

Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169177>

Renato Sztutman

Universidade de São Paulo | Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social | São Paulo, SP, Brasil
rsztutman@usp.br | <https://orcid.org/0000-0003-3871-4984>

RESUMO

Este ensaio propõe uma discussão sobre as consequências políticas do conceito de perspectivismo ameríndio no pensamento de Eduardo Viveiros de Castro. Ele é composto de dois movimentos. O primeiro busca discutir e desdobrar a afirmação, de teor clastriano, de que o perspectivismo é a “cosmologia contra o Estado”. O segundo pretende refletir sobre a conexão possível entre o problema do perspectivismo e o da “cosmopolítica do Antropoceno”, que advém do debate sobre os efeitos das mudanças climáticas e, de maneira mais ampla, da crise da modernidade. Desses movimentos emerge a possibilidade de pensar um outro conceito de política, mais afeito à imaginação e à experiência indígenas, podendo servir de lição ou inspiração para o mundo não-indígena.

PALAVRAS-CHAVE

Perspectivismo
Ameríndio,
Eduardo Viveiros
de Castro,
Cosmopolítica,
Xamanismo,
Antropoceno

Perspectivism Against the State: a Politics of the Concept in Search of a New Concept of Politics

ABSTRACT This essay proposes a discussion about the political consequences of the concept of Amerindian perspectivism in the thought of Eduardo Viveiros de Castro. It consists of two movements. The first seeks to discuss and unfold the Clastrian claim that perspectivism is “cosmology against the state”. The second aims to reflect on the possible connection between the problem of perspectivism and that of the “Anthropocene cosmopolitics”, which emerges from the debate on the effects of climate change and, more broadly, the crisis of modernity. These movements allow us to glimpse another concept of politics, more suited to the imagination and indigenous experience. They could even be taken as a lesson or inspiration for the non-indigenous world.

KEYWORDS
Amerindian Perspectivism,
Eduardo Viveiros de Castro,
Cosmopolitics, Shamanism,
Anthropocene

Todo pensamento já é uma tribo – contrário de um Estado.

– G. Deleuze e F. Guattari

A sociedade contra o Estado seria uma das várias encarnações conceituais da perene tese de esquerda de que um outro mundo é possível.

– E. Viveiros de Castro

“Perspectivismo ameríndio” é um conceito criado no diálogo de Eduardo Viveiros de Castro com Tânia Stolze Lima¹, e primeiramente apresentado em dois artigos semanais, publicados em 1996.² É um conceito antropológico criado em “sinergia relacional” com o conceito indígena – isto é, faz teoria *com* uma teoria nativa, deixa-se fecundar pela imaginação conceitual ameríndia³. Em poucas palavras, Viveiros de Castro define o “perspectivismo” pela ideia de que “todos os habitantes do cosmos são gente em seu próprio departamento – ocupantes potenciais da posição dêitica da primeira pessoa ou sujeito do discurso cosmológico” (2011a: 356). A humanidade – ou mesmo o que chamamos de “cultura” – não seria aqui atributo de uma espécie única, mas sim algo imanente que permanece “de fundo”. Diferentemente, o que varia é o que chamamos comumente de “natureza”: o ambiente, os corpos. Por isso, o perspectivismo ameríndio deve ser compreendido dentro de uma ontologia “multinaturalista” (também um pluralismo ontológico) que contrasta fortemente com as ontologias “mononaturalistas” (donde emerge o “multiculturalismo”) predominantes no Ocidente moderno. Ora, reconhecer esse contraste é tomar como epistemologicamente válida a descrição que os ameríndios fazem do mundo e dos existentes que o povoam. Estamos aqui diante do que se convencionou chamar de “antropologia simétrica”⁴, que revela toda uma política do conceito de perspectivismo.⁵

A ideia de multinaturalismo implica também o que vem se chamando de “virada ontológica” – atribuir aos “outros” (ameríndios, por exemplo) a possibilidade de acesso ao Ser e, portanto, validar seus modos de descrever o mundo. Nesse sentido, a ideia de que há apenas um mundo (ou natureza) para várias representações ou visões dele (culturas) seria apenas uma descrição possível, e o que o perspectivismo vem a evidenciar é que podemos pensar que se os mundos são muitos, a representação que se tem deles permanece a mesma. Essa “virada ontológica” compreenderia em si mesma um ato político, um ato de “descolonização permanente do pensamento”. Segundo Viveiros de Castro, Holbraad e Pedersen (2014) que apostam em uma “política da virada ontológica”, não se trata apenas de descrever outras ontologias e suas gêneses, mas sobretudo de tomar essa alteridade como horizonte possível de transformação. O reconhecimento de outras ontologias e outros modos de existência, quase sempre ameaçados por ordens hegemônicas – veja-se o esforço da Ciência moderna em estabilizar o próprio conceito de natureza e de fato científico (Latour 1991) –, é de saída um ato político que põe em risco essa hegemonia. É nessa direção

1 | Este ensaio é uma versão revista e ampliada do texto apresentado no Seminário “Variações do corpo selvagem: em torno do pensamento de Viveiros de Castro”, ocorrido no Sesc Ipiranga, no 27 de outubro de 2015. Agradeço aos organizadores, Eduardo Sterzi e Verônica Stigger, pelo convite e incentivo, e a Tânia Stolze Lima, pelos comentários sempre iluminadores. Espero que este ensaio, também uma homenagem a Eduardo Viveiros de Castro (no sentido de um exercício de pensar com ele), consiga acompanhar e desdobrar, com alguma justeza, um aspecto que julgo central de seu pensamento e que tem impulsionado meus estudos desde o começo dos anos 2000.

2 | São eles “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia tupi”, de Tânia S. Lima, e “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, de Eduardo Viveiros de Castro; ambos publicados na revista *Mana* v. 2, n. 2.

3 | Em *Metafísicas canibais* (2015), mais especificamente, Viveiros de Castro estende a proposta de G. Deleuze e F. Guattari de tomar o “conceito” (ferramenta por excelência do pensamento filosófico) como ato de criação e negar a sua “transparência”, a possibilidade de pensar conceitos universais e transcendentais. Para Viveiros de Castro, o conceito não pertenceria apenas à filosofia de tradição circum-mediterrânea. Pelo contrário, seria possível tomar concepções indígenas como conceitos e, nesse exercício a um só tempo comparativo e criativo, residir a potência da antropologia. Veja-se, para uma reflexão sobre o conceito de conceito em Deleuze e Guattari e em Viveiros de Castro, Peter Skafish (2014); e para uma aproximação do comparatismo na antropologia e na filosofia, Patrice Maniglier (2014).

4 | Antropologia simétrica é uma expressão cunhada por Bruno Latour (1991) visando “antropologizar os modernos”, isto é, estudá-los sob o mesmo método (etnográfico) que se estuda os povos não modernos, tendo em vista que os modernos são tão nativos

que Viveiros de Castro (2014) assume que essa “virada ontológica” é, antes de tudo, a “virada” ou a “vez” do nativo, a forma pela qual podemos criar com ele uma “máquina de guerra do pensamento”, para tomar emprestado um conceito decisivo de Deleuze e Guattari (1980), que atravessará todo este ensaio.⁶

A política da “virada ontológica”, e também a do “perspectivismo ameríndio”, que nela se reconhece, exige que levemos a sério os termos das políticas dos próprios ameríndios. Exige que avaliemos a consequência de afirmações, como esta, proferida pelo líder e xamã yanomami, Davi Kopenawa:

Para nós [os Yanomami], a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. (2015: 390)

Omama é o grande demiurgo da cosmologia yanomami, pai do primeiro xamã, e os *xapiri* são os espíritos que ele deixou na terra – são os “ancestrais animais” antropomorfo, dos quais depende a manutenção do cosmos e a boa relação entre humanos e extra-humanos, e humanos entre si. Os *xapiri* podem ser acessados com a ingestão da *yãkoana* (substância psicoativa) e por meio dos sonhos, definindo a esfera da ação dos xamãs – aqueles que estão mais capacitados a transitar por entre as perspectivas, a ver com outros olhos, a falar a palavra dos outros. A política yanomami definir-se-ia, em suma, como um grande esforço diplomático de composição entre mundos, que tem no xamanismo um sustentáculo fundamental. Vemos, assim, que a política dos conceitos, assumida por Viveiros de Castro, acaba por nos conduzir a outros conceitos de política que, no caso, operam uma desterritorialização radical em relação ao referente de origem grega – a pólis e sua ágora, domínio da ação (e da palavra) exclusivamente humana, do diálogo entre cidadãos iguais e da praça pública como espaço de isonomia.⁷

Sob a inspiração das palavras de Kopenawa, este ensaio consiste no desdobramento da ideia de que, com Viveiros de Castro e seu conceito de “perspectivismo ameríndio”, é possível pensar um *dever-indígena do conceito de política*. Penso que podemos extrair da obra de Viveiros de Castro um pensamento político no sentido forte da expressão. Como salientado, sua epistemologia política – ancorada sobretudo na atenção à imaginação conceitual indígena – daria lugar a uma interrogação sobre outras formas de pensar o que costumamos chamar de política, e isso, conjuntamente, lhe propiciaria um olhar crítico e sagaz para as instituições e estratégias políticas das sociedades modernas.⁸ Tendo em vista essa tripla politização, componho este ensaio com dois movimentos interdependentes. O primeiro busca discutir e desdobrar a afirmação de Viveiros de Castro, fazendo referência explícita a Pierre Clastres, de que “o perspectivismo é a cosmologia contra o Estado”. O que está em questão é a relação, para os ameríndios, entre um pensamento e uma socialidade contra o

como quaisquer outros. Em linhas gerais, a antropologia simétrica latouriana põe em suspeita a dicotomia que estaria na base da modernidade: aquela entre natureza e cultura. Latour se inspira, para tanto, no trabalho de antropólogos como o próprio Viveiros de Castro e Philippe Descola. Viveiros de Castro e Goldman (2012), em forte diálogo com Latour, M. Strathern e R. Wagner, estendem o sentido da “antropologia simétrica”, tomando-a como arma epistemológica capaz de simetrizar saberes científicos/filosóficos e saberes indígenas/tradicionais. Modos de conhecer experimentar o mundo, como aqueles advindos do perspectivismo ameríndio ou das religiões afrobrasileiras, devem deixar de ser considerados como meras crenças ou representações para serem tratados como instrumentos válidos de descrição e transformação da realidade.

5 | Não há espaço aqui para uma exposição exaustiva acerca do conceito de perspectivismo ameríndio, tampouco para uma análise de sua recepção. Para um balanço, ver, entre outros, Kelly (2010) e Cesarino & Vanzolini (2014).

6 | Recentemente, o programa da “virada ontológica” foi explicitado em um livro de Martin Holbraad e Axel M. Pedersen (2017). A expressão já havia sido lançada, uma década antes, na Introdução à coletânea *Thinking through things* (2007), assinada por A. Henare, M. Holbraad e S. Wastell. Os autores faziam referência a uma “revolução silenciosa” operada por três importantes expoentes da antropologia contemporânea: R. Wagner, M. Strathern e E. Viveiros de Castro. Para Holbraad e Pedersen, o uso do termo “ontológico” é, antes de tudo, metodológico: trata-se de produzir “ontografias”, etnografias capazes de trazer à baila modos nativos de descrição da realidade. Nesse ponto, eles se contrapõem a qualquer tentativa de estabelecimento de uma “metafísica geral”. Em vez de afirmar “o que as coisas são”, pensar “o que elas poderiam ser”. Também recentemente, a coletânea *Comparative Metaphysics: ontology after anthropology* (2016) – organizada por P. Charbonnier, G. Salmon &

Estado; relação que pode se revelar na análise do xamanismo e do profetismo, esses modos de manejar potências cósmicas sem subsumi-las a um poder social separado.⁹ O segundo movimento pretende discutir a conexão possível entre o problema do perspectivismo ameríndio e o da “cosmopolítica do Antropoceno”, que emerge da reflexão sobre as consequências do aquecimento global e das mudanças climáticas e, de maneira mais ampla, da crise da modernidade. Nesse ponto, Viveiros de Castro dialoga fortemente com os estudos da ciência e da tecnologia, em especial, com os escritos de Bruno Latour e Isabelle Stengers. Ambos os movimentos aqui executados sinalizam a exigência de que um outro conceito (ou proposta) de política seja posto em pauta, desta vez não mais se submetendo à dicotomia moderna mononaturalismo *versus* multiculturalismo. E esta conceitualização (ou, antes, proposição) faz do que chamamos política nada mais que um caso do que os autores acima citados chamam de “cosmopolítica”.

No ensaio crítico “Copérnico e os selvagens” ([1969] 2003), Clastres propunha uma “revolução copernicana” na antropologia política, subtraindo a noção de poder coercitivo da definição geral da política e fazendo da recusa deste poder o fundamento mesmo das políticas indígenas; daí a ideia de “sociedades contra o Estado”. Clastres, no entanto, ateu-se a uma perspectiva demasiadamente humana, para não dizer antropocêntrica, não extraindo, para sua nova antropologia política, as devidas consequências do humanismo imanente dos indígenas, da ideia de que outros, extra-humanos, podem entrar na configuração dos coletivos e nos tratos diplomáticos.¹⁰ Desde os anos 1990, autores preocupados com a chamada crise da modernidade têm causado outra reviravolta, que é a de politizar a natureza e, ao mesmo tempo, “cosmologizar” a política. Nesse sentido não antropocêntrico e não transcendente, ameríndios e modernos (ou “ex-modernos”) poderiam se encontrar de modo singular, arriscando conexões surpreendentes. A ideia-força de “cosmopolítica” emergiria dessa possibilidade de conexão ou mesmo de estabelecimento de uma ponte diplomática efetiva, uma vez que põe a questão de como pensar a política – a composição dos coletivos, dos mundos em comum – diante da constatação de um pluralismo ontológico, de uma multiplicidade de mundos.

