mais ainda, Heidegger esboça uma “interpretação do ser-aí mítico [*mythischen Daseins*] em termos de uma caracterização central da constituição de ser desse ente” (Heidegger, 1991, p. 266), que procura situá-lo no quadro da ontologia de “Ser e tempo”, fazendo-o notadamente por recurso à facticidade da existência:

No lançamento [*Geworfenheit*] reside um estar-entregue do ser-aí ao mundo, de modo que um tal ser-no-mundo é subjugado por aquilo a que se entrega. A sobrepujança [*Übermächtigkeit*] só pode manifestar-se enquanto tal e em geral *para* um estar-entregue a... Em tal estar-confiado ao sobrepujante, o ser-aí é tomado [*benommen*] por ele e só é capaz de experimentar-se como pertencente e ligado por parentesco [*verwandt*] a esse mesmo real. Portanto, no lançamento, todo ente descoberto, seja de que modo for, adquire o caráter de ser do sobrepujante (*mana*). (Heidegger, 1991, p. 267)

Admitindo-se que essa noção da “sobrepujança” (*mana/Übermächtigkeit*) possa ter alguma base etnográfica, ou seja, proveniência a partir do pensamento do “ser-aí mítico”, cabe compará-la à ideia perspectivística de sobrenatureza como agência cósmica. Tratar-se-ia, em ambos os casos, de uma potência contra-existencial, não-humana, a se impor como dominante em relação a um possível si-mesmo do homem. Mas, então, qual seria o papel desempenhado pela pujança sobrenatural junto à autoconstituição do ser-aí humano?

A esse respeito, eis três breves apontamentos a partir da resenha sobre Cassirer e de algumas passagens das preleções heideggerianas de 1928-1929, “Princípios fundamentais da lógica a partir de Leibniz” e “Introdução à filosofia”:

(i) Se Heidegger reconhece, por um lado, o caráter ontológico do mundo mítico, afirmando que “na representação-*mana* não se manifesta *nada outro que* [*nicht anderes als*] a *compreensão de ser* pertencente a cada ser-aí em geral” (Heidegger, 1991, p. 267; os itálicos são meus), ele acusa, por outro lado, com base nesse mesmo reconhecimento, uma privação

fundamental no ser-aí mítico: “Contudo, o *mana* não é concebido como modo de ser [*als Seinsart begriffen*] no ser-aí mítico, mas sim representado ele mesmo como aquilo que é atado ao *mana*, isto é, como um ente” (Heidegger, 1991, p. 269). Em razão de sua entrega ao *mana*, tomando-o impropriamente como um ente, o ser-aí mítico seria, como tal, incapaz de formar um conceito (*Begriff*) de ser: ele “tem a peculiaridade de não ser consciente de si mesmo *com vistas ao seu modo de ser*” (Heidegger, 1990, § 10, p. 174; os itálicos são meus).

(ii) É justamente nesse sentido que Heidegger atribui à *Filosofia das formas simbólicas* um “valor pleno” (Heidegger, 1991, p. 264), sobretudo por relação ao próprio pensamento mítico. Por meio da recusa em compreendê-lo a partir de “determinados círculos objetivos dentro do seu mundo” e, logo, concebendo-o como uma “forma funcional autônoma do espírito”, Cassirer teria dado um passo decisivo na direção de uma “interpretação essencial do mito como uma possibilidade do ser-aí humano” (Heidegger, 1991, pp. 264-265). Segundo Heidegger, esse passo é o que lhe permitira “apreender o *mana*” de modo radicalmente contrário ao “‘animismo’ [...] dominante na pesquisa etnológica” (Heidegger, 1991, p. 260), a saber, em um sentido propriamente ontológico: “A análise da representação-*mana* por Cassirer permanece importante frente às interpretações correntes, visto que não apreende o *mana* como um ente entre outros entes, mas vê nele o ‘como’ [*das Wie*] de todo real mítico, isto é, o ser desse ente” (Heidegger, 1991, p. 266).

