

SOPRO 85



ENSAIO FOTOGRÁFICO

Fotos realizadas por Orlando Calheiros, ao longo dos anos de 2010 e 2011, com os Aikewara [Povo Tupi-guarani do Sudeste do Pará]



ARQUIVO

UM POVO EXTINTO

Raul Pompéia

Publicado originalmente na *Gazeta de Notícias* no dia 19 de julho de 1888. Apesar do diagnóstico certo de Pompéia, os Bakairi não se extinguiram, prova da milenar resistência e criatividade dos modos de vida ameríndios. Cf. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/bakairi>

Em meio das florestas longes, sobre as águas de grandes rios profundos, que nascem do horizonte misterioso e correm misteriosos para o horizonte, viviam os Bacairis, mansos da brandura selvagem da índole.

Viviam felizes, ausentes da geografia sistemática, distantes da História.

Veneravam a onça sagrada de manchas negras; temiam os Caraíbas assassinos. A route passava-lhes pela vida como um diadema de penas pretas ao redor da lua; o dia como uma coroa de penas cingindo o sol.

Tinham o drama primitivo dos bailados, mascarando-se como os gregos, a caráter, com as rudes máscaras de córtex, barbadas de palha. Tinham a arte ingênua dos desenhos improvisados nos troncos, a cerâmica dos vasos pintados, que os dedos hábeis das esposas conformavam, a escultura simbólica dos bancos, talhados em madeira, como pássaros, para os humildes, para os melhores em forma de veados, para os supremos, imitando o dorso do respeitado tigre americano.

Aplicavam-se à cultura da mandioca e do milho e às indústrias da farinha.

Uma rede sobre outra rede era a imagem do matrimônio, redes de largas malhas, abertas ao consórcio fácil dos olhares. O marido amável poupava à mulher puérpera os enfados da convalescença, substituindo-a no melindroso repouso subsequente.

Ignoravam o ferro e a banana, traço admirável de costumes, a banana que importa a excessiva moleza e o ferro que é a resistência demasiada.

Fechava-se-lhes a independência no círculo de algumas léguas, mas eles eram um povo.

Chegaram os espantosos brancos, da estranha tribo dos homens vestidos...

Ninguém os conhecia, no mundo, representantes da primeira humanidade.

Tinham a legenda do trabalho. Aponta o sol ao nascente, o Bacairi corta; o sol remonta ao meio-dia dourado, o Bacairi corta; o sol decai para o escuro ocaso, ouve-se ainda no bosque o machado de pedra que fere eternamente o lenho.

Andavam nus, francamente, não como os outros que vivem nus também, sob a roupa hipócrita.

Os brancos mostraram as lâminas afiadas e o pano; mostraram o espelho, emblema da verdade, e que mente como um reflexo de miragem; mostraram o cão desconhecido e o burro, animais excravos como os Bacairis vencidos; mostravam o relógio e a bússola, mesquinho aviso das horas e dos lugares, como os astros contra o esquecimento consolador, mas sem a grandeza ao menos dos cenários do firmamento.

E deram-lhes o machado, as facas, copiosa propaganda de aço, desmoralizando a pedra primitiva, a amiga heróica dos antepassados na guerra e na paz, com a maravilha súbita da civilização que sabe polir a baioneta e fundir em Essen a ferocidade do progresso e calibrar as almas raiadas como a última palavra na psicologia da confraternização universal.

Mas eram livres; e estão agora marcados como um documento inerte para a etnografia, como vítimas para a catequese e para a conquista.



ENSAIO

O ENTE ENQUANTO OUTREM

Nota sobre a possibilidade de uma ontologia não-antropogenética

Marco Antonio Valentim

Texto revisto de uma comunicação apresentada no evento “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.