COSMOLOGIA CONTRA O ESTADO

“O perspectivismo é, enfim, a cosmologia contra o Estado” (2011a: 356). Assim escreve Viveiros de Castro no final do Posfácio *Arqueologia da violência* de Pierre Clastres. Como veremos, essa afirmação sustenta-se na ideia de que o perspectivismo é um antídoto à totalização e à transcendência, mecanismos pelos quais poder-se-ia estabelecer um poder separado. Nessa cosmologia, a humanidade define-se como imanência e o sujeito como posição e jamais como substância. Tudo o que há no cosmos pode ser humano, não havendo uma terceira parte transcendente, um ponto

P. Skaifish (os dois primeiros, filósofos, o último, antropólogo) – se propôs a experimentar o uso de termos como “ontologia” e “metafísica” a partir de um diálogo simétrico entre antropólogos e filósofos. O termo metafísica é então retomado de modo provocador: em vez de conceber uma metafísica única, comparar diferentes metafísicas, isto é, diferentes modos de estabelecer o Ser, partindo do pressuposto que o Ser é variável e processual. Numa resenha crítica sobre o livro *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes* (2012) de Latour, P. Maniglier faz referência a uma “virada metafísica”, ocorrendo ao mesmo tempo na antropologia e na filosofia contemporâneas: “não mais a empresa para dizer uma verdade unívoca quanto ao Ser em geral, mas como uma diplomacia em gênero singular” (2012: 917). Note-se que Maniglier, entusiasta desta virada e de novos horizontes do diálogo entre antropologia e filosofia, é um dos editores da coleção *MetaphysiqueS* (no plural, vale ressaltar), da qual *Les différents modes d'existence*, de E. Souriau (1943) e *Metaphysiques cannibales* (2009), de Viveiros de Castro, são os primeiros volumes.

7 | Note-se que a definição de Kopenawa da “política yanomami”, efetuada em diálogo com Albert, se dá em contraste com as “palavras dos brancos”. Sobre esta “política” ele argumenta, com desconfiança: “não passa de falas emaranhadas. São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossa terra” (2015: 390). Nada mais seria que um emaranhado de palavras “feias”, cheias de mentira e esquecimento. Ao associar a política yanomami ao domínio dos sonhos, ele diz: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabotis. Por isso não conseguem entender nossas palavras” [isto é, a “política yanomami”].

8 | Essa “crítica da política” operada por Viveiros de Castro é decerto um tópico que se tornou mais presente em seus escritos mais recentes. Não é possível negligenciar, contudo, que esta crítica jamais se fez

de vista de Sirius que assegure a um grupo ou espécie a posição fixa de sujeito ou um gradiente de dignidade ontológica. Ao mesmo tempo em que nenhuma totalização é possível, tudo se torna perigoso – a posição de sujeito pode ser perdida por uma simples troca de olhares. A relação entre as perspectivas seria de “síntese disjuntiva” (conceito que Viveiros de Castro toma emprestado de Deleuze), não recaindo no que se poderia chamar de “inclusão transcendente” ou, para usar um vocabulário dumontiano, “englobamento de contrários”. Tudo o que haveria seria uma incessante disputa pela posição de sujeito, num cosmos em que todos o são potencialmente.¹¹ O perspectivismo, nas palavras do autor, “aparece como uma condição da relação das pessoas e das coisas entre si do ponto de vista de um agente molecularmente distribuído por toda a paisagem do real” (2008b: 229).

A essa recusa ontológica de um ponto de vista privilegiado e totalizante, a essa distribuição e dissolução da subjetividade no cosmos, Viveiros de Castro associa a ideia da “sociedade contra o Estado”, de Clastres, uma socialidade ancorada em mecanismos de repúdio à unificação. A ideia de um ponto de vista total, monárquico, torna-se assim tão improvável quanto a de um chefe dotado de poder coercitivo, que produz súditos, e a de um movimento de unificação e centralização sociopolítica, que suprime o ideal de liberdade e autonomia. Ao enunciar a ideia de uma “cosmologia contra o Estado”, Viveiros de Castro aproxima-se da leitura sobre a obra de Clastres oferecida por G. Deleuze e F. Guattari em *Mil platôs* (1980). Em vez de focar o problema da “instituição da sociedade” e da “chefia sem poder” – tal o que teriam feito os autores que ele identifica a uma leitura de envergadura mais fenomenológica, como C. Lefort, M. Richir e M. Abensour, companheiros de Clastres na editoria da revista *Libre* –, Viveiros de Castro privilegia a ideia da sociedade primitiva como “sociedade-para-a-guerra”, guerra que gera a “multiplicação do múltiplo” e, com isso, a inibição das relações de poder, condensadas na figura do Estado.¹² Aproxima-se, com isso, do conceito deleuzo-guattariano de “máquina de guerra”: disposição radicalmente oposta ao “aparelho de captura” (o Estado), mas que também pode ser capturada ou interiorizada por ele a qualquer momento. Tanto o perspectivismo como a “metafísica da predação”, que povoam a um só tempo a imaginação conceitual e a socialidade na Amazônia indígena, poderiam ser vistos como variações sobre o tema da máquina de guerra e da recusa ativa de toda forma de unificação cosmológica e política.¹³

O CONTRA-ESTADO DO PENSAMENTO

Permitam-me, antes de examinar mais a fundo a proposição de Viveiros de Castro de que “o perspectivismo é a cosmologia contra o Estado”, traçar um breve excuro sobre a leitura — criativa, poder-se-ia dizer — que Deleuze e Guattari oferecem, em *Mil platôs* (1980), à obra de Clastres. Grosso modo, trata-se para eles de dessubstanciar a ideia da “sociedade primitiva contra o Estado”. Em vez de “sociedade”, melhor seria

ausente. Veja-se, por exemplo, a querela estabelecida com a antropologia dita “contatualista” (Viveiros de Castro, 1999): em vez de pensar os indígenas como situados em um mundo produzido pelo Estado e pela sociedade nacional (no caso, a brasileira), seria mais interessante pensar como eles mesmos situam seja o Estado, seja a sociedade dos brancos em seu mundo. Uma atitude epistemologicamente política – a perspectiva étnica, também defendida por Lévi-Strauss; uma “rotação de perspectiva”, no dizer de Florestan Fernandes – geraria toda uma outra antropologia política (ver, por exemplo, Sztutman 2013). Veja-se também um antigo panfleto sobre a responsabilidade social do antropólogo, em que Viveiros de Castro (1981) insistia no dever do antropólogo em “dar ouvidos” aos índios e, portanto, prestar atenção nos problemas deles em detrimento dos problemas que costumamos projetar sobre eles.

9 | A ideia de “socialidade contra o Estado” foi desenvolvida por C. Barbosa (2004), que buscou reler a tese da “sociedade contra o Estado” de Pierre Clastres por meio da problematização, efetuada por Marilyn Strathern, do conceito de sociedade, bem como das ideias de “minoridade” e “subjetivação”, como propostas por Deleuze e Guattari (1980).

10 | Ver, nesse sentido, Sztutman (2012 e 2013).

11 | Nos termos de M. Strathern (1991), poderíamos dizer que a cosmologia perspectivista é avessa à totalização, pois não opera com a dicotomia parte/todo. Dialogando diretamente com Viveiros de Castro, Strathern ([1999] 2014) opõe o perspectivismo ameríndio (e também o melanésio, definido pela estética das trocas cerimoniais e do gênero) a um “perspectivalismo” moderno (termo proposto por Annemarie Mol), no qual haveria perspectivas excludentes sobre um mesmo mundo. O mundo mantém-se invariável, mas as perspectivas sobre ele (“visões de mundo”) multiplicam-se. No perspectivismo ameríndio, os mundos multiplicam-se, conectam-se entre si, sem com isso formar uma totalidade. Temos aqui uma outra maneira de pensar o pluralismo, que não opõe partes e todo, mas

pensar em funcionamentos, mecanismos, máquinas; em vez de um “mau encontro” irreversível, que separa radicalmente sociedades contra o Estado daquelas com (ou a favor do) Estado, melhor seria pensar na coexistência de mecanismos de conjuração e de captura em determinados momentos e espaços. Os mecanismos de conjuração e antecipação e a máquina de guerra – agenciamentos mais evidentes de um contra-Estado – deixariam de ser algo exclusivo de “primitivos” ou “nômades” para reaparecer em diferentes situações e esferas. Por outro lado, se, como propôs Clastres, não se trata de pensar o “sem Estado”, mas sim o “contra”, isso significa que o Estado – não a instituição, mas a coerção, a relação de poder propriamente dita – age mesmo em sua ausência, podendo ser tomado como um “virtual-real”. Em suma, em vez de pensar “tipos” de “sociedades”, trata-se, com Deleuze e Guattari, de desenhar mapas de forças – cartografias –, cada qual com seus agenciamentos predominantes¹⁴.

Seguindo o caminho traçado em *O Anti-Édipo* (1972), no qual vislumbram uma “história universal da contingência”, em *Mil platôs* (1980), Deleuze e Guattari buscam em Clastres e na antropologia que ele representa uma crítica radical ao evolucionismo e à filosofia da história de inspiração hegeliana. Clastres ([1969] 2003), na esteira de Lévi-Strauss, recusa a ideia da história como portadora de um sentido único e do Estado como resultado de um aprimoramento da Razão. Sua leitura do *Discurso sobre a servidão voluntária*, de La Boétie (1576), ressalta a ideia do Estado não como necessidade, mas como acidente, como “mau encontro”. Tal “mau encontro”, reitera, seria irreversível, acarretando a desnaturação do humano, à medida que este abre mão de sua liberdade, do “Contra-Um”, para sucumbir voluntariamente à servidão. O desejo de servir, este “mau desejo”, consistiria, assim, na destruição do Ser da “sociedade primitiva”, algo irreparável.¹⁵ Diferentemente de Clastres e sua leitura de La Boétie, Deleuze e Guattari não pensam a “sociedade primitiva” em termos do Ser, mas como força, que pode ser reapropriada mesmo em situações em que há a presença do Estado. Insistem, ademais, no fato de o Estado constituir, para além da ideia de acidente, uma virtualidade capaz de se atualizar a qualquer momento; algo, aliás, bastante consistente com a ideia de um “contra-Estado”.

A ideia do Estado como “virtual-real” remete à tese sobre o *Urstaat*, desenvolvida no décimo terceiro platô, dedicado ao tema do “aparelho de captura”. Deleuze e Guattari sugerem que o Estado sempre esteve à espreita, sempre existiu; o ponto é que muitos povos resolveram conjurá-lo ou combatê-lo, o que não significa que o desconheciam ou mesmo que não poderiam imaginá-lo. O Estado estaria em toda a parte, como sugerem trabalhos de arqueologia.¹⁶ “Como deixar no ar, escrevem Deleuze e Guattari, o problema sempre colocado da relação de co-existência entre as sociedades primitivas e os Impérios, mesmo os do Neolítico?” (1980: 535). Ou ainda: “tudo não é Estado, justamente porque houve Estado sempre e em toda a parte” (idem) – o que não significa que o Estado seja necessário, que ele constitua uma finalidade. Pelo contrário, as sociedades ditas primitivas não são necessariamente

que, como um “pós-pluralismo”, toma cada parte como um todo em si mesmo, sob uma lógica fractal.

12 | Se no ensaio “Troca e poder: a filosofia da chefia indígena” ([1962] 2003), Clastres lança luz sobre o problema da instituição da “sociedade primitiva” e tem na figura do “chefe sem poder” a potência do “contra-Estado”, no ensaio ulterior, “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” ([1977] 2011), ele enfatiza o problema da guerra como motor de fragmentação e, portanto, de manutenção de autarquia e autonomia, impedimento de formação de centros de poder. Neste ensaio, Clastres faz menção a uma “máquina de guerra” indígena, lançando as bases para a releitura de Deleuze e Guattari.

13 | Por “metafísica da predação” podemos compreender essa disposição da socialidade e do pensamento ameríndio para o exterior, o Fora – domínio da inimizade, da estrangeiridade, da sobrenatureza. A guerra propriamente dita seria apenas um caso da predação, antes de tudo, um esquema que toma a Relação a partir da estética da interação entre predadores e presas, matadores e vítimas (ver Viveiros de Castro, 2002).