(iii) Subscrevendo, com base em tal posição interpretativa, a análise cassireriana do fenômeno do sacrifício, Heidegger ressalta que, aprisionado no “horizonte da sobrepujança mágica” (Heidegger, 1991, p. 261), o ser-aí mítico prepara para si mesmo com o rito sacrificial, concebido como “ato *que se consuma a si mesmo*”, “uma certa desvinculação [*Entbindung*] do poder exclusivo das forças mágicas” – com isso, completa, “descobre-se o livre poder do ser-aí [*die freie Macht des Daseins*]” (Heidegger, 1991, p. 263). O “processo mítico”, que “se consuma no ser-aí mesmo sem reflexão” (Heidegger, 1991, p. 263), estaria essencialmente destinado a libertar o ser-aí da “prisão mágica das coisas” (Heidegger, 1991, p. 261), a fim de fazê-lo chegar, por meio de um “desvio através do mundo”, “ao seu próprio si-mesmo [*eigenen Selbst*]” (Heidegger, 1991, p. 269). Do ponto de vista estritamente ontológico-existencial, o encontro sobrenatural consiste, por parte do ser-aí, em um “colocar-se, carente de proteção, sob a supremacia do ente [*Übermacht des Seienden*]” (Heidegger, 1996, § 41-a, p. 360), em uma submissão metafísica ao seu outro intramundano (isto é, a natureza):

A ser tomada metafisicamente, essa dispersão lançada em uma multiplicidade é a pressuposição para que, por exemplo, o ser-aí, sempre fático, possa se deixar carregar pelo ente que ele não é, mas com o qual se identifica o mais imediatamente justo por causa da dispersão. O ser-aí pode, por exemplo, se deixar carregar por aquilo que denominamos, em um sentido muito amplo, natureza. Somente o que, segundo a sua essência, está lançado e retido em algo, pode se deixar carregar e envolver por ele. Isso vale também para a imersão do ser-aí mítico, primitivo, na natureza. (Heidegger, 1990, § 10, p. 174)

A partir dessas indicações,³⁰ temos que, longe de ser admitida como agência cósmica de outrem não-humano, a sobrenatureza padece uma autêntica redução ontológico-transcendental. Ao ser interpretada por Heidegger como “pujança mágica” da natureza, ela não passa de figura imprópria (“nada outro que”) da ipseidade do ser-aí humano – não o mítico, mas o *histórico* – compreendido como única pessoa possível (*personalitas transcendentalis*):

Se quisermos desenvolver hoje o problema da filosofia em seu todo, nós *devemos* pensar historicamente, pois não escapamos mais à historicidade [*Geschichtlichkeit*]. Não podemos mais retornar ao ser-aí mítico, e pode-se mesmo dizer: o pecado original aconteceu [*ist geschehen*], e, se o problema é autêntico, ele só pode então ser desenvolvido a partir da alvura [*Helligkeit*] do ser-aí histórico [*geschichtlichen Daseins*]. (Heidegger, 1997, acréscimo ao § 12, p. 309)

8. *Napënapëri, nabëribë*

Se é verdade que, desde a perspectiva da compreensão de ser, a sobrenatureza mítica se extingue como polo de relacionamento, é verdade também que, *do outro lado*, se experimenta efetivamente como sobrenatural a própria antropogênese que, como diz Kojève, “começa pelo ato de impor-se ao ‘primeiro’ outro com que se depara”:

De minha parte, encontrei os Brancos pela primeira vez quando ainda era muito pequeno. Eu não sabia mesmo nada deles. Na verdade, não pensava sequer que eles pudessem existir. [...] Eram seres verdadeiramente outros. Eu os observava de longe e dizia-me que deviam ser espíritos maléficos *në wari!* A sua simples visão causava-me