“Adentramos um universo onde o *Devir* é anterior ao *Ser* e *insubmisso* a ele.
(Eduardo Viveiros de Castro)

Tendo formulado, no livro Γ da *Metafísica*, a ideia da “ciência primeira”, Aristóteles procede a uma “refutação transcendental” (Cassin, 1989, p. 24) em que compara aquele que pretendesse recusar o princípio do discurso significativo a um vivente não-humano, suposto como de todo 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 diferenciara das plantas [phytón]? 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” (*homoiós*) 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*) (idem, 1006a, p. 170). Mas, 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).

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?

Uma tal concepção é proposta por Giorgio Agamben, em *O aberto: o homem e o animal*, sob a forma de um conjunto de teses sobre o conceito de *antropogênese*. A segunda delas encerra uma lapidar definição, em que se reinterpreta, em sentido eminentemente político, a tradição ontológica ocidental:

“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 (Agamben, 2007, p. 145).

Uma 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” (idem, p. 146). Agamben formula tais teses a partir da interpretação crítica de um dos desenvolvimentos mais extremos da “máquina antropológica da filosofia ocidental” (idem): o projeto da “ontologia fundamental” (*Fundamentallontologie*), lançado por Martin Heidegger em *Ser e tempo*.

* * *

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 por princípio 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. idem, 1993, §§ 9, 18). Determinada como “pura expressão de ser” (idem, § 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” (idem, p. 13).

Como não poderia deixar de ser, as consequências de tal inflexão são, tanto para modos humanos quanto para modos não-humanos de ser, drásticas: 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, por exemplo, “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: “Mundo é [...] a designação para o ser-aí humano no cerne de sua essência” (idem, 2004, p. 154). Todo vínculo de ser – entre o humano e o humano, entre o humano e não-humano e até mesmo entre o não-humano e o não-humano – remete, portanto, à relação compreensiva que somente o homem mantém com o ser enquanto tal como sua suprema condição: a “transcendência”, pela qual o ser-aí humano ultrapassa todos os entes, inclusive a si mesmo, em direção ao seu mundo (cf. idem, 1990, § 10, pp. 194-195).

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





“[...] 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, p. 330).

Com a exclusão da possibilidade de o não-humano tomar parte decisiva na essência do homem, a ontologia fundamental permite algo de que a perspectiva crítico-transcendental de Kant se via incapaz, por permanecer refém do prejuízo metafísico da “coisa em si”, a saber: garantir a centralidade ontológica do homem existente através do esvaziamento e da abolição do sentido das potências a-históricas e contra-existenciais (natureza, animalidade, divindade 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:

“[...] 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 transpropriação [*Übereignung*] e da alienação, retido, envolvido, entorpecido, trancado e vedado [*befangen, ingerollt, 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: transpropriado e delegado [*übereignet und überantwortet*] ao ser de que se trata, enquanto e na medida em que nós somos entes. [...] 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, mas de relativizar infinitamente esse “não-”, concedendo ao outro do homem, como sucede em *Ser e tempo*, um estatuto ontológico deficiente em relação à existência enquanto modo humano de ser, o único através de que se manteria a relação de “transpropriação” com o ser em geral. Reconhece-se assim o outro, mas não a sua *alteridade*: 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). 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).

No caso paradigmático do animal, opera-se, sob a pressuposição de uma “separação abissal” entre humanidade e animalidade (Heidegger, 2004, p. 326), a redução ontológica de um outro “mundo”, possível fora do ser existencialmente concebido, à “pobreza de mundo” (*Weltarmut*), mediante a privação do ser-no-mundo próprio (cf. idem, 2010, § 42 e ss.). Como corolário dessa redução privativa, toma-se então por



o ente enquanto outrem

Marco Antonio Valentim

completamente destituída de sentido a coexistência (*Mitexistieren*) entre eles: “O animal não tem aquilo que possibilita um transpor-se [para outrem] no sentido em que isso se dá no caso do homem perante um outro homem” (idem, § 50, p. 309). Como se tal operação não traduzisse um laço social de dependência: a pobreza de mundo do animal enquanto contrapartida ontológico-política da prodigalidade do homem “formador de mundo” (*weltbildend*).