14 | Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari diferenciam os mecanismos de conjuração e antecipação “primitivos” da máquina de guerra “nômade”. Note-se que a figura do “nômade” vem para desestabilizar, em *Mil platôs*, a tríade apresentada anteriormente em *O Anti-Édipo* (1972) – selvagens (codificação), bárbaros (sobrecodificação) e civilizados (descodificação). Não se trata, com Deleuze e Guattari, de ver “primitivos” e “nômades” como tipos, mas sim como vetores. O ponto é que, diferentemente do “primitivo”, o “nômade” seria aquele que reconhece e responde a um Estado atualizado, operando uma desterritorialização e uma descodificação que não se confunde com aquelas efetuadas pela civilização do capitalismo. A expressão “máquina de guerra” é pela primeira vez utilizada por Deleuze no Prefácio a *Psicanálise e transversalidade* (1972), de Guattari: a questão iluminada era justamente a de como conjurar a submissão

preexistentes às sociedades com (ou a favor do) Estado, elas sempre estiveram imersas em redes complexas. Ao contrário de uma história etapista ou de tipologias sociológicas, a imagem oferecida por Deleuze e Guattari é a de que “tudo coexiste em perpétua interação” (1980: 536), ou então a de que “a história nada mais faz que traduzir em sucessão uma coexistência de devires” (ibid: 537). Em vez de evolução, transferência, transporte, *zig zag* pontilhado por “involuções criadoras”.¹⁷

A tese deleuzo-guattariana do Urstaat é, portanto, complementar à da máquina de guerra. Se o Estado, ou melhor, a forma-Estado, a constituição da interioridade, sempre esteve lá, isso se dá porque sempre haverá uma máquina de guerra, um Fora, linhas de força criadoras capazes de combatê-lo. Quando, em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari fazem referência à forma-Estado e à máquina de guerra eles enfatizam uma realidade que diz respeito não apenas à sociologia, mas também à epistemologia e à noologia (estudo das imagens de pensamento). Referem-se a uma “ciência nômade”, baseada em problemas, em contraste com uma “ciência régia”, baseada em teoremas. Se a “ciência régia” espelha um pensamento fundado no chamado “modelo hilemórfico” – no qual a forma domina a matéria – a “ciência nômade” espelha outro pensamento, que recusa a hierarquia, guiando-se pela relação entre material e força. No décimo segundo platô, “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”, os autores aproximam o pensamento de Clastres ao de Gilbert Simondon, *politizando a ontologia* (isto é, o problema do Ser e da individuação). Trata-se, para eles, de denunciar o modelo hilemórfico, pelo qual pensamos a Física, mas também o trabalho social, em termos de relações de poder.¹⁸ Em vez da hierarquia estabelecida entre forma criadora e matéria, seria preciso pensar uma matéria-fluxo portadora de singularidades ou traços de expressão; matéria-fluxo que não se subordina à forma, que vive uma constante metamorfose. O Estado seria, nesse sentido, a Forma por definição, a fixação das formas e a negação dos fluxos. Não por acaso, a máquina de guerra nômade — aquela que assume toda sua potência nas franjas dos Estados e Impérios — toma por armas aquilo que é bem próprio da metamorfose: os instrumentos de metal, essa matéria-fluxo que pode ser forjada de modos os mais diversos.

Inspirados a um só tempo por Clastres e Simondon, unindo crítica da política à crítica da ontologia, a questão perseguida por Deleuze e Guattari é a de como subtrair do pensamento a forma-Estado, como traçar uma máquina de guerra do pensamento, recusando qualquer “imagem do pensamento” tributária da forma-Estado e do modelo hilemórfico. Um pensamento despido da forma-Estado seria um pensamento livre, pensamento nômade que se realiza apenas na contracorrente, para voltar a uma imagem cara a Clastres ([1969] 2003). Com efeito, a experiência mais radical de Clastres de ruptura com a forma-Estado do pensamento talvez resida em seu encontro com os sábios (*karai*) dos Guarani Mbya. Vemos em seus textos sobre o profetismo guarani, e também no livro de Hélène Clastres (1975), como o contra-Estado deixa de ser uma figura propriamente sociológica para tornar-se uma

em se tratando de grupos eles mesmos já submetidos. Esses grupos que brotam das periferias, escreve Deleuze em “Pensamento nômade”, seriam os “nômaes” que “se descodificam em vez de deixarem sobrecodificar”. Afinal, “o nômade com sua máquina de guerra opõe-se ao despota com sua máquina administrativa; a unidade nômade extrínseca se opõe à unidade despótica intrínseca. [...] Eles não param de se opor a ponto mesmo de se confundirem” ([1973] 2002: 327). Voltarei a estes pontos no final deste ensaio.

15 | Para um comentário sobre a leitura clastriana do *Discurso sobre a servidão voluntária*, ver o estudo de Sérgio Cardoso (2011)

16 | Mais recentemente, o tema dos Estados ou proto-Estados na Amazônia tem ganhado destaque e gerado muitos debates entre antropólogos e arqueólogos. Veja-se, para uma discussão sobre o tema, ancorada na tentativa de recuperação do argumento de Clastres, ver Neves (2012), Perrone-Moisés (2006, 2011) e Sztutman (2012, 2013).

17 | Veja-se, para uma discussão sobre o conceito de Urstaat, sobre a política em Deleuze e Guattari e sobre a leitura que estes autores fazem de Marx, o estudo minucioso de Guillaume Sibertin-Blanc (2013).

18 | Deleuze e Guattari fazem referência ao livro de Simondon ([1964] 2005), no qual ele repensa a questão do Ser a partir da noção de individuação, dissolvendo a ontologia no problema da ontogênese. É interessante notar que o problema simondoniano retorna em autores associados à “virada ontológica” na antropologia e nos estudos de ciência e tecnologia. Ressalte-se o conceito de “política ontológica” proposto por Annemarie Mol (1999) e o de “ontologias políticas” manuseado por Mario Blaser e Marisol de la Cadena (2019). Os dois últimos dialogam diretamente com os trabalhos de Viveiros de Castro e com a “proposição cosmopolítica” de Isabelle Stengers.

potência do pensamento e, mais que isso, um dispositivo contra-ontológico, capaz de abrir alas para toda uma nova política.

Clastres reencontra o Contra-Um no discurso de um profeta (*karai*) guarani, discurso metafísico pautado na mitologia. Enigmaticamente, este profeta, Soria, profere que “As coisas em sua totalidade são uma: e para nós que não desejamos isso, elas são más” ([1972] 2003: 188). Clastres contrasta este discurso com aquele dos filósofos da Grécia Antiga que buscavam o acesso ao Ser, ao Um, como único modo de conhecimento. A metafísica guarani, segundo Clastres, não se subordinaria ao princípio da não contradição, afirmando a possibilidade de ser a um só tempo humano e divino. A lógica estaria aqui subsumida pela ontologia. Para os sábios mbya, escreve Clastres, “o mal é o Um. O Bem não é o Múltiplo, é o Dois, a um só tempo o Um e seu Outro, o Dois que designa verdadeiramente os seres completos” (idem: 150). Para além do Bem e do Mal, o que os Guarani parecem realmente dizer é que o indesejável é a perda de conexão entre o mundo humano e o mundo divino, isto que produz um estado de “plenitude” (*aguyje*, em guarani), ou em termos deleuzo-guattarianos, de “indiscernibilidade ontológica”.¹⁹ Eis a marca da assim chamada “terra sem males”, *yvy marã e’y* em guarani, literalmente a “terra em que nada perece”: lugar em que todos são a um só tempo, indiscernivelmente, humanos e divindades. Já a terra em que se vive, a terra em que tudo perece, é o campo de aplicação do princípio de identidade, ou melhor, é o campo da fixação das diferenças ontológicas, o campo do Ser.²⁰

Aproximando as reflexões de Clastres sobre o “Contra-Um” guarani da ideia mais geral de perspectivismo ameríndio, Tânia S. Lima (2011) escreve que, ao passo que o pensamento indo-europeu cultivou tríades hierárquicas – como aquelas que inscrevem a relação entre Deus, os humanos e os animais numa cadeia de dignidade ontológica, introduzindo uma diferença piramidal irreversível, em que a ponta contém o ponto de vista do Todo –, o pensamento ameríndio operaria mais comumente por meio de tríades abertas, que dissolvem dualismos duros – por exemplo, entre humanos e animais, humanos e divindades – e nos quais o ponto de vista não pode jamais ser propriedade de alguém. Essa ideia de o ponto de vista não poder ter um proprietário – e, assim, fazer-se errante – conecta-se vivamente com a imagem do mundo “altamente transformacional” amazônico (Rivière, 1995). No modelo judaico-cristão, a queda do Paraíso estabelece a distinção hierárquica irreversível entre Deus, os humanos e os animais. Os mitos ameríndios, de sua parte, também estabelecem uma descontinuidade entre os seres, que é contudo reversível devido à profusão de artes diplomáticas e técnicas de metamorfose, mais desenvolvidas no campo do xamanismo, propulsor de uma comutação de perspectivas.

O perspectivismo consiste, em suma, numa recusa das fronteiras ontológicas e da hierarquização do Ser. É possível, como sinalizam os Guarani, transitar entre perspectivas divinas e humanas, divinizar-se, o que para eles é um horizonte altamente desejado. Mas é também possível, como proferem os Yudjá apresentados

19 | Veja-se, sobre a ideia de “indiscernibilidade ontológica” como marca da relação entre espíritos e humanos na Amazônia, Viveiros de Castro (2006).

20 | Veja-se, para um desenvolvimento da oposição guarani entre perecível e imperecível, o recente estudo de Daniel Pierri (2018). Rebatendo a imagem algo platônica projetada nos estudos sobre os Guarani, Pierri faz alusão a um “platonismo em perpétuo desequilíbrio”, em que os supostos protótipos divinos estão sujeitos a uma constante transformação, jamais se fixando, jamais constituindo um gradiente de “dignidade ontológica”. O erro seria, portanto, tomar platonicamente o mundo das divindades como forma perfeita e acabada, e não como devir que pode ser alcançado por meio uma tecnologia xamânica. Veja-se, para uma releitura dos textos de Pierre e Hélène Clastres sobre as metafísicas guarani (e sua relação com o problema da linguagem), Sztutman (2017).

por Lima, transitar entre as perspectivas animais (dos porcos do mato, por exemplo, caça por excelência) e humanas, sabendo-se do perigo de fazer a caça resvalar em guerra, algo indesejável e que acarreta o infortúnio do caçador. Essa iminência da metamorfose, que pode gerar tanto conhecimento como infortúnios, faz com que o perspectivismo revele-se uma máquina de guerra do pensamento, um mecanismo de conjuração e antecipação que não se subordina ao princípio de identidade ou de não contradição. Contra este princípio, que fixa as formas do Ser, a ideia de devir e a de “tempo bilinear múltiplo” (Lima, 1996), que recusa um árbitro exterior à disputa de perspectivas e a distinção entre um tempo real e um tempo imaginário. O que se conjura, em suma, é o processo mesmo de totalização: cumpre não permitir que o ponto de vista seja capturado e detido por um só sujeito ou aparelho e, com isso, fazer diferir as perspectivas, “multiplicar o múltiplo”. Em poucas palavras, e voltando finalmente a Viveiros de Castro, depois deste já longo excuro, vislumbramos uma síntese esclarecedora:

o perspectivismo amazônico não é interpretável nem como uma escala de perspectivas em relação à inclusão progressiva, conforme uma cadeia de dignidade ontológica, nem muito menos como projetando algum ponto de vista do Todo. (2015: 181)

Ele é, isso sim, uma “cosmologia contra o Estado” à medida que é também reflexo de um “anarquismo ontológico” — “a ausência de princípio, de transcendência, de comando, de unidade” (2008b: 242).²¹

XAMANISMO TRANSVERSAL E RECUSA DA CAPTURA

Como multiplicador do múltiplo, o xamanismo ameríndio – arte de fazer passar de uma perspectiva à outra, arte da metamorfose – seria um correlato da guerra e, desse modo, um mecanismo crucial do contra-Estado. Nesse ponto, reside uma contribuição decisiva de Viveiros de Castro para o tema da relação entre “religião” e “política”, discutido por Pierre e Hélène Clastres em diversos textos, dentre eles, aqueles acima mencionados sobre os Guarani. Diferentemente de Marcel Gauchet, outro leitor de Pierre Clastres, que tomou a religião primitiva como lugar de transcendência e portanto passível de ser pensado como estando na origem de todo poder separado, com Viveiros de Castro, vemos esboçar-se a ideia de uma religião imanente contra o Estado. Gauchet (1977) baseia-se na interrogação de Clastres acerca do poder germinal dos profetas tupi-guarani, bem como no argumento deste autor de que a mitologia consistiria na “lei divina” das “sociedades primitivas”. Nessa última fórmula, mais malinowskiana que lévi-straussiana, o mito aparece como normativo e transcendente. Gauchet conclui daí que a religião é o lugar do poder transcendente nas “sociedades primitivas” e, por conseguinte, o lugar da Divisão (primeiramente,

21 | Viveiros de Castro faz referência aqui ao pensamento de Hakim Bey – codinome do poeta e teórico libertário Peter Lamborn Wilson e autor, entre outros, do panfleto *Temporary Autonomous Zone*. Em diálogo com o pensamento anarquista e crítico da ideia de revolução e de toda forma de organização que se quer permanente, Hakim Bey retoma o conceito de “máquina de guerra” de Deleuze e Guattari para conectá-lo com sua proposta de uma “zona de autonomia temporária”. Esta poderia, segundo ele, ser tomada como “acampamento de guerrilheiros ontologistas: ataque e fuga. Continue movendo a tribo inteira, mesmo que ela seja apenas dados na web” (1991: 6). A guerra como o anarquismo em questão seriam, antes de tudo, ontológicos, pois de nada adiantaria agir não fosse para pôr em xeque os fundamentos de toda a ação. Este “anarquismo ontológico” é discutido por David Graeber (2015), num artigo crítico a Viveiros de Castro, que o acusa de repor o universalismo por meio do pluralismo. Para Graeber, seria preciso ater-se a um realismo ontológico e enraizar valores no real.

entre humanos e divindades) em uma sociedade indivisa. Seria este o único modo, segundo Gauchet, de explicar como o Estado pode estar pressuposto ou mesmo como pode vir a emergir. A questão da origem do Estado seria a de como passar de uma “dívida de sentido”, aquela estabelecida com o mundo sobrenatural ou sobre-humano, para a “dívida econômica”, que funda a exploração entre os homens e, por conseguinte, o Estado.²² Em contraste com o argumento de Gauchet, mas sem discutir diretamente com ele, H. Clastres (1975) descreve o profetismo tupi-guarani – no passado e no presente – como uma religião propriamente imanente: suas divindades não constituem uma ordem transcendente, tampouco constituem uma teologia ou uma teogonia; a relação entre humanos e deuses passaria pelo devir e pela imanência. Estamos, mais uma vez, diante da ideia de indiscernibilidade, que se revela em consonância com a problemática do perspectivismo, como apresentada por Viveiros de Castro.

