

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SHERON RIBEIRO DA SILVA

HUMANO NA ENCRUZILHADA: ESPECULAÇÃO EXUSÍACA DE HUMANIDADES OUTRAS

**CURITIBA
2021**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SHERON RIBEIRO DA SILVA

HUMANO NA ENCRUZILHADA: ESPECULAÇÃO EXUSÍACA DE HUMANIDADES OUTRAS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Direito da Universidade Federal do Paraná como requisito à obtenção do título de Bacharel em Direito

Orientadores: Prof. Ricardo Prestes Pazello e Prof. Marco Antonio Valentim.

CURITIBA
2021

TERMO DE APROVAÇÃO

Humano na encruzilhada: especulação exusíaca de humanidades outras

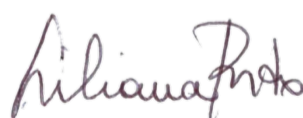
SHERON RIBEIRO DA SILVA

Monografia aprovada como requisito parcial para obtenção de Graduação no Curso de Direito, da Faculdade de Direito, Setor de Ciências jurídicas da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:



Ricardo Prestes Pazello
Orientador

Coorientador



Liliana de Mendonça Porto
1º Membro



Pedro Augusto Pereira Gonçalves
2º Membro

A todos meus ancestrais, aos mestres e mestras dessa vida e a todos os encantados. Salve!

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço à Exu, aquele que carrega a mensagem, traz a palavra, faz do corpo vivo e possibilitou o acontecimento dessa pesquisa e escrita. *Laroye Exu!*

Agradeço mãe, avó, yalorixá, madrinhas e padrinhos, amizades todas que estiveram comigo durante a travessia. Suas bençãos e *modupe o!*

Pai Odé que me dá caminho, visão e flecha. *Oke aro, arole!*

Agradeço a todos os encantados, aos habitantes da floresta encarnados e espectrais.

Agradeço aos meus orientadores Ricardo Prestes Pazello e Marco Antonio Valentim que tanto me auxiliaram com paciência, abertura, cumplicidade e apoio em minhas intenções nesta pesquisa.

Professor Pazello, obrigada por confiar e por sua postura transgressora que nos abre caminho;

Professor Marco, agradeço seu coração e palavras sempre generosas.

Agradeço a todos os encontros que aqui me trouxeram e a todas as palavras que aqui reverberam.

AXÉ! AXÉ! AXÉ!

Minha esperança são os jovens de 0 a 99 anos.

Mãe Stella de Oxossi

RESUMO

O princípio da dignidade da pessoa humana é tido como fundamento e justificador do sistema jurídico contemporâneo nos moldes do Estado Democrático de Direito, tendo suas raízes filosóficas no pensamento kantiano. A construção do sujeito de direitos decorre da delimitação do conceito de pessoa, com base nos atributos de diferenciação do humano dentre os demais seres, conferindo-lhe estatuto de exclusiva dignidade. Nessa pesquisa buscamos especular, em forma de ensaio, sobre a humanidade que pensamos ser, desestabilizando as imagens fixas da colonialidade. Praticamos a ciência encantada e a epistemologia das macumbas, a fim de reencantar o fazer-pesquisa, tendo o orixá Exu como método. Considerando o pensamento corporificado, na pedagogia de Exu, trazemos o conceito de humano para a roda. Nessa gira, prepara-se um ebó epistemológico a fim de despachar o carrego colonial e abrir caminho para que outras presenças se aproximem. O conceito de pessoa humana, em giro ontológico de transe e vertigem, vira encruzilhada de encontros e alianças possíveis. Abre-se à afetação dos pensamentos incorporados de modo que, a partir de feitos exusíacos, adentra o tempo-espaço do sonhar xamânico. Desobedecendo a lógica senhorial do humano como universal, contínuo, evolutivo, percebe-se, em devir humanidade outra, a presença de múltiplas pessoas humanas, mais-que-humanas e espectrais. Diante das multinaturezas trazidas pelo perspectivismo ameríndio, humano cai em seu próprio abismo. Seguindo o rastro de Ailton Krenak, fabricamos paraquedas coloridos e ideias para adiar o fim do mundo, para que a queda dessa imagem de humano não corresponda à queda do céu que prenuncia o xamã yanomami Davi Kopenawa.