Logo, 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), recusando como impossível qualquer forma de socialidade constitutiva entre humano e não-humano, a ontologia fundamental demonstra-se antropogenética em um sentido insigne: ela pressupõe explicitamente, em uma espécie de *intuitus originarius*, o “isolamento metafísico do homem [*die metaphysische Isolierung des Menschen*]” (idem, 1990, § 10, p. 172).

* * *

A tarefa de pensar a possibilidade ontológica de um tal *socius* é assumida expressamente por Eduardo Viveiros de Castro, em seu livro *Metafísicas canibais*, 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 ao discurso do nativo a posse do “sentido de seu próprio sentido” (idem, 2002, p. 115), essa teoria pretende, de um lado, permitir uma “descrição das condições de autodeterminação *ontológica* dos coletivos estudados” (idem, 2009, p. 7; grifo nosso) e, de outro, promover o efeito reverso dos mesmos sobre a metafísica ocidental, favorecendo assim uma transformação radical dos seus conceitos fundamentais. 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 o seu pensamento” (idem, 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, crença, teoria etc.). Diferentemente, atribuir a esse outro pensamento o título de ontologia significa reconhecer a possibilidade de um “outro sentido” (idem, s/d, “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.

Uma tal ontologia deve poder exibir pelo menos dois traços gerais: 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 hu-

manos: 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 cauí, 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.) (idem, p. 117).

De acordo com tal 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. Principalmente, 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, que é “criado” por uma perspectiva implicada em outras perspectivas, que “ativam” outros sujeitos (idem, 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; se, desse modo, “a posição de humano está em perpétua disputa” (idem, 2008, p. 96), constituindo, em lugar de uma propriedade essencial, uma posição *puramente relacional*, um “pronomo cosmológico” (cf. idem, 1996, pp. 125-127) – é possível, senão mesmo necessário, que a orientação antropogenética ou simplesmente não faça sentido em um tal contexto, ou o faça nele de modo incomensuravelmente diverso.

O mesmo se poderia dizer da questão do sentido do ser em geral ou da pergunta pela condição de possibilidade de todas as ontologias, já que, em se tratando de “diferentes perspectivas ontológicas” (Viveiros de Castro, 2012a, p. 77), não caberia pressupor a “unidade de um conceito originário de ser” (Heidegger, 2005, § 15, p. 219) que os múltiplos pontos de vista viriam apenas a especificar, o que justamente os neutralizaria enquanto tais. Por isso, embora afirme que o perspectivismo ameríndio pode ser “descrito como uma ontologia relacional”, em que, numa inversão da tábua aristotélica, a categoria primeira seria a de relação, Viveiros de Castro adverte que, nesse regime de pensamento, a relação não é um modo de ser, e sim que “o ‘ser’ é relação”, por certo, uma relação entre sujeitos que ocupam posições cosmológicas intercambiáveis – o que, em vista da concepção heideggeriana, “já é indicar o contrário de [ou algo incompatível com] uma Ontologia” (Viveiros de Castro, 2001, pp. 9-10). É como dizer que a “diferença ontológica” não corresponde à distinção entre ser e ente, desdobrada exclusivamente no ser-aí humano, mas antes ao diferimento entre “ontologias” enquanto pontos de vista sujeitos à alteração do seu sentido mediante a relação centrífuga e transformacional que mantêm entre si. Visto que essa “relação primeira” é precisamente “o nexo de alteridade, a diferença ou o ponto de vista implicado em Outrem” (idem, p. 9), o próprio ser não seria senão uma “modalidade de abertura para o extra-humano” (idem, 2007, p. 107).