Com efeito, Viveiros de Castro estende a conceitualização de H. Clastres ao pensar essas “religiões da imanência” indígenas (a expressão é minha).²³ Se ele aproxima o xamanismo amazônico da operação do sacrifício – como esboçada por Hubert e Mauss (1898) – é, antes de tudo, para distingui-lo da operação do totemismo, como descrita por Lévi-Strauss (1962). Não obstante, o xamã amazônico se afastaria da figura clássica do sacerdote – o sacrificador, que se faz intermediário entre a divindade e a sua comunidade. O xamã amazônico realizaria, segundo Viveiros de Castro (2002, 2008a), menos um sacrifício para outrem, promovendo um ato de comunhão, que um “sacrifício de si”; experimentaria um devir, que prescinde de uma divindade transcendente ou de uma comunidade humana constituída e que passa forçosamente pelo seu próprio corpo. A oposição viveirossiana entre xamanismo como “exopraxis” – abertura para um Fora sobrenatural – e sacerdotismo como “endopraxis” – constituição de uma interioridade social – remete à reflexão de Stephen Hugh-Jones (1996) sobre a oposição, muitas vezes encontrada na Amazônia, entre xamanismo horizontal e xamanismo vertical. O primeiro seria decerto mais comum na Amazônia – xamãs horizontais sendo marcados pela sua ambigüidade moral, pelo seu poder de empreender metamorfoses, pelo seu trânsito nos campos da caça e da doença. Por conta deste papel de mediação e de instabilidade ontológica, são personagens muitas vezes marginais, tidos como perigosos, sob suspeita. Já o xamã vertical, mais próximo da figura de sacerdotes, é antes de tudo um ser-para-a-coletividade: detém conhecimentos esotéricos, é guardião da moralidade e de sua comunidade, empresta-se como intermediário entre humanos e não humanos.

O modo vertical seria, segundo Viveiros de Castro, apenas residual na Amazônia, uma vez que a exopraxis horizontal bloquearia a “constituição de unidades com metafísica acabada”, isto é, o estabelecimento de uma hierarquia de pontos de vista. Em vez de propriamente “horizontal” ou “vertical”, o autor pensa o xamanismo amazônico, de base exoprática, como “transversal”, isto é, como capaz

22 | Escreve Gauchet: “o poder existe; ele não é para todos os homens; é preciso deixar de ser homem, para passar para o seu lado; por exemplo, morrendo” (1977: 61). Nas sociedades ditas “primitivas”, para ele, o “poder” (mas não se sabe poder “de que” exatamente) não seria exercido pelos homens, pois que mantido em uma esfera sobrenatural.

23 | Viveiros de Castro dialoga com H. Clastres especialmente em *Araweté, os deuses canibais* (1986), conceitualizando de maneira magistral esse complexo tupi-guarani de “devir-outro” — devir-animal, devir-inimigo, devir-divindade — que passaria pela ética canibal e pelo xamanismo. Com seus “deuses canibais”, os Araweté ocupariam uma posição intermediária entre os Tupi antigos (adeptos do ritual antropofágico, que é também um devir-inimigo) e os Guarani (mais afeitos a uma religião ascética, marcada pela busca de um devir-divindade). Os deuses canibais são o destino de toda pessoa araweté, o festim canibal sendo deslocado para o terreno pós-morte, divindades Maï (mortos transformados) ocupando a posição de inimigos dos vivos.

de ser atravessado por diferentes vetores de “horizontalização” ou “verticalização”.²⁴ Em diferentes textos, Viveiros de Castro (2002, 2008a, 2011a, 2015) sinaliza duas derivas ou trajetórias possíveis desse xamanismo transversal. De um lado, o “resfriamento político”, devido à subsunção ou captura do xamanismo pelo poder social. Mortos humanos passariam então a ser vistos mais como humanos que como mortos – o que se distancia do quadro mais comum, na Amazônia, de separação radical entre vivos e mortos, estes mais próximos do mundo animal.²⁵ A ideia de ancestralidade viria acompanhada da cristalização de uma interioridade social e da hierarquia sociopolítica. A segunda trajetória seria a do profetismo, compreendido como “aquecimento histórico do xamanismo” que, por sua vez, poderia ser referido como “profetismo de baixa intensidade”, pois se o xamanismo é uma mediação controlada e muitas vezes individualizada, o profetismo pauta-se na promessa de um devir-coletivo, de um retorno ao tempo do mito, em que reinaria um estado de diferença intensiva e de metamorfose generalizada.

Viveiros de Castro insiste que, na Amazônia, a verticalidade raramente se realiza de modo significativo, a potência cósmica sendo dificilmente capturada pelo poder social, haja vista a efetividade dos mecanismos de conjuração e antecipação. Não haveria sacerdotes propriamente ditos, muito menos uma “classe” deles. A elaboração de um sistema sacrificial clássico, dotado de uma “engenharia teológica” e de um complexo “templo-culto-sacerdote”, como encontrado na Mesoamérica e nos Andes, não se realizaria nessas paisagens senão como esboço. O fato de não se realizar não significa, vale ressaltar, que essas forças endopráticas não atuem, sempre de maneira distinta conforme passamos de uma paisagem a outra. E geralmente quando a endopraxis parece se esboçar de maneira mais efetiva outros mecanismos de conjuração se impõem, por exemplo, por meio de acusações de feitiçaria e outros modos de produzir ações centrífugas. Se o xamanismo exoprático mais comum está baseado numa espécie de “ambiguidade moral” dos xamãs, em que curar é também matar, nas derivas endopráticas, em que xamãs parecem assumir um lugar de mestres de rituais, tornando-se mais responsáveis pela reprodução de sua comunidade, irrompe com maior ênfase a figura do feiticeiro inconfessado, capaz de produzir fissuras no interior da comunidade. Veja-se a esse respeito o recente estudo de Marina Vanzolini (2015) sobre a feitiçaria no alto Xingu, ao mesmo tempo avesso do parentesco e da chefia (instituição bastante forte nessa região), e também distinto do xamanismo, que possui aí lugar eminentemente público e que atua como uma espécie de coadjuvante do poder dos chefes, mediando a relação entre humanos e espíritos, sem a qual o mundo pereceria. Viveiros de Castro (2011a, 2015) retoma justamente o material alto-xinguano (em especial, a etnografia sobre os Aweti, de Vanzolini) e jê para se referir a mecanismos de “horizontalização anti-verticalizante”, isto é, mecanismos de pulverização que cancelam assimetrias. Isso não ocorreria apenas no campo do xamanismo, mas também das chefias, que sofrem não raro um fenômeno de “multiplicação”. Poderíamos concluir

24 | A ideia de um “xamanismo transversal” é recuperada em *Metafísicas canibais* (2015), no qual a ideia lévi-straussiana de transformação é aproximada da ideia deleuzo-guattariana de devir.

25 | Neste ponto também Viveiros de Castro (2011a) dialoga com Clastres (1980), que apresenta um contraste entre Andes (sociedades com Estado, baseadas no complexo templo-culto-sacerdote) e Amazônia (sociedades contra o Estado, em que predominam agenciamentos xamânicos). Segundo Clastres, somente as primeiras contariam com cultos de ancestrais, reforçando a continuidade entre vivos e mortos.

que, na Amazônia, não se trata da ausência ou da fraqueza de uma instituição como a chefia, mas sim de uma proliferação de chefes, uma pulverização de figuras de autoridade e liderança que, justamente, inviabilizaria a centralização política.

Podemos concluir que as análises de Viveiros de Castro não conduzem a antinomias como xamanismo vertical *versus* xamanismo horizontal (Hugh-Jones) ou Andes *versus* Amazônia (Clastres). Com Deleuze e Guattari, trata-se de cartografar vetores, encontrar forças transversais. Note-se que essa *démarche* anti-tipologizante tem permitido a uma nova geração de historiadores e antropólogos andinistas e, sobretudo, mesoamericanistas rever interpretações mais correntes sobre a manutenção do poder nessas sociedades tidas como com (ou a favor) do Estado. Se a Mesoamérica e os Andes figuram como exemplos americanos nos quais a potência cósmica é subsumida pelo poder social, poderíamos sinalizar que essa subsunção jamais é absoluta, sobretudo se considerarmos que essas regiões foram por muito tempo analisadas pelo viés dos estudos circum-mediterrâneos, dos quais saltaram os modelos mais usuais do sacrifício e do Estado.²⁶ É assim, por exemplo, que o historiador Federico Navarrete (2016) busca analisar a cosmopolítica asteca/mexica, no período anterior à Conquista espanhola (séculos XIV e XV): não por meio do modelo teogônico-religioso – no qual se professa uma verticalidade absoluta que separa divindades e humanos –, mas sim por meio do modelo do “xamanismo transversal”, no qual a ideia de metamorfose é crucial. Grosso modo, em vez de se apoiar em um modelo circum-mediterrâneo, melhor seria promover uma comparação mais efetiva com o modelo amazônico, o que permitiria apreender um cosmos mais dinâmico e transversal. O grande desafio para uma cosmopolítica asteca/mexica às vésperas da Conquista seria, escreve Navarrete, como fixar formas mutáveis numa ordem fixa e vertical, como construir uma ordem social hierárquica, o poder centralizado num mundo marcado por transformações e pelo pluralismo ontológico. A cosmopolítica asteca/mexica apareceria, nessa *démarche*, como uma

permanente e nunca acabada construção de uma hierarquia fixa, ontológica e cósmica, e também social, econômica e política, num cosmos e numa arena social definidos sempre por dinâmicas horizontais de transformação e alteridade constitutiva entre os diferentes tipos de seres e grupos humanos. (2016: 16).

Tudo se passa como se os governantes de México-Tenochtitlan, centro cósmico e sacrificial supremo, se apropriassem de técnicas xamânicas transversais, como o chamado nahualismo (arte da metamorfose, trânsito constante entre as posições de deuses, humanos e animais), mas desta vez para gerar relações verticais, operando por métodos de captura. O sobrenatural não seria aqui, como queria Gauchet, o lugar por definição da transcendência; diferentemente, trata-se de passar da imanência para a transcendência, de capturar a potência da metamorfose, algo que as sociedades da Amazônia parecem recusar com tanto entusiasmo.²⁷

26 | Lembremos que o solo etnográfico/históricográfico de H. Hubert e M. Mauss (1898), ao escreverem sobre a sacrifício, é o da Grécia Antiga, dos povos semitas e o da Índia védica.

27 | Um dos temas que salta nessas novas comparações entre Mesoamérica e Amazônia é o do sacrifício humano/canibalismo. O que difere, quando passamos, por exemplo, do mundo tupi-guarani para o mundo asteca/mexica são menos os procedimentos, essa orientação para o Fora – a busca no cativo de uma fonte de vida ou agência e mesmo a possibilidade da comutação de perspectivas – do que a maneira pela qual a potência predatória em questão é apropriada. No caso asteca/mexica, essa potência é capturada por uma estrutura fortemente vertical que, no entanto, precisa ser reafirmada a cada momento. Para uma discussão sobre esse tema e sobre as possibilidades de comparação, inspiradas nas propostas de Viveiros de Castro, ver Alejandro Fujigaki Lares (2015), Guilhem Olivier (2010) e Federico Navarrete Linares (2011).

TECNOLOGIAS DE ANTECIPAÇÃO

Voltemos agora ao problema do profetismo como “aquecimento histórico”. Como já salientado, Viveiros de Castro (2011a) foge da interpretação de Gauchet, que toma a religião dita primitiva como principio de transcendência, a partir da leitura que faz de Clastres, sobretudo quando este associa a mitologia a uma lei divina e identifica nos profetas (caraíbas) dos antigos Tupi da costa o germe de um discurso de comando.²⁸ Em vez de tomar o exterior sobrenatural como Estado potencial, como queria Gauchet, é preciso considerar os diferentes modos de pensar esse Fora. A ideia de um “perspectivismo contra o Estado”, como vimos, pressupõe um efeito de pulverização disso que poderíamos chamar de potência cósmica ou domínio sobrenatural.²⁹ Se o xamanismo poderia ser dito uma religião, isso se dá pela sua imanência, pois ele está ancorado não a um panteão de divindades transcendentais, mas sim a um agenciamento de devires. Se podemos nos dizer aqui diante de uma teologia política, isso só ocorreria à medida que esta se dissolve numa espécie de miriateísmo, para tomar emprestado um termo luminoso de Gabriel Tarde ([1893] 2007).