³⁰ A serem aprofundadas em um estudo dedicado a examinar o sentido da presença do ser-aí primitivo/mítico na elaboração da ontologia fundamental (cf. Valentim, 2012b). Em testemunho dessa presença, cf., por exemplo, Heidegger, 1993, § 11, pp. 50-52, § 17 e pp. 81-82, e, especialmente, Heidegger, 1996, §§ 41-46 e pp. 357-401.

pavor. Eles tinham uma aparência aterradora. Eram feios e hirsutos. Alguns tinham uma brancura assombrosa. [...] manipulavam febrilmente todos os tipos de objetos que me pareciam tão estranhos e assustadores quanto eles. Então, mesmo passado longo tempo desde essa primeira visita, quando um dos Brancos dava a impressão de chegar perto de mim, eu fugia chorando. De verdade, eles me aterrorizavam! Eu tinha medo da luz que emanava das suas lâmpadas elétricas. Temia ainda mais o rugido dos seus motores, as vozes dos seus rádios, assim como as explosões dos seus fuzis. O cheiro de gasolina me repugnava. A fumaça dos seus cigarros fazia-me ter medo de ficar doente. [...] De fato, eu pensava realmente que deviam ser seres maléficos famintos por carne humana! (Kopenawa & Albert, 2010, pp. 241-243).

Interpretando as palavras de Davi Kopenawa, xamã e líder político yanomami, sobre os espíritos (*xapiripë*), Viveiros de Castro destaca o fato de que também “os Brancos” fazem parte do “plano xamânico de imanência” enquanto âmbito da imaginação/manifestação sobrenatural:

E se os *xapiripë* são epitomizados pelas imagens dos humanos-animais primordiais, Kopenawa deixa claro que os xamãs também mobilizam, entre outras, as imagens *xapiripë* do Trovão, do Raio, da Chuva, da Noite, dos Ancestrais Canibais, da Panela, do Algodão, do Fogo e dos Brancos, bem como uma multidão de *në wāripë* [seres maléficos]. (Viveiros de Castro, 2006, p. 324)

No início de sua narrativa sobre os Brancos (“A fumaça do metal”), Kopenawa diz que, para os Yanomami, eles são originariamente espíritos sobrenaturais: “Muito antes de encontrar os Brancos na floresta, os nossos velhos já sabiam fazer dançar a imagem dos seus ancestrais. [...] Os xamãs denominaram essas imagens *napënapëri*” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 224). Em nota, Bruce Albert esclarece a etimologia dessa denominação: “De *napë*, ‘inimigo, estrangeiro’ (depois, ‘Branco’), *-ri*, sufixo que indica a não-humanidade, a monstruosidade ou a extrema intensidade, seguido do plural genérico *pë*” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 705).

Mobilizado pelo xamanismo yanomami como ontologicamente constitutivo da imanência cósmica, o “ponto de vista de Outrem” é instanciado, de forma exemplar, pela não-humanidade dos Brancos, mais precisamente, por sua sobrenatureza canibal. Ao investigar, com foco no subgrupo populacional Yanomam, a interpretação “filosófico-social” do contato com os Brancos, Albert mostra que, mediante a transformação do contato indireto e

intermitente na instituição metafísico-estatal de uma “fronteira branca” permanente, a “atribuição de formas de feitiçaria guerreira ou de xamanismo agressivo específico aos brancos” (como se estes tivessem o mesmo estatuto ontológico que os estrangeiros) cede lugar, na condição de modelo etiológico, ao reconhecimento da “radicalidade inumana de sua alteridade predadora”:³¹