Palavras-chave: humanidade; dignidade da pessoa humana; ciência encantada das macumbas; perspectivismo ameríndio; cosmopolítica.

EL RESUMEN

El principio de la dignidad de la persona humana es considerado fundamento y justificador del sistema jurídico contemporáneo en los moldes del Estado Democrático de Derecho, con sus raíces filosóficas en el pensamiento kantiano. La construcción del sujeto de derechos se deriva de la delineación del concepto de persona, con base en los atributos de diferenciación del humano entre los demás seres, dándole la condición de exclusiva dignidad. En esta pesquisa buscamos especular, en forma de ensayo, sobre la humanidad que pensamos ser, desestabilizando las imágenes fijas de la colonialidad. Practicamos la ciencia encantada y la epistemología de las macumbas a fin de reencantar el hacer-pesquisa, teniendo el *orixá Exu* como método. Tomando en consideración el pensamiento encarnado, en la pedagogía de *Exu*, traemos el concepto de humano para el círculo. En esta *gira* se prepara un *ebó* epistemológico con objetivo de descargar el *carrego* colonial y abrir camino para que otras apariciones se acerquen. El concepto de persona humana, en giro ontológico de trance y vertigen, se vuelve encrucijada de encuentros y alianzas posibles. Se abre para la afectación de los pensamientos incorporados de manera que, desde los hechos exusíacos, adentra el espacio-tiempo del soñar xamanico. Desobedeciendo la lógica señorial del humano como universal, continuo, evolutivo, se percibe, en devir *humanidad otra*, la presencia de múltiples personas humanas, más-que-humanas y espectrais. Delante de las *multinaturalidades* aportadas desde el perspectivismo amerindio, el concepto de humano cae en su propio abismo. Siguiendo el rastro de Ailton Krenak, fabricamos paracaídas coloridos e ideas para retrasar el fin del mundo para que la caída de esta imagen de humano no corresponda a la caída del cielo que presagia el shaman yanomami Davi Kopenawa.

Palabras-claves: humanidad; dignidad de la persona humana; ciencia encantada de las macumbas; perspectivismo amerindio; cosmopolítica.

SUMÁRIO

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	1
2. METODOLOGIA VERSADA NA CIÊNCIA ENCANTADA DAS MACUMBAS.....	6
3. HUMANO ENTRA EM TRANSE CONTRA A RAZÃO INTRANSIGENTE.....	12
3.1 Humanidade, humano, direitos humanos e o princípio da dignidade da pessoa humana.....	12
3.2 O ciclo maldito e a humanidade que pensamos ser.....	16
3.3 Nosso mundo vai deixando de ser kantiano.....	20
3.4 Realidade e ilusão, ciência e ciência encantada das macumbas.....	23
4. NO TEMPO DO SONHO, EBÓ DESPACHA KANT, BAIXAM XAPIRIS E OUTROS ANCESTRAIS.....	28
4.1 O saber do sonhar.....	28
4.2 Imagem, utupe, espectro, fantasma.....	35
4.3 Humanidade outra.....	39
4.4 Pessoas outras, dignidade espectral.....	45
5. IDEIAS PARA ADIAR O FIM DO MUNDO.....	51
5.1 Paixão pela mercadoria, feitiço capitalista: sonho do fim do mundo.....	51
5.2 Outra queda.....	57
5.3 Paraquedas coloridos.....	59
5.4 Ideias para adiar o fim do mundo.....	65
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	72
7. REFERÊNCIAS.....	77

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O princípio da dignidade da pessoa humana é disposto como fundamento e justificador da do sistema jurídico contemporâneo. Teve aparição expressa na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), no período pós Revolução Francesa; posteriormente na Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948) e no pós guerras mundiais. Em âmbito nacional, a dignidade da pessoa humana é reconhecida expressamente na Constituição Federal pátria de 1988, como valor fundamental da República Brasileira (Art. 1º, III, CF/88). O princípio é tratado como conceito vazio ou abstrato com teor positivo, é dizer, oferece conteúdo para ponderação na aplicação de outros princípios a casos concretos.