A ideia viveirossiana do profetismo como “aquecimento histórico” poderia conectar-se com a imagem deleuzo-guattariana de antecipação ou prefiguração. Se há mecanismos que conjuram o Estado, vale insistir, é porque o Estado, a relação de poder coercitivo, pode agir enquanto um virtual-real, podendo, por isso mesmo, ser antecipado. Os profetismos ameríndios poderiam ser descritos como tecnologias de antecipação, seja da destruição do mundo – veja-se a recorrência das imagens mitológicas do mundo podre e do mundo queimado, sempre associadas a uma cataclismologia – seja da instauração ou restauração de uma ordem social de tipo mais vertical – note-se, por exemplo, as análises de insurgências históricas que reivindicavam a expulsão de agentes coloniais e a instauração de aglomerações multiétnicas.³⁰ Todas essas prefigurações por assim dizer vertiginosas, que evocam a destruição e a irrupção do poder social, não deixam de produzir ações, movimentos, desterritorializações, o que garante o dinamismo e a dialética – sem síntese – dos coletivos indígenas, impedindo a sua cristalização definitiva.³¹

A ideia de antecipação ou prefiguração poderia ser reconhecida na natureza mesma da mitologia indígena, como sugeriram outros autores. Como mostrou Joanna Overing (1986), a mitologia dos Piaroa da Amazônia venezuelana descreve um mundo altamente violento, povoado por chefes-xamãs predatórios que se distanciam da imagem harmônica da vida cotidiana, em que os chefes-xamãs são comedidos e produzem o comedimento coletivo. A mitologia prefiguraria, desse modo, o que poderia ser um mundo em que a coerção é a regra, um mundo que deve ser combatido por meio de uma convivência pacífica e de um ethos igualitário. Ora, esse dualismo mito e vida, canibalismo e pacifismo, sustentado pela autora, trata a mitologia como mero espelho negativo, deixando de considerar suas virtualidades.

28 | Em *O profeta e o principal* (2012) busquei, justamente, distanciar-me da imagem vertiginosa da “origem do Estado” que fecha o último ensaio de *A sociedade contra o Estado*. Clastres ([1974] 2003) vê nos profetas (*karai*), às vésperas da Conquista europeia, um germe de poder coercitivo, uma vez que, ao contrário dos chefes “tradicionais”, detinham uma palavra potente e conseguiam aglomerar uma grande monta de seguidores unidos por laços que extrapolavam relações de parentesco. Uma releitura das fontes, mais informada pela etnografia de povos tupi-guarani atuais, indica que não se trata propriamente de irrupção do Estado às vésperas da Conquista – da conversão do profeta movente em déspota ao redor de quem se cristaliza todo um coletivo –, mas sim de um vai e vem de movimentos de desterritorialização e reterritorialização, movimentos reversíveis que não obedecem a qualquer evolução linear, mas sim a um *zig zag* criador, para voltar à imagem oferecida por Deleuze e Guattari (1980). Nessa reterritorialização, a figura exoprática do profeta poderia converter-se em uma figura de caráter mais sacerdotal, mas sempre sob uma dinâmica de oscilações, que impede a cristalização seja de uma figura de autoridade, seja de um coletivo com contornos rígidos.

29 | Sobrenatureza é um conceito importante e complexo na obra de Viveiros de Castro. Em *Araweté, os deuses canibais* (1986), ele aparece para desestabilizar a oposição natureza e cultura e para passar do método totêmico do estruturalismo para a ideia deleuzo-guattariana de devir. No artigo seminal sobre o perspectivismo ameríndio (1996), sobrenatureza passa a designar a segunda pessoa cosmológica, o “Tu”, a forma do Outro como Sujeito. Em um terceiro momento, ao qual voltaremos adiante, Viveiros de Castro “politiza” o conceito: este “Tu cosmológico” seria onde reside a possibilidade mesma da sujeição, isto é, a aniquilação da subjetividade, a captura do Si pelo Outro. Para uma discussão sobre o conceito viveirossiano de sobrenatureza, ver especialmente Valentim (2018).

Beatriz Perrone-Moisés (2011), em um artigo escrito em homenagem a Clastres e em constante diálogo com as *Mitológicas* de Lévi-Strauss, toma a mitologia indígena como filosofia política, como dotada de uma potência imaginativa, e de modo algum como espelho negativo. O mito poderia descrever tanto chefes poderosos que aglutinam poder predatório guerreiro e xamânico – tal o caso da mitologia iroquesa e wayana analisada pela autora –, quanto chefes que abrem mão de seu poder (e beleza) em favor da distribuição da potência criadora por entre os diferentes povos-espécies. Estamos longe aqui da ideia do Mito como lei divina.

Viveiros de Castro (2015), também em diálogo com as *Mitológicas* de Lévi-Strauss, define a mitologia indígena como contendo as “condições intensivas de existência do sistema”, como conjunto de virtualidades capaz de se atualizar, surtindo efeitos sobre o tempo atual.³² O tempo virtual do mito reuniria em si mesmo passado e porvir, distinguindo-se, assim, do tempo atual, a pura presentidade. Penso que essa reflexão sobre a mitologia poderia ser conectada ao problema do profetismo como aquecimento histórico, uma vez que vislumbramos nele a possibilidade de um retorno ao tempo do mito — tempo da indiscernibilidade entre os diferentes habitantes do cosmos —, o que revela um projeto de transformação do presente, um projeto de futuro. O ponto é que os acontecimentos prefigurados pelo profetismo no mais das vezes apenas “quase-acontecem”.

O conceito de “quase-acontecimento”, proposto por Viveiros de Castro, parece-me central para pensar esses regimes de signos perspectivistas e também essas dinâmicas de antecipação e conjuração. Se o xamanismo consiste no mais das vezes em um trânsito bem-sucedido de perspectivas, a maestria sobre a experiência da metamorfose, o encontro fortuito de uma pessoa comum com um espírito na mata pode acarretar a sua captura, a perda de sua condição de sujeito, isto é, a sua metamorfose irreversível e no mais das vezes indesejada. Em “O medo dos outros”, Viveiros de Castro (2011b) designa o encontro com um espírito na mata como um ato de interpelação, como a possibilidade de perder a subjetividade para outrem. O espírito seria como a polícia dos “modernos”; e o “mau encontro” em questão seria como uma captura por um Estado virtual. “A experiência do Estado, escreve ele, pode estar [...] nesses encontros fatídicos com o sobrenatural.” (2008b: 237). E, desse modo, o conceito de sobrenatureza passa a revelar um elemento político.

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. Quase-acontecer é um modo específico de acontecer: nem qualidade nem quantidade, mas *quasidade*. Não se trata de uma categoria psicológica, mas ontológica: a intensidade ou virtualidade puras. (Viveiros de Castro, 2008: 238)³³

Esses “maus encontros” na mata ou mesmo em sonhos ou em experiências com substâncias psicoativas são, no mais das vezes, “quase acontecimentos”, sustos, vertigens

30 | Michael Brown (1991), partindo do ponto de vista arawak sobre a insurgência de Juan Santos Atahualpa (piemonte andino, século XVIII), oferece um estudo comparativo, no qual sinaliza a recorrência, em outros profetismos das terras baixas sul-americanas, da projeção de politeias regionais pan-indígenas, caracterizadas por esquemas hierárquicos antes inoperantes e pelo empoderamento de líderes estrangeiros ou xamãs de prestígio. Mais que a irrupção de um modelo propriamente hierárquico e vertical, esses movimentos de “renovação utópica”, como os denomina o autor, evidenciariam uma tensão fundante – e sempre operante em tais sociedades – entre este modelo e um outro, mais propriamente igualitário.

31 | Veja-se, sobre esse dinamismo ou oscilação dos coletivos ameríndios entre formas políticas mais ou menos centralizadas e hierarquizadas, Perrone-Moisés (2006, 2015) e Perrone-Moisés & Sztutman (2009, 2010).

32 | O mito seria o “campo do dado”, campo de pura relacionalidade, em que as formas não estão ainda fixadas, extensivadas. Seria o plano “virtual e imanente” a partir do qual a socialidade poderia emergir. Segundo Viveiros de Castro, no caso ameríndio, mais especificamente, o “dado” reflete o problema da afinidade potencial/virtual, bem como a relação “intensiva” entre humanos e animais.

33 | Viveiros de Castro (2008b, 2011) desenvolve a ideia de “quase-acontecimento” em interlocução com a etnografia de David Rodgers sobre os Ikpeng. Rodgers traduz o termo *ikpeng iwompin* por “quase encontro” com seres *wonkin*, “seres perigosos, porém elusivos”. Ele traduz o sufixo *-pin* por um evento que “quase-aconteceu”, como algo que mantém-se como virtualidade ou que já teria “deixado de ser”. Isto é, algo não atualizado, mas atualizável, mantendo assim o vocabulário deleuzo-guattariano. Segundo Rodgers, o conceito de *iwompin* é central na cosmologia deste povo caribe: são tanto as experiências vivenciadas na floresta que podem resultar em “perda de alma” como os sonhos, “antecipações de eventos futuros, o futuro irrompendo no presente” (2013:94).

– e não uma conversão ontológica irreversível. A “quasidade” seria, podemos concluir, a recusa do Absoluto, que é a marca da forma-Estado, seria a possibilidade de conjurar o que se antecipou, de evitar o perigo maior da captura, que é a aniquilação da subjetividade. Como prefiro conceitualizar, haveria no contra-Estado clastriano um “quase-Estado”: uma vertigem que não se realiza e que não se deixa capturar por um aparelho transcendente, que pulveriza no cosmos a potência da sobrenatureza, na qual reside toda possibilidade de sujeição. O que aconteceria no mau encontro na floresta seria uma versão reduzida, cotidiana do que pode acontecer no profetismo. Se o caçador ou caminhante solitário pode antecipar, muitas vezes com apoio xamânico, o ponto de vista do animal ou do espírito para evitar sua própria captura indesejável, os chamados movimentos proféticos prefiguram, numa escala mais ampla, a destruição do mundo ou a irrupção do poder coercitivo para escaparem deles, projetando, assim, um futuro. Em ambos os casos, estamos lidando, em diferentes escalas, com tecnologias de antecipação que reconhecem e inibem um perigo maior, constituindo peças fundamentais dessa “cosmologia contra o Estado”, ou melhor, dessa cosmopolítica avessa às formas de totalização e de hierarquização das perspectivas.

COSMOPOLÍTICA DO ANTROPOCENO

Não é sem razão que Bruce Albert qualifica *A queda do céu* (2015), livro escrito em co-autoria com Davi Kopenawa, como um “manifesto cosmopolítico”. Poderíamos, com efeito, ler este livro como o discurso ao modo yanomami de um líder político e xamã, que é Kopenawa; discurso que inclui os espíritos *xapiri* (“ancestrais animais”) e que, justamente porque escrito em papel, endereça-se aos brancos, leitores potenciais. Este discurso político é sobretudo profético, nos termos aqui explicitados – é, portanto, cosmopolítico: lê a história yanomami de contato com os brancos a partir de uma mitologia metálica, mitologia que não constitui “lei divina”, mas que enuncia as “condições intensivas do sistema”, traçando possibilidades de antecipação e de projeção de um futuro. A origem do metal, contam os Yanomami, seria atribuída a Omama, demiurgo, mas seu aspecto altamente patogênico seria atribuído a Yoasi, inventor da morte e pai dos brancos. A fumaça do metal, o ouro canibal seriam os responsáveis pelo colapso do mundo, pela morte dos *xapiri*, pelo desabamento do firmamento. A prefiguração da queda do céu e esse estado de indiscernibilidade entre os humanos e os *xapiri* é o que permite a Kopenawa tecer sua “crítica xamânica da economia política das mercadorias” (Albert, [1993] 2000) e buscar uma aliança com os ambientalistas, construindo, assim, uma máquina de guerra capaz de enfrentar o contexto imposto do Estado e da sociedade brasileira. Essa “crítica xamânica” empreendida por Kopenawa é justamente o que Viveiros de Castro vê como uma “contra-antropologia do Antropoceno” (2015: 25), um chamado de resistência – o “recado da mata”, num tom roseano – contra a iminente destruição do planeta.

Tendo em vista essa definição de *A queda do céu* como um “manifesto cosmopolítico”, gostaria de tecer algumas considerações sobre este conceito (ou proposição) de cosmopolítica, que vem ganhando espaço no interstício estabelecido entre a etnologia indígena e os estudos de ciência e tecnologia, e que sinaliza outro modo de pensar o que chamamos modernamente de política. Como sugere Viveiros de Castro (2002), a “política cósmica” do perspectivismo multinaturalista ameríndio contrasta com as “políticas públicas” da modernidade multiculturalista. Se estas não devem deixar de lado o pluralismo de representações e culturas, aquelas devem pautar-se na constatação de um pluralismo ontológico, isto é, em como constituir um mundo em comum (por provisório que seja) diante do que William James ([1909] 2006) chamou de “pluriverso”.