Por conseguinte, disputando-se entre humanos e não-humanos, a compreensão de ser constitui um hábito social potencialmente partilhado por todos os agentes cósmicos; e não uma condição metafísica que isolaria o homem, enquanto ente transcendente, da alteridade não-humana. Mais ainda, sem coincidir com uma inefável região “fora do ser”, o próprio cosmos se revela um plano *meta*-ontológico, mais amplo e complexo que o mundo existencialmente concebido: “zona de intercâmbio maximamente intenso com a alteridade – nos planos mítico, xamânico, onírico, metamórfico de articulação entre humanos e não-huma-



nos” (Viveiros de Castro, 2011a, p. 356). De preferência ao ente enquanto ente, bem como ao “ente que nós mesmos somos”, a “contra-ontologia”¹ virtualmente operante no perspectivismo ameríndio consideraria o ente enquanto outrem: “É a aliança com o não-humano que define ‘as condições intensivas do sistema’” (Viveiros de Castro, 2007, p. 124).

* * *

Em outros termos, trata-se da ontologia daqueles povos que Pierre Clastres chamou “sociedades contra o Estado”. Interpretando o profetismo tupi-guarani, ele a descreve polemicamente como uma “*insurreição ativa* contra o Império do Um” (Clastres, 2012, p. 187), manifesta de maneira exemplar mediante o que seria um “estranho acionamento do princípio de identidade” (idem), capaz de “fazer tremer até à vertigem a mais longínqua aurora do pensamento ocidental” (idem, p. 186):

“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-ej*, 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 (idem, pp. 187-188).

A ideia de que “nomear a unidade nas coisas” é promover a sua corrupção faz contraponto direto à tese ontológica 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; trad. modif.). Atesta-se com essa contraposição algo decisivo: assumido por Aristóteles, contra a “dispersão originária do ser” (Zingano, 2007, p. 547), como primeiro fundamento da discursividade humana, o princípio da antropogênese filosófica (o “princípio da identidade”) adquire, no pensamento das sociedades contra o Estado, antes que o pretense mutismo das plantas, 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 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, com isso, refratários tanto à ordenação em uma hierarquia categorial quanto à submissão a um princípio monárquico de governo do mundo²: pois “O Mal é o Um”, e a sua linguagem, que a ontologia aristotélica toma como normativa de todo fazer sentido, “enganadora” (idem, 2012, p. 188).

¹ A expressão foi empregada por Marcos de Almeida Matos, em sua comunicação no evento “A Virada Ontológica na Filosofia Contemporânea”, para caracterizar a “o(do)ntologia do pensamento antropofágico”.

² Para a formulação teológico-política (e mitológica) da tese da unidade do ser, cf. Aristóteles, 1998, 1076a, p. 647: “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]”.



o ente enquanto outrem

Segundo propõe Viveiros de Castro para o caso do perspectivismo amazônico³, essa “lógica do centrífugo” consistiria em uma “teoria da equivocidade controlada”, na qual, sem confundir-se com 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 desde 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, exatamente do mesmo modo como uma irmã para mim é uma esposa para o meu cunhado (idem, 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 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 (*ousia*) são afetadas por uma irredutível 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 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 (idem, p. 40).

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

Se, contra Aristóteles, se pode 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 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).

* * *

³ Sobre a validade da aproximação entre o profetismo tupi-guarani e o perspectivismo amazônico, cf. Viveiros de Castro, 2011a, p. 356.





Todavia, 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 jogo é um outro regime de conceitualidade – a multiplicação por “subtração do Um” (Viveiros de Castro, 2009, p. 81). Ao partir da unidade do ser, essa pergunta exclui antecipadamente a possibilidade de contextos ontológicos em que a essência do homem não atuaria, por alienação do não-humano, como centro de referência para a multiplicidade ôntica.