Ainda que seja este o princípio evocado na defesa dos direitos humanos, desempenhando estrutura jurídica basilar universalmente disposta para os ordenamentos internacionais e nacionais, percebe-se que essa noção está assentada em uma certa tradição, uma dada lógica e uma narrativa histórica localizada que oferece o plano de imanência para a construção do conceito - e do princípio - de pretensões universais e descorporificadas. O Estado Democrático de Direito está assentado neste princípio e, historicamente, remete às raízes da filosofia de Kant para embasar o conteúdo do conceito de dignidade da pessoa humana. Kant, toda a tradição moderna e também a tradição jurídica, pautam-se na consideração do ser humano como ser dotado de racionalidade, o que lhe atribui qualidade distintiva dentre os demais seres e lhe confere *status* de sujeito e dignidade exclusiva - intrínseca ao seu ser. Em contraposição temos as coisas, que não têm dignidade, mas sim preço. O humano é considerado fim em si mesmo e possuidor de vontade autônoma, o que lhe faz um ser livre e, portanto, diferente e fora do que se identifica como natureza.

A fim de contrastar e localizar essas noções como situadas e parciais, questionando suas pretensões de universalidade, busca-se especular em suas raízes filosóficas, epistemológicas e ontológicas o que fundamenta os conceitos de dignidade, pessoa, humano e humanidade - e que, conseqüentemente, influenciam nos direitos reconhecidos a partir da construção principiológica. Propõe-se a especulação sob o princípio da dignidade humana pondo atenção aos conceitos de pessoa, humano e humanidade no perspectivismo ameríndio.

Considerando que o pensamento kantiano é pautado nas noções de indivíduo, liberdade e razão e sua filosofia serve como justificadora da superioridade do homem aos demais seres viventes, colocamos um questionamento-guia por toda nossa pesquisa: “com o sangue de quem

foram fabricados os meus olhos?” (HARAWAY, 1995, p.25) Precisamente: com o sangue de quem se fabrica os olhos dos humanos fins em si mesmos? Não podemos deixar de lembrar a fala de Ailton Krenak na Constituinte de 1988 que disse que “o povo indígena tem regado a sangue os 8 milhões de km² do Brasil e os senhores são testemunhas disso”(KRENAK, 1988, 7m33). Com essas provocações não objetivamos destituir a importância no reconhecimento dos direitos humanos e eficácia dos dispositivos, senão que tratamos de evidenciar a colonialidade e as lógicas etnocêntricas e etno-ecocidas nas noções que atravessam o princípio, justificando a destruição da diferença ontológica que existe nesse território, em prol de um modelo desenvolvimentista. Fazemos o exercício decompondo o conceito de humano e sua exclusividade delimitada no dualismo fundante do ocidente moderno, a separação entre natureza e cultura, para devolvê-lo a multiplicidade virtual intensiva e ontológica.