Para além da realidade ameríndia, para a qual o que chamamos de política sempre foi uma cosmopolítica, já que nunca operou com uma ideia de Natureza como domínio metafísico acabado, o que permitiria falar em “um só mundo” (objetivo e imutável),³⁴ poderíamos afirmar que a cosmopolítica emerge atualmente como a política da época que certos cientistas têm preferido chamar, não sem controvérsia, Antropoceno, época geológica que sucederia o Holoceno, e que teria na atividade humana — e, por conseguinte, na economia industrial baseada em matérias primas e energia fóssil, e no crescimento exponencial do padrão de consumo — a força física dominante no planeta. Como resumem Deborah Danowski e Viveiros de Castro (2014), em *Há mundo por vir?*, o Antropoceno é quando a geologia entra em consonância com a moral, quando a distinção entre homem e mundo deixa de fazer sentido, e isso tem consequências decisivas para os campos de saber que convencionalmente chamamos filosofia e antropologia e, ainda mais, para o campo da ação política.³⁵

A POLÍTICA NO PLURIVERSO

A noção de cosmopolítica foi introduzida por Stengers (1997), em um livro de fôlego dedicado ao que ela qualificou como “ecologia das práticas científicas”, e fartamente discutida por Latour desde o final da década de 1990, em seus escritos sobre a crise da modernidade. Grosso modo, ambos convergem no contraste entre essa ideia de cosmopolítica e o “cosmopolitismo” de matriz kantiana, segundo o qual é preciso dar-se conta de que há apenas um mundo e uma racionalidade que, enfim alcançada por cidadãos emancipados, poderá dar lugar a uma “paz perpétua” entre as nações.³⁶ Stengers e Latour transformam, de sua parte, a questão kantiana diante do problema posto pela crise da modernidade disparada pelas controvérsias técnico-científicas, bem como pelas questões ecológicas. Como viver agora num mundo comum sob a evidência da multiplicidade de mundos possíveis, evidência que pode ser conectada ao multinaturalismo ameríndio? Em vez de um mundo, uma ontologia, para várias maneiras de conhecê-lo, de representá-lo; uma cosmopolítica pulsante em um pluriverso aberto.

34 | David Rodgers (2013) destaca o fato de não haver entre os Ikpeng (e isso poderia ser dito de outros povos indígenas) um termo próprio nem para corpo, nem para mundo. Isso porque o que chamamos de “um” corpo e “um” mundo é, para eles, multiplicidade. Em vez de continentes auto-contidos, mundos-corpos sem fronteiras, espaços nômades compostos de populações múltiplas.

35 | Antropoceno, definição proposta pelo químico Paul Crutzen e pelo biólogo Eugene Stoermer para a época geológica em que vivemos, é um termo controverso, haja vista os inúmeros questionamentos que lhe foram dirigidos. Como escrevem Danowski e Viveiros de Castro, no *position paper* do Colóquio “Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da terra”, incorre-se no “perigo de fazer passar de contrabando, por baixo de seu significado meramente denotativo de uma época geológica (cuja realidade ameaçadora nenhum dos autores põe em questão), uma metafísica antropocêntrica (Haraway) ou mesmo biocêntrica (Povinelli) que daria ao *homo sapiens* um poder ‘destinal’ sobre a história do planeta — pouco importa se se trata de um poder destrutivo —, fazendo abstração das participações que envolvem nossa espécie em inúmeras outras, mas que também se desenvolvem alhures, em redes, locais, escalas e dimensões muito distantes da nossa jurisdição epistemológica e de nossa imaginação tecnológica” (2014b: 4).

36 | Como lembram Lolive & Soubeyran (2007), Kant, em seus escritos políticos, como *A ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784) e *A paz perpétua* (1795), mobiliza a ideia estoíca de “cosmópolis”: alargamento da comunidade de pertencimento, que é a polis grega, bem como reconhecimento tanto de uma lei natural que rege o cosmos como de uma Razão inerente a toda humanidade.

Para Latour (2000, 2004), em vez da “paz perpétua” entre as nações, ancorada na ideia de uma só racionalidade e de um só mundo, trata-se de assumir a “guerra de mundos” (e não de civilizações ou representações culturais) e, a partir dela, a árdua tarefa de compor um mundo comum, conferindo dignidade ontológica aos agentes “outros que humanos”, então desqualificados ontologicamente. Para Stengers (1997, 2005), a cosmopolítica seria menos uma constatação (ou mesmo um conceito) que uma proposição: é preciso fazer o “cosmos insistir sobre a política”, isto é, impedir processos de totalização e a unificação. O cosmos é tomado aqui como sinônimo de multiplicidade, de “caosmos” (no sentido de Guattari, 1992) e, por conseguinte, de resistência. Para Stengers (2007, 2012), é preciso que nos reapropriemos de modos de recusar formas hegemônicas de poder, fazendo valer a ideia deleuzo-guattariana de que as virtualidades contra-Estado podem ser ativadas em contextos como o da modernidade capitalista. Para ela, isso passaria também pela cosmologia, pela construção do mundo que não mais segregaria a magia em proveito da ciência.

O problema do aquecimento global, das mudanças climáticas, o reconhecimento, enfim, de que estamos no Antropoceno, exigem, tanto para Latour como para Stengers, uma nova política e uma reinvenção metafísica, isto é, uma cosmopolítica. O primeiro passo para tanto é aproximar-se do que se tem chamado de “ecologia política”, a politização da natureza, o que implica conferir dignidade ontológica àqueles que tomamos como não humanos, e também a ecologização da política, isto é, a sua avaliação a partir de um determinado lugar, a partir de determinados pressupostos. E mais: essa cosmopolítica do Antropoceno teria de incluir em sua pauta o trato com uma entidade pagã, Gaia, a Terra revelada a todos como agente vivo e intencional, que revida a ação predatória do capitalismo e seus agentes demasiadamente humanos por meio de uma sequência de catástrofes. Veja-se, dentre tantas outras, aquelas ocorridas em Nova Orleans, nos Estados Unidos, e em Fukushima, no Japão. Mais que reflexo da crise da modernidade, trata-se, nas palavras de Stengers (2009), da intrusão ameaçadora desta entidade imprevisível, com a qual é preciso estabelecer alianças.³⁷

A cosmopolítica do Antropoceno pode conectar-se, por tudo isso, com a cosmopolítica xamânico-profética de Davi Kopenawa. Não por acaso, Viveiros de Castro encontra em *A queda do céu* uma “contra-antropologia arguta e sarcástica dos brancos, o ‘povo da mercadoria’ e de sua relação doentia com a terra” (2015: 27). Com Deborah Danowski, ele atenta para uma continuidade cosmopolítica entre nós e outros jamais vista – “continuidade por vir do presente moderno com o passado não moderno; continuidade mitológica, ou, noutras palavras, cosmopolítica” (2014a: 30). Em *Há mundo por vir?*, em forte interlocução com Latour e Stengers, os autores enveredam por diferentes modos de especulação sobre a relação entre homem e mundo, justapondo e comparando textos filosóficos, mitológicos, literários, ficção científica, cinema etc. Eles propõem, entre outras coisas, uma conexão instigante entre a especulação metafísica e as matrizes

37 | A ideia-força da Terra como uma entidade viva, como um ser vivo auto-regulador, foi proposta por James Lovelock e desenvolvida por Lynn Margulis nos anos 1970. Como sugerem Danowski e Viveiros de Castro (2014b), a teoria destes cientistas, acusada na época de antropomorfismo e mesmo de animismo, torna-se atual diante do reconhecimento do Antropoceno.

mitológicas (por exemplo, as ameríndias), donde a ficção científica apareceria como “mitofísica da nossa época”.

Segundo os autores, a mitologia indígena seguiria na contracorrente de boa parte dos esforços especulativos ao pensar um “nós antes do mundo”, isto é, um pré-cosmos que tem na humanidade e na personitude o fundo ou “solo primordial do mundo”. Daí uma epígrafe que traz o episódio revelador de um mito aikewara (tupi-guarani): “Quando o céu ainda estava muito perto da terra, não havia nada no mundo, exceto gente e jabotis” (2014a: 85). O que tenderíamos a ver como um “vazio absoluto já estaria ali povoado”.³⁸ A mitologia ameríndia e o pensamento que dela transborda indicam que não haveria excepcionalismo humano, mas sim humanidade antes do mundo, humanidade imanente que engendra o mundo, fundo antropomórfico e uma legião gentes-bicho em constante metamorfose, tudo em pleno desdobramento. A imagem do mundo que vai se desdobrando a partir de uma figura antropomórfica é, aliás, central nos cantos xamânicos – “belas palavras” (*nhe'e porã*) – dos Guarani Mbya, como coletados por León Cadogan e analisados por Clastres ([1974] 1990). Tudo o que há é o desdobramento de um deus primeiro, que vem já acompanhado de outros seres. Tudo permanece intensamente povoado. O que seria um mero ambiente para nós – a floresta, por exemplo – seria, para povos ameríndios, uma arena internacional, interespecífica ou interontológica, uma verdadeira “cosmopoliteia”, que tem o antropomorfismo ou o “antropo-polimorfismo” como base.³⁹ O ponto é que nessa cosmopoliteia, em que tudo é, ou melhor, pode ser humano, as perspectivas se distanciam e lutam pela posição humana, que não deve pertencer a ninguém por direito.

Na reflexão de Danowski e Viveiros de Castro, o perspectivismo multinaturalista ameríndio, essa “cosmologia contra o Estado”, deixa de ser apenas um exercício de ontografia (para utilizar um termo acertado de Holbraad, 2013), para ser pensado também como horizonte, alternativa para nós mesmos. Isso sugere uma analogia com o que escreve Stengers sobre as possibilidades de “reativação” (*reclaiming*, em inglês)⁴⁰ de outros modos de fazer mundo e, sobretudo, de resistir aos poderes hegemônicos. Para ela, mesmo o animismo — descrito por P. Descola (2005) como um regime ontológico em tudo diverso do naturalismo que fornece a base para a modernidade — poderia ser reativado entre “nós”, e este ato estaria especialmente comprometido com a ideia de eficácia, e não com a de crença (Stengers, 2017). A “reativação” stengersiana não deve, pois, ser tomada por uma volta ao passado, como um ato de resgate, mas, mais uma vez em termos deleuzo-guattarianos, como atualização de um virtual, exploração de virtualidades, o que tornaria por vezes obsoleto o prefixo “re”.

Com Philippe Pignarre (2007), Stengers escreve que temos de nos proteger do capitalismo, este sistema propriamente feiticeiro e fetichista (já dizia Marx), invocando as bruxas do passado europeu para a criação de uma feitiçaria neopagã. Seria preciso reaver técnicas de desenfeitiçamento, encontrar antídotos para escapar

38 | Danowski e Viveiros de Castro (2004) debatem o “realismo especulativo” do filósofo Quentin Meillassoux, que busca determinar o Ser como pura exterioridade indiferente, tomando-o como variante da imagem do “mundo sem nós”, mundo independente da experiência do observador e de todo correlacionismo. Ora, esta imagem do “mundo sem nós” contrastaria fortemente com aquela de “nós antes do mundo”, pulsante na mitologia ameríndia.

39 | A formulação de um “antropo-polimorfismo” (Viveiros de Castro, 2018) viria como resposta à crítica que certos autores, muitas vezes baseados na etnografia de povos amazônicos, dirigiram ao conceito de antropomorfismo, que faz coincidir a forma humana (ou pelo menos a humanidade como condição) à toda forma de subjetividade.

40 | A tradução é de Jamille Pinheiro Dias. Ver Stengers (2018).

das armadilhas e dos efeitos do capitalismo, das suas alternativas infernais. Em *O tempo das catástrofes* (2009), Stengers invoca a figura de Gaia, essa deusa pagã, mãe monstruosa, capaz de pôr em risco todos os seus “filhos”. Seria possível concluir que Gaia ativada ou reativada é mais uma figura do mecanismo de antecipação-prefiguração, acima destacado com relação a povos ameríndios. Ainda que não use o termo, Stengers como que recria o que vimos chamando de profetismo, esse aquecimento histórico de uma “religião imanente”, essa tecnologia de antecipação ancorada em quase-acontecimentos. A intrusão de Gaia, essa ameaça aterrorizante de um colapso do planeta como um todo, converte-se num profetismo para os nossos tempos, algo que nos coloca diante de novas formas de ação, sem nos obrigar a estabelecer um mundo comum único, ensinando-nos, isso sim, a desacelerar os processos políticos pela recusa de qualquer posição transcendente e totalizante.

Latour (2013, 2015) também envereda por esse caminho de ativações ou reativações não modernas, tendo em Gaia uma figura chave para pensar uma nova “teologia política”, no entanto secular e avessa à ideia de um árbitro exterior como seria o caso da figura da Natureza exterior ou de um Deus supremo. Gaia seria, para Latour, uma entidade pagã e profana, a única a quem recorrer num contexto cosmopolítico em que se delineia uma ameaça agora sim comum a todos os povos do planeta. Apenas essa nova “teologia política”, ancorada numa certa imagem do Apocalipse, seria capaz, segundo Latour, de fazer um mundo comum, porém provisório, escapando da “religião natural” dos modernos – na qual a Natureza substitui Deus. Latour busca na combinação entre ecologia e escatologia as bases para pensar uma nova política. “Assim como Hobbes precisou do estado de natureza para chegar ao contrato social, escreve ele, precisamos aceitar um novo estado de guerra para avistar um estado de paz” (2013: 114). Por isso, ainda dialogando com uma tradição escatológica, seria preciso perder de uma vez por todas a “esperança”, que nada mais seria do que o advento de uma terceira parte, capaz de impor um árbitro final. Perder a esperança para refundar a política, relação sem árbitro; e essa política seria uma cosmopolítica ou mesmo Gaia-política. Tal recusa de um árbitro, de um terceiro, é, aliás, um eco do “contra-Hobbes” que uniria o pensamento de Latour ao de Clastres. Mas para refundar a política seria antes preciso refundar a humanidade – fazer dos humanos “terranos” (*Earthbound*), aqueles que não mais se pensam como excepcionais, como apartados dos demais agentes que habitam a terra.