Assim, *todos* os brancos (*nabëbë*), independentemente de sua benevolência ou malevolência, e de sua situação geográfica, são, nessa versão, associados a duplos sobrenaturais maléficos, os *nabëribë*. Esses espíritos [...] vagariam pelo território dos brancos (*nabëbë urihi*) do mesmo modo que os espíritos maléficos *në waribë* andam pela mata para devorar os Yanomam. Os *në waribë* costumam ser associados a sítios naturais inóspitos, ao passo que os *nabëribë* estão ligados às casas e coisas dos brancos, e seguem seus veículos quando se deslocam. Assim eles entram no território yanomam, dizimando as comunidades que encontram, para satisfazer seu canibalismo insaciável. [...] Todos eles, antes de devorarem o princípio vital de suas vítimas, atacariam-no com armas, objetos ou substâncias patogênicas (*nabëribë a në mathibë*) [...]: fumaça de gasolina para os “espíritos do sarampo”, gás e água do escapamento de motores de popa para os “espíritos da malária”, óleo de motor e emanções de sua decomposição para os “espíritos da diarreia” e, de modo mais clássico, facões e tecidos perfumados para os “espíritos da tosse” (Albert, 1992, pp. 179-180).

Portanto, através do espelho ameríndio, que “nos devolve uma imagem de nós mesmos em que nós não nos reconhecemos” (Maniglier *apud* Viveiros de Castro, 2009, p. 5), a antropogênese ocidental revela-se como uma forma extrema de “patogenia antropofágica” (Albert, 1992, p. 159) – o que significa dizer, no limite, que a “baixa antropofagia”, “peste dos chamados povos cultos e cristianizados” (Andrade, 1995, p. 51), constitui a essência (*Wesen*) sobrenatural e o excesso (*Unwesen*) cosmopolítico da História.

9. *Catatau*

Nosso percurso tem por resultado provisório a constatação de que, entre ontologia fundamental e perspectivismo xamânico, se abre o mais profundo e *tenso* abismo. Há, contudo, quem o tenha suplantado, no sentido de tê-lo entrevisto como ponte, por mais perigosa que se apresentasse:

³¹ Albert colhe essa transformação “da boca de um xamã Wakathautheribë” (Albert, 1992, p. 179).

A angústia de Kierkegaard, o “cuidado” de Heidegger, o sentimento do “naufrágio”, tanto em Mallarmé como em Karl Jaspers, o *Nada* de Sartre não são senão sinais de que volta a Filosofia ao medo ancestral ante a vida que é devoração (Andrade, 1995, p. 159).

Seria possível guiar-se por essa apercepção de Oswald de Andrade, retomada por Viveiros de Castro para a concepção do perspectivismo ameríndio a partir da “velha matriz antropofágica” (cf. Viveiros de Castro, s/d-a, “Existe, logo pensa”, 12), como mote para o desenvolvimento de uma dupla hipótese interpretativa, concernente aos limites extremos de um dos paradigmas da “máquina antropológica da filosofia ocidental”: (i) a ontologia fundamental pressupõe como sua condição primeira de possibilidade a obliteração da sobrenatureza com potência contra-existencial, adversária da formação do mundo histórico; (i’) não obstante, desde um ponto de vista extramundano, a compreensão ontológica, formadora de mundo, manifesta-se ela mesma como sobrenatural, configurando, a título de “época do ser”, uma determinada situação cosmopolítica.

A referida hipótese permite entrever que o conceito de ser possui um sentido verdadeiramente meta-/contra-ontológico, segundo o qual o ser enquanto tal não consiste em *uma* configuração possível, porém hegemônica, da interação política entre humanidade e não-humanidade, ou seja, o ser como o “destino espiritual do Ocidente” (Heidegger, 1966, p. 28), como o “Império do Um” (Clastres, 2012, p. 186), e o seu discurso, a metafísica ocidental, como “*fons et origo* de todos os colonialismos” (Viveiros de Castro, 2009, p. 9).³² Com isso, mostra-se também que a ontologia possui sede originária em uma política cósmica, constituindo uma “contradição ou equivocação” (Viveiros de Castro, 2012b, p. 8) entre diferentes povos, humanos e não-humanos (em acepção ontológico-fundamental), ou ainda, a figura de um devir entre múltiplas e incomensuráveis *humanidades* (em sentido perspectivístico-xamânico).³³ Logo, em vez de consumir mais uma “virada ontológica” da