Em razão disso, especulamos investidos da companhia de olhares outros, multiplicando as imagens possíveis conceituais com o chamamento dos dispostos para a escuta. A escuta de vozes de fora; o fora da civilização da ciência-jurídica; o *foris* da *pólis*: as vozes da floresta para além da cidade murada da racionalidade ocidental e científica. Conceitos como logos, esclarecimento e razão foram legitimadores do processo de colonização, separando em dicotomias postas como universais: conhecimento/crença, racional/irracional. Isabelle Stengers, filósofa da ciência, propõe reativar/retomar (*reclaim*) palavras como feitiçaria, magia, animismo, empregadas como modo de desqualificar práticas não-cristãs e não-científicas, como modo de resistência política. Ao propor o pensar com Stengers, Rufino e Simas, reativamos o encantamento da ciência, a qual jamais houve sem o encanto. E cabe perguntar: por quê? Por que realizar um movimento de estranhamento de si mesmo, dispondo-se ao exercício desconfortável de se pensar sobre bichos, árvores, rios, espíritos e sobre povos humanos que vivem e falam com todos eles? Muitos outros se perguntarão: por que insistir em falar de encantaria, magia, sonho, fantasma, espírito, espectro, no direito? Já não separamos ciência de mitologia? Já não tivemos esforços suficientemente exaustivos para estabelecer as paredes que separam o conhecimento da crença, o Estado da religião, a superstição da ciência? Já não sabemos o desastre que causa união de lei de direito e lei divina?

E dizemos a tudo isso que: pois bem, sim. Mas, também, por meio destes mesmos esforços, inauguramos, como projeto de mundo universalizável, a perseguição e desconsideração dos pensamentos feitos de outras práticas, corpos e epistemologias. Respondem Simas e Rufino dizendo que na pesquisa macumbeira, lançamos corpo aberto para o cruzo e praticamos os saberes

e narrativas na lógica da encruzilhada, para inventar “possibilidades de sobrevivência em forma de potência de vida” (RUFINO & SIMAS, 2018, p. 46). Trata-se do intento de invocar outras imagens e imaginações, para incorporar a multiplicidade nas noções que amparam a construção do conceito de dignidade - tão caro aos ordenamentos jurídicos para o reconhecimento de direitos. Frente à diferença ontológica dos povos (humanos e não-humanos) que existem no território convencionado Brasil, propomos o transe do mundo jurídico, ensimesmado em seu próprio corpo demasiadamente humano, que o faz rechaçar aquilo que identifica como superstições, sabedorias tradicionais, saberes populares, dos quais nada teria a aprender. O fechamento do corpo que não é proteção contra más-alianças, senão que ficção de mundo em prol de objetivos dominadores e aniquiladores da diferença. No espelho de Exu, o humano estremece e vê sua espectralidade doente e adoecedora do chão, o qual coabita com a multiplicidade de seres.

Igualmente diante da intrusão de uma realidade impulsionada pela própria ação humana pautada na queima de combustíveis fósseis, chamada de Antropoceno, somos lançados para fora das objetividades que delimitam, domesticam e tornam o mundo compreensível, seguro e objetificável - também herdadas de Kant. Se não somos mais tão somente agentes biológicos para deixarmos nossa marca como agentes geológicos na terra, ameaçando a existência para a vida no planeta tal como hoje conhecemos (incluindo a nós mesmos), caímos no abismo dessa construção de humano. O “fora” dos limites racionais, traçados como exclusivos e superiores, está a coexistência com a não-humanidade, a aproximação de perspectivas que não separam pessoas como fins e coisas como meios; tampouco baseiam suas práticas na distinção entre cultura e natureza ou corpo de mente.

Nesse sentido, Ailton Krenak, pensador indígena e grande articulador indígena pelos direitos dos povos ameríndios, nos fala da iminente queda do céu, em seu livro *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* (2019). Conceitua o acontecimento como a deterioração das próprias ideias cristalizadas do que é humano (por desgaste); daquilo que é objeto das ciências e como se estabelecem as relações a partir do pensamento moderno; e da resultante destruição ecológica que se faz a partir desses pressupostos. Krenak nos diz que, diante desse cenário [da ciência que vive subjugada a técnica] é indispensável criar paraquedas coloridos, divertidos e prazerosos. (KRENAK, 2019, p. 62). O xamã yanomami Davi Kopenawa fala da queda do céu, capaz de ocorrer por conta do modo de viver do povo da cidade, chamado por ele de povo da mercadoria. A ação da derrubada da floresta, a devoração da terra pelo garimpo e a produção incessante do