O DEVIR-ÍNDIO DA POLÍTICA

Danowski e Viveiros de Castro colocam, no fim de seu livro, uma questão que me parece fundamental, pois esbarra no sentido mesmo dessa ativação ou reativação. Quem são, afinal, os “terranos” de que fala Latour? Latour parece acreditar que se trata de um povo “por vir”, “ex-modernos”, e não dos ditos “pré-modernos” ou “primitivos”.

Como em *Jamais fomos modernos* (1991), tudo se passa como se fosse necessário ter sido moderno para então deixar de sê-lo, algo que não deixa de evocar a teleologia marxista, segundo a qual, para alcançar o comunismo é preciso ter vivido o capitalismo. A distinção latouriana entre “pré-moderno” e “terrano” parece reenviar para a distinção deleuzo-guattariana, já suscitada, entre “primitivos” e “nômades”, os primeiros antecipando-conjurando um Estado virtual-real, os últimos traçando uma máquina de guerra contra os Estados e Impérios atuais ao seu redor, permanecendo em suas franjas e roubando deles os instrumentos de metal com o qual forjariam as suas armas. Diferentemente dos “primitivos”, “nômades” constituir-se-iam-se opondo-se à unidade despótica e à sua máquina administrativa, e nessa oposição incessante eles traçariam sua máquina de guerra, sob constante risco de serem capturados. Se o “primitivo” é ainda uma entidade eminentemente territorializada, o “nômade” é a figura mesma da desterritorialização como resistência, diferente portanto daquela desterritorialização operada pela axiomática capitalista.⁴¹

Não me parece que a passagem de um ao outro seja improvável, tanto porque não estamos diante de tipos, mas de vetores ou mesmo de “personagens conceituais” (Deleuze e Guattari, 1991) capazes de encarnar ideias-força. O “primitivo” se tornaria “nômade” em situações de risco e expropriação, tendo de transformar seus mecanismos de conjuração e antecipação em uma máquina de guerra potente, capaz operar uma desterritorialização significativa. O ponto é que essa transformação nunca deixou de ocorrer, é isso ao menos o que nos ensinam as oscilações das formas ameríndias ao longo do tempo, bem como as suas próprias tecnologias de antecipação. Os povos indígenas, que têm cada vez mais seus direitos e vidas ameaçados por interesses ligados à expansão predatória do capitalismo, interesses aliás abraçados pelos Estados-nação e pelo mercado, não raro veem-se transformados nos nômades deleuzo-guattarianos, tomando do Estado e do mercado os instrumentos – o direito, a escola, a escrita e os documentos, a soberania sobre a terra, a medicina, os projetos econômicos etc. – com os quais constituem suas armas. O livro de Kopenawa e Albert, poder-se-ia argumentar, é ele mesmo feito arma – uma maneira de “falar com os brancos” valendo-se de instrumentos extraídos do mundo deles: a escrita, o papel e, sobretudo, o discurso dos direitos e da ecologia. Estes são como os instrumentos de metal, altamente remodeláveis, com os quais os nômades fazem suas máquinas de guerra.

Danowski e Viveiros de Castro veem, não por acaso, os povos indígenas – “extra-modernos” (jamais “pré-modernos”) – como terranos por excelência ou ao menos em uma deriva terrana em curso, afinal, para estes, homem e mundo, panpsiquismo e materialismo, relacionam-se como numa fita de Möbius. No mundo supostamente cosmopolita em que vivemos seriam eles a “minoría” por definição, isto é, aqueles que se mostram capazes de resistir, de traçar uma máquina de guerra contra o aparelho de captura que os ronda; máquina de guerra que é também uma “máquina

41 | Veja-se, em um debate com a ideia de “sociedade contra o Estado” de Clastres, a reflexão de Florencia Ferrari (2011) sobre o regime de nomadismo, no sentido deleuzo-guattariano, dos ciganos calon nas cidades brasileiras.

terrana”. Em um comentário a *Enquete sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes* (2012), Viveiros de Castro lamenta a ausência dos modos de existência extra-modernos no livro de Latour que, de sua parte, concentra-se da multiplicidade de modos de existência dos próprios modernos, acenando para a possibilidade dada a eles de renegociar as bases de um mundo em comum. Segundo Viveiros de Castro, indo além de Latour, seria preciso abraçar a “tarefa cosmopolítica de fazer o pluralismo ontológico dos modernos reformadores entrar em diálogo ou acordo com outros mundos, dos outros coletivos” (s/d2: 13). Nesse sentido, seria plausível concluir que a “saída passa pelo outro; pelo ser-enquanto-outro dos outros” (idem: 21), isto é, pela capacidade de pluralização, não apenas dos modernos, mas também dos seus “outros” – por exemplo, ameríndios perspectivistas.

No Prefácio a *A queda do céu*, Viveiros de Castro escreve que, mais que uma categoria sociocultural e especial de cidadão, “índio” poderia definir-se como uma “multiplicidade diferenciada, inserida por autoconsentimento em um Estado com vocação plurinacional” (2015: 20), minando o próprio conceito de Estado-nação.⁴² “Índio” tornar-se-ia a um só tempo sujeito histórico e personagem conceitual.

A confluência entre terranos e índios, entre figuras conceituais e empíricas, oferece mais uma conexão entre o pensamento de Viveiros de Castro e o de Clastres, visto que ambos movimentam o diálogo entre antropologia e filosofia, mais especificamente no caso em evidência aqui, entre antropologia e filosofia política. Na leitura que Clastres fez de La Boétie, a figura do Contra-Um, a recusa de servir que desuniversaliza o poder coercitivo, confluiria com uma experiência histórica, o encontro dos europeus com os ameríndios e sua organização política. O ensaio de Montaigne, “Dos canibais” (1588), ajuda a Clastres validar sua interpretação, pois o amigo e contemporâneo de La Boétie refere-se justamente aos Tupinambá da costa brasileira, cujo chefe (morubixaba) é descrito como aquele que segue na frente quando há guerra. Para Clastres, aqueles que não se subordinam, que não aceitam obedecer, que recusam as formas do Um deixam assim de ser um mero produto da imaginação filosófica, ganhando “carne e sangue” e desafiando nosso pensamento e nossa práxis. E quem sabe, poderiam também esclarecer “as condições de possibilidade (realizáveis ou não) da [...] morte [do Estado]” ([1976] 2011: 143). Neste trecho, aliás, Clastres volta atrás em relação à sua imagem por demais definitiva do “mau encontro”.

Para Danowski e Viveiros de Castro, seguindo na mesma direção que Clastres, aqueles cuja cosmopolítica não mais separa natureza e cultura, humanidade e mundo, aqueles que saberão lidar com Gaia e, portanto, produzirão novas armas a partir da apropriação de instrumentos do sistema, são *por direito* os povos indígenas.

Os coletivos ameríndios, escrevem eles, com suas populações aparentemente modestas, com suas tecnologias aparentemente simples mas abertas a agenciamentos sincréticos de alta intensidade, são uma figuração do futuro, não uma sobrevivência do passado. (2014a: 158)

42 | Veja-se, nesse sentido, os trabalhos de Marisol de la Cadena (2011, 2015) e de Salvador Schavelzon (2012), debruçados sobre questões como a promulgação das Constituições plurinacionais da Bolívia e do Equador e os conflitos (ontológicos) entre populações indígenas e projetos de desenvolvimento econômico.

Em uma aula pública, proferida no Rio de Janeiro no âmbito das atividades do Abril Indígena de 2016, Viveiros de Castro retomou a reflexão sobre o significado de ser “indígena”, ser “originário da terra em que vive”. O que definiria o “indígena” em contraposição ao “cidadão brasileiro” – este que é definido por um Estado transcendente – seria a sua relação com a terra (um solo imanente) e o seu pertencimento a um povo (uma multiplicidade singular). A ideia de cidadania implica uma espécie de ausência de relação, já que relações fundamentais – o parentesco, o vínculo com a terra – seriam subsumidas por um laço com uma entidade abstrata, o Estado, que delinea para si um território abstrato. O estatuto de indígena não seria, obviamente, exclusivo dos (amer)índios. No entanto, poderíamos aprender com eles a nos (re) apropriarmos dessa condição e a criar novas formas de luta. Se os índios precisaram, ao longo das últimas décadas, da ajuda dos brancos para continuar sua luta de resistência, não poderíamos negar que “nós” (e aqui, evidentemente, não poderiam incluir-se todos os “brancos”), descontentes com nosso governo e com os rumos do planeta, devemos aprender a pedir ajuda a “eles”.

Nós ‘outros’, diz Viveiros de Castro, também precisamos da ajuda e do exemplo dos índios, de suas táticas de guerrilha simbólica, jurídica, midiática, contra o aparelho de captura do Estado-nação. Um Estado que vai levando às últimas consequências um projeto de destruição que reivindica como seu. Mas a terra é dos povos! (2016: 3)

Em alguns de seus escritos e entrevistas mais recentes, Viveiros de Castro propõe inverter o movimento vislumbrado por Darcy Ribeiro ([1970] 1993) e outros antropólogos que escreviam nos anos 1960, no qual a “índianidade” iria se tornar inelutavelmente uma categoria genérica, já que as especificidades dos povos seriam dissolvidas num processo maior de integração à sociedade mais ampla e de “camponização” ou mesmo “proletarização”.⁴³ À revelia deste diagnóstico, que oscila entre um quadro de profunda acomodação e outro de resistência segundo um modelo moderno-burocrático e que não se desvencilha de um projeto de emancipação, deparamo-nos atualmente com diferentes exemplos de indigenização de populações tomadas como camponesas ou caboclas no interior de todo o Brasil. Em vez da captura pelo Estado-nação soberano, um processo de variação contínua e reivindicação de autonomia referido no mais das vezes como “etnogênese”, isto é, a recusa de se deixar capturar por mecanismos de representação, delegação, entre tantas outras figuras disso que seria melhor chamar de uma política maior em oposição à política minoritária, baseada em um ideal de autonomia. A etnogênese – ou melhor, a afirmação enquanto etnia ou povo “resistente” (como preferem com razão os próprios atores em jogo) – seria o antídoto do etnocídio, “essência mesma da relação [...] entre a forma-Estado [...] e a forma-ethnos (os povos indígenas) no Brasil” (s/d1: 8). O etnocídio transforma o índio em “pobre”, mas o índio, continua Viveiros de Castro,

43 | Note-se que os escritos de Darcy Ribeiro modelaram toda uma pauta indigenista, atuando na própria criação da Fundação Nacional do Índio em 1974. Ribeiro vislumbra estágios distintos de contato dos índios com o “mundo dos brancos” (isolamento, contato intermitente, contato permanente), que desembocariam inevitavelmente numa “transfiguração étnica”, na condição de “índio genérico”. Esta última etapa representaria “uma forma de acomodação que concilia uma identificação étnica específica com uma crescente participação na vida econômica e nas esferas do comportamento institucionalizado da sociedade nacional” ([1970] 1993: 435).

“é outra coisa que um pobre. Ele não quer ser transformado em alguém ‘igual a nós’. O que ele deseja é poder permanecer diferente de nós. Ele quer que reconheçamos e respeitemos sua distância” (idem: 23). Afinal, se “pobre” é um conceito “maior”, estatístico, um “conceito de Estado”, que implica privação, “índio” revela-se como um conceito menor, como alternativa. Daí a provocação que “no Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” (Viveiros de Castro, 2008c), ou seja, a indianidade permanece neste país como fundo virtual capaz de atualizar-se; certamente não por qualquer um, mas por aqueles que tiveram sua vida roubada, que durante séculos de história colonial não puderam ousar a dizer seus nomes devido a uma política homogeneizante mortífera.

Como Viveiros de Castro comenta no Prefácio a *A queda do céu* (2015), nos últimos anos, só no médio Solimões, mais de 200 comunidades passaram a se declarar indígenas. Já em relação aos Baré, povo do alto rio Negro, cujos membros chegaram a declarar que num passado recente “não eram índios”, Viveiros de Castro encontra um exemplo de como pôde uma população ressurgir a partir do etnocídio, refazer-se como povo, rompendo estigmas. “Como recuperar a memória e reinventar um lugar no interior do estranho, do estreito e instável intervalo entre ‘índios’ e ‘não-índios’ que ora se abre, ora se fecha para os povos nativos do continente?” (2014: 9). De todo modo, povos do Solimões, Baré do rio Negro, entre tantos outros são operadores da inversão da narrativa da homogeneização, da subordinação da diversidade sociocultural a um esquema único disfarçado sob o título de mestiçagem. Em vez de transfiguração étnica, vislumbramos o devir-índio do sertanejo — tema de “Meu tio, o lauretê”, de Guimarães Rosa, como bem lembra Viveiros de Castro (2008b) — e, com isso, a reindigenização do Brasil. Devir-minoritário como modo operação de um pensamento e de uma práxis, que não se subordinam a essências fixas. Devir-minoritário como mais uma figura desta “cosmologia contra o Estado”, que é o perspectivismo ameríndio.