³² Na “Introdução à metafísica”, Heidegger define, frente às “equivocações” do espírito ocidental, a situação (cosmo-)política da *Seinsfrage*: “Onde o espírito domina, o ente se torna, sempre e cada vez, mais ente. Por isso, a pergunta pelo ente como tal em seu todo, o perguntar da pergunta pelo ser, é uma das condições fundamentais e essenciais para o despertar do espírito e, assim, para um mundo originário do ser-aí histórico e, com isso, para o controle do perigo do ensombrecimento do mundo e, assim, para uma aceitação da missão histórica de nosso povo enquanto meio do Ocidente” (Heidegger, 1966, p. 38). Os outros povos à diferença de que a Europa é determinada como “povo metafísico” são a Rússia e a América (cf. Heidegger, 1966, pp. 28-29, 34-35); esta última sendo representada antes pelo capitalismo norte-americano do que pelas sociedades ameríndias, ignoradas na exposição de Heidegger.

³³ “A ontologia é diferente da cultura, no sentido de Holbraad, porque ela não *pertence* a este ou àquele povo, mas emerge como uma contradição ou equivocação entre duas ‘culturas’. Tal divergência não é uma porta para o

filosofia ou inaugurar uma “nova era da metafísica”, a tomada em consideração do ente como outrem poderia, mais além, catalizar uma reversão cosmopolítica da própria antropogênese, nada menos que a “notável reviravolta” (Lévi-Strauss) da “metafísica dos outros” (Viveiros de Castro, 2011b, pp. 15-16) sobre o “ente que nós mesmos somos”:

É uma questão de devir. [O pensador] torna-se índio, não para de se tornar, talvez “para que” o índio, que é índio, se torne ele mesmo outra coisa e possa escapar à sua agonia. Pensamos e escrevemos para os animais. Tornamo-nos animal, para que o animal também se torne outra coisa. A agonia de um rato ou a execução de um bezerro permanecem presentes no pensamento, não por piedade, mas como a zona de troca entre o homem e o animal, em que algo de um passa ao outro. É a relação constitutiva da filosofia com a não-filosofia. O devir é sempre duplo, e é este duplo devir que constitui o novo povo e a nova terra. O filósofo deve tornar-se não-filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia (Deleuze & Guattari, 1997, pp. 141-142).

Como lugar utópico desse “duplo devir” entre povos,³⁴ o extramundo é o que resta *quase* nulo da neutralização da sobrenatureza, operada mediante o dispositivo ontológico-

Grande Fora da natureza não-humana ou para o Grande Dentro da natureza humana cognitiva, mas uma incitação a que se inventem as regras da transformação que converte os conceitos ‘deles’ em ‘nossos’” (Viveiros de Castro, 2012b, p. 8). É nesses termos que Viveiros de Castro interpreta a consideração de Martin Holbraad feita no debate antropológico de Manchester em torno da legitimidade da equivalência entre ontologia e cultura (cf. Carrithers, Canda, Sykes, Holbraad & Venkatesan, 2010, pp. 179-185), proposta em vista da ideia da antropologia como “descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos estudados”: “A tese de Holbraad consiste em enfatizar o fato de que a tarefa principal da antropologia não é tanto fixar ‘uma ontologia’ em um povo estrangeiro [*alien people*], mas reconfigurar radicalmente nossas próprias premissas ontológicas quando confrontados com a alteridade conceitual [*conceptual alienness*]” (Viveiros de Castro, 2012b, p. 8).