Por isso, em vista daquele outro pensamento, é o sentido da *Seinsfrage* que deve se alterar. Em lugar de “subordinar a diversidade do ser como *multiplicidade de modos de ser* a uma *ideia originária de ser em geral*” (Heidegger, 2005, § 15, p. 219), trata-se, muito diferentemente, de esclarecer a situação meta-ontológica do ser mesmo, entendido como *uma* configuração possível, hegemônica a partir do Ocidente, da interação política entre humanidade e não-humanidade. Decerto sem reduzir-se a uma “inócua disciplina acadêmica”, mas também sem restringir-se ao conflito, intrínseco à “nossa cultura”, entre a humanidade e animalidade do mesmo homem (o célebre terceiro), a ontologia parece ter sede originária em uma política cósmica, constituindo uma “contradição ou equivocação” (Viveiros de Castro, 2012b, p. 8) perspectivística entre diferentes povos, humanos e não-humanos, a figura de um devir entre múltiplas e incomensuráveis *humanidades*. Logo, ao invés de consumir mais uma “virada ontológica” do pensamento ocidental, a tomada em consideração do ente enquanto outrem poderia, no limite, catalizar uma reversão cosmopolítica da própria antropogênese: nada menos que a “notável reviravolta” da “metafísica dos outros” (idem, 2011b, pp. 15-16) sobre o “ente que nós mesmos somos”.

Para tanto, visto que “a política da multiplicidade é um modo de devir antes que um modo de ser” (Viveiros de Castro, 2011a, p. 343)⁴, pode-se começar perguntando pelo estatuto virtual da compreensão ontológica – pretendida por Heidegger, desde Aristóteles e através 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 o seu destino” (idem, 1992, p. 3).

⁴ Para a interpretação antropológica do conceito de devir (“aliança intensiva, anti-natural e cosmopolítica”), oriundo da obra de Deleuze-Guattari, cf. Viveiros de Castro, 2007.



Referências bibliográficas

- Agamben, G. (2007). *Lo abierto: el hombre y el animal*. Traducción de Flávia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín Garcia Yebra. Madrid: Editorial Gredos.
- Cassin, B. (1989). Parle, se tu es un homme. In: Cassin, B. & Narcy, Michel. *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*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2012). *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. Prefácio de Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman. São Paulo: Cosac Naify.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Heidegger, M. (1990). *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (1991). *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 3: Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant e o problema da metafísica]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (1993). *Sein und Zeit* [Ser e tempo]. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.
- _____. (1998). *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 38: Logik als die Frage nach dem Wesen der Wahrheit* [Lógica como a pergunta pela essência da verdade]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (2004). *Wegmarken* [Marcas do caminho]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar.
- _____. (2005). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Os problemas fundamentais da fenomenologia]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar.
- _____. (2010). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* [Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Rote Reihe.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Translated by Catherine V. Howard. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, vol. 2(2), 115-144.
- _____. (2001). A propriedade do conceito. Disponível em ANPOCS, Portal das Ciências Sociais Brasileiras: http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4695&Itemid=356.
- _____. (2002). O nativo relativo. *Mana*, vol. 8(1), 113-148.
- _____. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*, vol. 2(1), 3-22.
- _____. (2007). Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos*, 77, 91-126.
- _____. (2008). Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In R. C. De Queiroz & R. F. Nobre (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras* (pp. 79-124). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2009). *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Traduit par Oïara Bonilla. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (2011a). O intempestivo, ainda. Posfácio. In: Clastres, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2011b). "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia". *Sopro – Panfleto Político-Cultural*, 58, 3-16.
- _____. (2012a). Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998. In: *Hau – Journal of Ethnographic Theory, Masterclass Series*, vol. 1, 45-168.
- _____. (2012b). The Other Metaphysics and the Metaphysics of Others. Texto inédito da conferência apresentada no evento "A Virada Ontológica na Filosofia Contemporânea", promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia/PUC-RS e realizado em Porto Alegre, em outubro de 2012.
- _____. (s/d). O possível nativo: o outro sentido. Disponível em NAnSi, Núcleo de Antropologia Simétrica: <http://nansi.abaetenet.net/a-on%C3%A7a-e-a-diferen%C3%A7a-projeito-amazone/el-marco-te%C3%B3rico>.
- Zingano, M. (2007). Dispersão categorial e metafísica em Aristóteles. In M. Zingano, *Estudos de ética antiga* (pp. 521-548). São Paulo: Discurso Editorial.