*

Esse devir-índio histórico de populações que até então não ousariam dizer seus nomes (ou rememorar suas línguas) pode ser correlacionado a um devir-índio da política e, por que não, a um devir-índio dos conceitos. É por esse viés que podemos pensar o deslocamento da política para a cosmopolítica, isto é, a criação mesma de um outro conceito — ou proposição — de política: passagem da forma-Estado do pensamento (transcendência) para o pensamento como máquina de guerra (imanência). A proposição cosmopolítica, formulada por Stengers e estendida por Latour e Viveiros de Castro, recusa a ideia de conquista do poder e a prisão do monismo ontológico para extrair as consequências de um pluralismo mais radical. Eis o sentido da reativação por Stengers da feitiçaria contra o capitalismo e do profetismo diante de Gaia, da

prefiguração de um tempo das catástrofes capaz de produzir ações de resistência em uma época que se convencionou chamar de Antropoceno. E se essas ações não poderão destruir de uma vez por todas o Estado ou a axiomática capitalista como tais, elas produzirão furos, linhas de fuga, interstícios de respiro e liberdade. Essas ativações ou reativações, essas contaminações, essas conexões serão decerto sempre parciais, podendo sem dúvida recair em equívocos, desentendimentos. Não produziram um só mundo comum, um só povo, mas sim novas tecnologias de resistência e diplomacia.

A proposição cosmopolítica, que advém da crise da modernidade e suas consequências, encontra-se, em Viveiros de Castro, com esse movimento mais amplo de indigenização a um só tempo dos povos e dos conceitos, gerando um momento de criatividade poucas vezes visto na história do pensamento. O que era pensado como improvável ou como apenas possível – as cosmologias indígenas, o perspectivismo ameríndio, essas que conjuram um ponto de vista do Todo, que recusam toda unificação ontológica, que se mostram capazes de antecipar um futuro – pode agora liberar com mais força virtualidades há muito adormecidas ou sequer tateadas no assim chamado Ocidente moderno, transformando de modo surpreendente formas de pensar e de agir politicamente.

Renato Sztutman é professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo e Bolsista produtividade do CNPq. Autor do livro *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens* (Edusp/Fapesp, 2012). Esse artigo se beneficiou do apoio financeiro da Fapesp. (Processo: 15/21158-7) – projeto: “Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sul-americanas: exercícios de comparação etnográfica”.

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. [1993] 2000. “O ouro canibal e a queda do céu : uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato na Amazônia*. São Paulo: Ed. da Unesp.

BARBOSA, Gustavo. 2004. “A Socialidade contra o Estado: A Antropologia de Pierre Clastres”. *Revista de Antropologia*, v. 47, n. 2: 529-576.

BEY, Hakim. [1991] 2001. *TAZ: zona autônoma temporária*. São Paulo, Conrad.

- BROWN, Michael. 1991. "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia". *Ethnohistory*. Los Angeles, American Society for Ethnohistory, n. 38/4: 388-41.
- DE LA CADENA, Marisol. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics". *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 2: 334-470.
- DE LA CADENA, M. & BLASER, M. 2019. "Pluriverse: a proposal for a world of many worlds". In: DE LA CADENA, M. & BLASER, M (eds.) *A world of many worlds*. Durham, London: Duke Press.
- CARDOSO, Sergio. 2011. "Une pensée libre: Clastres lecteur de La Boétie". In: ABENSOUR, M. & KUPIEC, A. (eds.) *Pierre Clastres*. Paris: Sens & Tonka.
- CLASTRES, Hélène. 1975. *La Terre sans Mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil.
- CLASTRES, Pierre. [1974] 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus Editora.
- _____. [1974] 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. [1980] 2011. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014a. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. São Paulo: ISA, Cultura & Barbárie.
- _____. 2014b. "Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra" (position paper). Disponível em: https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/07/position-paper-os-mil-nomes-de-gaia_port.pdf. Último acesso em 25 de abril de 2020.
- DELEUZE, Gilles. 1972. "Trois problèmes de groupe" (Prefácio). In: Guattari, F. *Psychanalyse et transversalité: essais d'analyse institutionnelle*. Paris: Maspero.
- _____. [1973] 2006. "Pensamento nômade". In: *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1972. *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Eds. de Minuit.
- _____. 1980. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Eds. de Minuit.
- _____. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Eds. de Minuit.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- FERRARI, Florencia. 2011. "Figura e fundo no pensamento cigano contra o Estado". *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2: 715-745.
- FUJIGAKI LARES, José Alejandro. 2015. *La disolución de la muerte y el sacrificio: contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas*. México, Tesis de doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.
- GAUCHET, Marcel. 1977. "La dette de sens et les raisons de l'État, politique de la religion primitive". *Libre*, n. 2: 54-78.
- GUATTARI, Félix. 1992. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34.
- GUERREIRO JR., Antonio. 2012. *Os ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Brasília, Tese de doutorado, Universidade de Brasília.
- HOLBRAAD, Martin. 2013. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: University of Chicago Press.
- HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel. [1898] 2005. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify.

- JAMES, William. [1909] 2005. *A pluralistic universe: Hibbert lectures at Manchester on the present situation of philosophy*. New York: Biblio Bazaar.
- KELLY LUCIANI, José A. 2010. "Perspectivismo multinatural como transformação estrutural". *Ilha*, v.1 -2, n. 2: 145-160.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. [2010] 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LA BOÉTIE, Etienne. [1576] 1983. *Le Discours de la Servitude Volontaire*. Paris, Flammarion.
- LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- _____. 1999. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- _____. 2007. "Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques?". In: Lolive, Jacques & Soubeyran (eds.), Olivier. *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.
- _____. 2013. *Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature*. Gifford Lectures on Natural Religion. Eddinburg, Ms.
- _____. 2015. *Face à Gaia: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- LIMA, Tânia S. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia tupi". *Mana* n. 2, v. 2: 21-47.
- _____. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva* (São Paulo: Ed. Da Unesp/ISA/NuTI).
- _____. 2008. "Uma história do Dois, do Uno e do Terceiro". In: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. 2011. "Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias". *Revista de Antropologia*, n. 54, v. 2: 601-643.
- LOLIVE, Jacques & SOUBEYRAN, Olivier. 2007. "Cosmopolitiques: ouvrir la réflexion". In: Lolive, J. & Soubeyran, O. (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.
- MANIGLIER, Patrice. 2012. "Un tournant métaphysique?". In: *Critique* (Especial "Bruno Latour ou la pluralité des mondes"), v. 786: 916-932.
- _____. 2014. "Manifesto para um comparatismo superior em filosofia". *Veritas* v. 58, n. 2: 226-271.
- MOL, Annemarie. 1999. "Ontological politics: a word and some questions". In: Law, John & Hassard, John (eds.). *Actor-Network-Theory and after*. Oxford: Backwell.
- MONTAIGNE, Michel de. [1595] 2010. "Sobre os canibais". In: *Os ensaios*. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.
- NAVARRETE, Federico. 2016. "Entre a cosmopolítica e a cosmo-história: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas". *Revista de Antropologia* v. 59, n. 2: 86-108.
- NEVES, Eduardo. 2012. "A incipiência permanente: a Amazônia sob a insistente sina da incompletude". Conferência proferida no Seminário de Antropologia e Arqueologia da Amazônia, Belo Horizonte. Ms.
- OLIVIER, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica: tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*. México: Fondo de Cultura Económica.

OVERING, Joanna. 1986. "Images of cannibalism: death and domination in a non violent society". In: *Journal de la Société des Américanistes* n. 72: 133-156.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2006. "Notas sobre uma certa confederação guianense". In: *Anais do Colóquio "Guiana Ameríndia: Etnologia e História"*, coordenado por Dominique T. Gallois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

_____. 2011. "Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia". *Revista de Antropologia* v. 54, n. 2: 857-883.

_____. 2015. *Festa e guerra*. São Paulo, tese de livre-docência. USP.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz & SZTUTMAN, Renato. 2009. "Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política". Manuscrito inédito.

_____. 2010. "Notícias de uma certa confederação". *Mana* v. 16, n. 1: 401-433.

PIERRI, Daniel. 2018. *O perecível o impercível: reflexões guarani sobre a existência*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

PIGNARRE, Philippe & STENGERS, Isabelle. 2005. *La sorcellerie capitaliste : pratiques de désenvoûtement*. Paris : La Découverte.

RIBEIRO, Darcy. [1970] 1993. *Os índios e a civilização: a integração dos indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes.

RIVIÈRE, Peter. 1995. "AAE na Amazônia". *Revista de Antropologia* v. 1, n. 1: 191-203.

RODGERS, David. 2013. "The filter trap: swarms, anomalies and the quasi-topology of Ikpeng shamanism". *Hau: Journal of Ethnographical Theory* v. 3, n. 3: 77-105.

SCHAVELZON, Salvador. 2012. *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia: etnografía de una asamblea constituyente*. La Paz : Plural editores.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. 2013. *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Paris: PUF.

SIMONDON, Gilbert. [1964] 2005. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Éditions Jérôme Millon.

SKAFISH, Peter. 2014. "Introduction" In: Viveiros de Castro, Eduardo. *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Minneapolis: Univocal.

STENGERS, Isabelle. 1997. *Cosmopolitiques I e II*. Paris: La Découverte.

_____. 2007. "La proposition cosmopolitique". In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.

_____. 2009. *Au temps de catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte.

_____. 2017. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão da Feira.

STRATHERN, Marilyn. 1991. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.

_____. 2014. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify.

SZTUTMAN, Renato
_____. 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

_____. 2013. "As metamorfoses do contra-Estado: Pierre Clastres e as políticas ameríndias". *Ponto Urbe*, v. 13: 1-19.

_____. 2017. "When metaphysical words blossom: Pierre and Hélène Clastres on Guarani thought". *Common Knowledge* v. 23, n. 2: 325-344.

_____. No prelo. "Os profetismos e a dialética política dos coletivos ameríndios". In: Gallois, D. & Perrone-Moisés, B. (ogs.). *Redes ameríndias: geração e transformação de relações nas terras baixas da América do Sul*.

SZTUTMAN, Renato (org.). 2008. *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial.

TARDE, Gabriel. [1893] 2007 *Monadologia e sociologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

VALENTIM, Marco Antonio. 2018. *Extrahumanidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura & Barbárie.

VANZOLINI FIGUEIREDO, Marina. 2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.

VANZOLINI, Marina & CESARINO, Pedro. 2014. "Perspectivism". *Oxford Bibliographies in Anthropology*. Disponível em: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0083.xml>. Último acesso em 25 de abril de 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1981. "Por uma antropologia mais real: a responsabilidade social do etnólogo". Comunicação apresentada à IV Reunião da ANPOCS, Rio de Janeiro.

_____. 1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs.

_____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* v. 2, n. 2: 115-144.

_____. 1999. "Etnologia indígena", in Micelli, S. (org.) *O que ler nas ciências sociais – vol I: Antropologia*. São Paulo, Sumaré.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti*, v.1, n. 2: 3-22.

_____. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo* v. 14-15: 319-338.

_____. 2008^a. "Xamanismo transversal : Lévi-Strauss e as cosmopolíticas amazônicas". In : Nobre, Renarde & Queiroz, Ruben C. (orgs.). *Lévi-Strauss : leituras brasileiras*. Belo Horizonte : Ed. da UFMG, 2008.

_____. 2008b. "Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis (entrevista a Renato Sztutman e Stelio Marras)". In: SZTUTMAN, R. (org.). *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial.

_____. 2008c. "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é". In: SZTUTMAN, R. (org.). *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial.

_____. 2011a. "Posfácio: o intempestivo, ainda". In: *Arqueologia da violência: investigações de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2011b. "O medo dos outros". *Revista de Antropologia* v. 54, n. 2: 886-917.

_____. 2012. *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Masterclass Series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.

_____. 2014. "Who is afraid of the ontological Wolf? Some comments on a current anthropological debate". Strathern Cusas. Ms.

_____. 2015^a. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naify.

_____. 2015b. "O índio em devir" (Prefácio). In: Herrero, M. & Fernandes, U. (orgs.) *Baré: povo do rio*. São Paulo: Eds. Sesc.

_____. 2016. "Os involuntários da pátria". Aula pública proferida durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro, 20/04/2016.

_____. 2017. "Metaphysics as Mythophysics: or, Why I Have Always Been an Anthropologist". In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas & SKAFISH, Peter (Eds.). *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London, New York, Rowman & Littlefield, 2017.

_____. S/d 1. "Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro". Ms. Disponível em: https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro. Último acesso em 25 de abril de 2020.

_____. S/d 2. "Sobre os modos de existência dos coletivos extra-modernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias". Projeto de Pesquisa. Ms. Disponível em: https://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modo_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos. Último acesso em 25 de abril de 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & GOLDMAN, Marcio. 2012. "Introduction to Post-Social Anthropology: Networks, Multiplicities and Symmetrizations". In: *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 2, n. 1: 421-433.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; PEDERSEN, M. & HOLBRAAD, M. 2014. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." *Fieldsights – Theorizing the Contemporary. Cultural Anthropology Online*. Disponível em: <http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>. Último acesso em 25 de abril de 2020.

WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Recebido em 15 de agosto de 2019. Aceito em 18 de outubro 2019.