³⁴A ideia filosófico-antropológica do perspectivismo ameríndio parece ter sede justamente nesse lugar: “O perspectivismo e o multinaturalismo, enquanto objetos re-sintetizados pelo discurso antropológico [...] são o resultado do encontro entre certo devir-deleuziano da etnologia americanista e certo devir-índio da filosofia de Deleuze-Guattari” (Viveiros de Castro, 2009, p. 61). Mas, se é assim, só cabe responder de forma negativa à pergunta de Bento Prado Jr. acerca de uma provável proximidade ou filiação do devir imanente de Deleuze à diferença ontológica pensada por Heidegger: “A confusão entre o Ser e o ente não tem ela algo de semelhante à confusão entre o plano de imanência e os universais que o reconduzem à Transcendência? A filosofia da Diferença não estaria fundada nessa diferença, parente próxima da diferença ontológica de Heidegger? É, pelo menos, a minha impressão [...]” (Prado Jr., 2000, p. 312). Como contraponto, impõe-se a própria interpretação “geo-filosófica” do pensamento heideggeriano elaborada por Deleuze e Guattari, na qual se assume a “reterritorialização sobre o nazismo” como evidência de que “a europeização não constitui um devir”, mas um “impedimento ao devir dos povos sujeitados” (cf. Deleuze & Guattari, 1997, pp. 140-142): “Por mais fortemente que se tenha dele aproximado, Heidegger trai o movimento da desterritorialização porque o cristaliza de uma vez por todas entre o ser e o ente, entre o território grego e a Terra ocidental que os gregos teriam nomeado Ser” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 124). O descompasso entre as interpretações em torno da situação cosmopolítica do conceito deleuziano revela que, consideradas de um ponto de vista não-filosófico e contrário à europeização dos povos, as relações de parentesco internas à história do pensamento ocidental alteram-se drasticamente. Embora vigentes desde sempre, é notável que a aliança “intensiva, antinatural e cosmopolítica” (Viveiros de

fundamental do sentido próprio: justamente a “nulidade” (*Nichtigkeit*) da qual o ser-á humano procura “ser o fundamento” (Heidegger, 1993, § 58, p. 283), só que experimentada em vista de outrem, como um “quase-outro mundo”³⁵ – aquele mesmo que Cartesius perdera quando, num lapso, tomou senhores por máquinas.³⁶

Tentemos adentrá-lo.³⁷

Referências

Agamben, G. (2007). *Lo abierto: el hombre y el animal* (F. Costa & E. Castro, trads.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Agamben, G. (2011). *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. (S. J. Assmann, trad.). São Paulo: Boitempo.

Albert, B. (1992). A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário antropológico*, 89, 151-189.

Andrade, O. (1995). *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo.

Aristóteles. (1998). *Metafísica* (V. G. Yebra, trad., edição trilingue). Madri: Editorial Gredos.

Castro, 2007, p. 119) entre filosofia e não-filosofia, a que não poucas concepções filosóficas devem sua origem e seu sentido, passem em geral despercebidas, ou como de todo irrelevantes, sob o registro etnocêntrico da historiografia filosófica. Sem dúvida, permanece por ser escrita uma história não-filosófica da filosofia, na qual outros povos, principalmente não ocidentais, sejam chamados a interpretar e decidir sobre os destinos e as virtualidades do espírito europeu – isto é, uma historiografia animada pelo propósito de favorecer a “descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2009, p. 4). Nesse sentido, ao revisar criticamente a história da filosofia a partir da “radical oposição” entre os “hemisférios antagônicos” do messianismo e da antropofagia, a tese acadêmica de Oswald de Andrade (cf. Andrade, 1995, pp. 101-147) segue sendo, junto ao “romance-ideia” de Paulo Leminski, um paradigma ainda incontornado pela consciência filosófica da França Antártica. (Acerca de “A crise da filosofia messiânica” como projeto de uma metafísica descolonizatória, cf. Viveiros de Castro, 2008b, pp. 116-129, Nodari, 2011, pp. 8-10, e Matos, 2013.)

³⁵ “O sobrenatural não é o imaginário, não é o que acontece em outro mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo” (Viveiros de Castro, 2008b, p. 238).

³⁶ A extramundandade/sobrenatureza do discurso cartesiano, tal como transcrito no “Catatau”, é referida por Leminski em termos literalmente animistas: “Na palavra ‘catatau’, animal e texto são sinônimos” (Leminski, 2004, p. 275).

³⁷ “[...] uma vez que é óbvio que Descartes realmente veio ao Brasil [...]” (Goldman, 1994, p. 3).

Bailey, C. (2011). *À la mesure du Dasein – la genèse des existentiels dans la vie animale chez Heidegger [1919-1927]*. Dissertação de mestrado, Université de Montréal, Montréal, Québec, Canadá.

Carrithers, M., Candea, M., Sykes, K., Holbraad, M. & Venkatesan, S. (2010). Ontology Is Just Another Word for Culture. *Critique of Anthropology*, 30(2), 152-200.

Cassin, B. (1989). Parle, se tu es un homme. In B. Cassin & M. Narcy, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire* (pp. 9-60). Paris: Vrin.

Clastres, P. (2011). *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política* (P. Neves, trad.). São Paulo: Cosac Naify.

Clastres, P. (2012). *A sociedade contra o Estado*. (T. Santiago, trad.). São Paulo: Cosac Naify.

De la Cadena, M. (2012). Seminar Proposal – Indigenous Cosmopolitics: Dialogues about the Reconstitution of Worlds. Recuperado em 11, março 2013, de http://sawyerseminar.ucdavis.edu/files/2012/01/Sawyer_Seminar_Proposal.pdf

De Civrieux, M. & Guss, D. M. (1997). *Watunna: An Orinoco Creation Cycle*. Austin: University of Texas Press.

Deleuze, G. (2003). *Lógica do sentido* (L. R. S. Fortes, trad.). São Paulo: Perspectiva.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *O que é a filosofia?* (B. Prado Jr. & A. A. Muñoz, trad.). Rio de Janeiro: Editora 34.

Derrida, J. (2011). *Seminário: La bestia y el soberano, Volumen II (2002-2003)*. (L. Ferrero, C. Peretti & D. Rocha, trad.). Buenos Aires: Manantial.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Goldman, M. (1994). *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: UFRJ/Grypho.

Haar, M. (1990). *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon.

Harman, G. (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court.

Heidegger, M. (1966). *Einführung in die Metaphysik* (3a. ed.). Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, M. (1987). Zur Bestimmung der Philosophie. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (II, Abteilung, Band 56/57). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1990). Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (II, Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1991). Kant und das Problem der Metaphysik. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 3). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1992a). *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (J.-F. Courtine, trad.). Mauvezin: Trans-Europ-Repress.

Heidegger, M. (1992b). Parmenides. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 54). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit* (17a ed.). Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, M. (1996). Einleitung in die Philosophie. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 27). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1997). Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 28). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1998). Logik als die Frage nach dem Wesen der Wahrheit. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 38). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1999). Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 39). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2002). Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 18). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2003). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2004). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar.

Heidegger, M. (2005). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar.

Heidegger, M. (2010). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Rote Reihe.

Kant, I. (1986). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (R. Naves & R. R. Terra, trad., edição bilíngue). São Paulo: Brasiliense.

Kant, I. (2002). *Crítica da faculdade do juízo* (V. Rohden, trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Kant, I. (2005). *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (C. A. Martins, trad.). São Paulo: Iluminuras.

Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel* (E. S. Abreu, trad.). Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj.

Kopenawa, D. & Albert, B. (2010). *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.

Latour, B. (2002). *War of the Worlds: What About Peace?* (C. Brigg, trad.). Chicago: Prickly Paradigm Press.

Leminski, P. (2004). *Catatau: um romance-ideia* (edição crítica e anotada). Curitiba: Travessa dos Editores.

Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21-47.

Matos, M. A. (2013). “Tudo cósmico e exterior”: a o(do)ntologia do pensamento antropofágico. *Sopro – Panfleto Político-Cultural*, 93, 14-19.

Nodari, A. (2011). A fabricação do humano: resenha de “La comunidad de los espectros: I. Antropotecnia”, de Fabián Ludueña Romandini. *Sopro – Panfleto Político-Cultural*, 50, 2-10.

Prado B., Jr. (2000). A ideia de “plano de imanência”. In E. Alliez (Org.), *Gilles Deleuze: uma vida filosófica* (pp. 305-322). São Paulo: Editora 34.

Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal. In B. Latour & P. Weibel, *Making Things Public. Atmospheres of Democracy* (pp. 994-1003). Cambridge: The MIT Press.

Valentim, M. A. (2012a). “Naturereignisse”: Heidegger e o extramundano. In R. Wu & C. R. Nascimento (Orgs.), *A obra inédita de Heidegger* (pp. 133-150). São Paulo: LiberArs.

Valentim, M. A. (2012b). O ser-aí mítico: apresentação e tradução da resenha crítica de Heidegger sobre *A filosofia das formas simbólicas*, Parte II: “O pensamento mítico”, de Cassirer. *Sopro – Panfleto Político-Cultural*, 76, 2-14.

Valentim, M. A. (2013). O ente enquanto outrem: nota sobre a possibilidade de uma ontologia não-antropogenética. *Sopro – Panfleto Político-Cultural*, 85, 5-21.

Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, ANPOCS.

Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society* (C. V. Howard, trad.). Chicago & London: The University of Chicago Press.

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.

Viveiros de Castro, E. (2001). A propriedade do conceito. Recuperado em 25, fevereiro 2013, de http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4695&Itemid=356

Viveiros de Castro, E. (2002a). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem* (pp. 345-399). São Paulo: Cosac Naify.

Viveiros de Castro, E. (2002b). O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem* (pp. 181-264). São Paulo: Cosac Naify.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití*, 2(1), 3-22.

Viveiros de Castro, E. (2005). O legado de Deus. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 de agosto de 2005. Caderno +mais!.

Viveiros de Castro, E. (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 14/15, 319-338.

Viveiros de Castro, E. (2007). Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos*, 77, 91-126.

Viveiros de Castro, E. (2008a). Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In R. C. Queiroz & R. F. Nobre (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras* (pp. 79-124). Belo Horizonte: UFMG.

Viveiros de Castro, E. (2008b). *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro* (Renato Stutzman, Org.). Rio de Janeiro: Beco do Azogue.

Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale* (Oiara Bonilla, trad.). Paris: Presses Universitaires de France.

Viveiros de Castro, E. (2011a). O intempestivo, ainda. In P. Clastres, *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política* (pp. 297-361). São Paulo: Cosac Naify.

Viveiros de Castro, E. (2011b). “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Sopro – Panfleto Político-Cultural*, 58, 3-16.

Viveiros de Castro, E. (2012a). Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, 1, 45-168.

Viveiros de Castro, E. (2012b). The Other Metaphysics and the Metaphysics of Others. Texto inédito da conferência apresentada no colóquio “A Virada Ontológica na Filosofia Contemporânea”, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia/PUC-RS, em outubro de 2012.

Viveiros de Castro, E. (s/d-a). O possível nativo: o outro sentido. Recuperado em 16 abril, 2012, de <http://nansi.abaetenet.net/a-on%C3%A7a-e-a-diferen%C3%A7a-projeto-amazone/el-marco-te%C3%B3rico/o-poss%C3%ADvel-nativo-o-outro-sentido>

Viveiros de Castro, E. (s/d-b). O solo etnográfico do perspectivismo (1). Recuperado em 1 fevereiro, 2013, de <http://nansi.abaetenet.net/a-on%C3%A7a-e-a-diferen%C3%A7a-projeto-amazone/o-solo-etnogr%C3%A1fico-do-perspectivismo-1>

Zingano, M. (2007). Dispersão categorial e metafísica em Aristóteles. In M. Zingano. *Estudos de ética antiga* (pp. 521-548). São Paulo: Discurso Editorial.

Recebido em 19/05/2013.

Aprovado em 16/01/2014.