mercado, trarão para a superfície os espíritos das epidemias xawara, que assolaram a todos. Então, quando o último xamã morrer, desabará o céu, pois não haverá mais ninguém para sustentá-lo, com as curas e reparações de outros espíritos da floresta. No prefácio de *A queda do Céu* diz Viveiros de Castro que “o Estado nacional? Muito bem, muito bom; mas, muito antes dele, há os espíritos invisíveis da floresta, as fundações metálicas da terra, a fumaça diabólica das epidemias e a doença degenerativa do céu - e nada disso tem fronteira, porteira ou bandeira” e que “a entropia crescente se transfigura dialeticamente em antropia triunfante. E ainda se diz que são os índios que creem em coisas impossíveis” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.17).

Então, vivendo o Antropoceno, diante da queda do céu prenunciada pelo xamã yanomami, da iminência da realização do sonho do fim do mundo (deste, conhecido por nós, habitado por humanos, não humanos e mais que humanos), o que temos para pensar sobre humano, humanidade, dignidade no direito? Ao longo da pesquisa, trazemos vozes em reverberação na encruzilhada do pensamento, na intenção de deflagrar perguntas (im)pertinentes para multiplicar as imagens possíveis de humano e humanidade. Na feitura desta pesquisa nos dispomos a escutar e levar a sério as palavras dos povos da floresta, valendo-nos das filosofias e conhecimentos trazidos por pensadores/as indígenas e não-indígenas interessados na *multiplicação de mundos possíveis* - seguindo a proposta de Viveiros de Castro - na prática de uma ciência encantada.

A pesquisa se desenvolve na forma de ensaio, na *pedagogia de Exu*, estabelecendo *cruzos* e possibilidades de conversações, sobretudo abrindo espaço de respiro e escuta para os povos humanos, em extensão para povos outros-que-humanos, pela via aberta da ciência encantada e do sonho. O encontro é na encruza onde recebemos os conceitos e preparamos o corpo-conceito de humanidade, com Exu, Kant, Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Isabelle Stengers, Marisol de La Cadena, Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, Viveiros de Castro, Marco Antonio Valentim (& outros convidados), para uma gira onde o conceito entra em transe e sai transformado. Eu, enquanto pesquisadora-macumbeira, faço da pesquisa espaço de multiplicação de caminhos abertos, valendo-me, como intento e método, de um onirismo especulativo. Em desobediência epistêmica, praticamos *ebós epistemológicos* no pensamento do direito e fabricamos paraquedas coloridos para que a epistemologia do sonho xamânico e a epistemologia das macumbas sejam consideradas na construção do mundo comum feito pelo direito, trazendo considerações de pessoas não apenas humanas e de racionalidades não-hegemônicas, causando rupturas no desenvolvimento unívoco e linear que se pressupõe para a construção do sujeito demasiadamente humano. Este

exercício de descolonizar a descolonização, driblando a trindade santíssima “do Estado, do Mercado e da Ciência, respectivamente o Pai, o Filho e o Espírito Santa da teologia modernista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.318), trazendo as palavras do xamã yanomami com sua “crítica xamânica da economia política da natureza” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.27).

2. METODOLOGIA VERSADA NA CIÊNCIA ENCANTADA DAS MACUMBAS

Então, que a gente pare de despistar essa nossa vocação e, em vez de ficar inventando outras parábolas, que a gente se renda a essa principal e não se deixe iludir com o aparato da técnica. Na verdade, a ciência inteira vive subjugada por essa coisa que é a técnica. [...] Toda pessoa que seja capaz de trazer uma inovação nos processos que conhecemos é capturada pela máquina de fazer coisas, da mercadoria. Antes de essa pessoa contribuir, em qualquer sentido, para abrir uma janela de respiro a essa nossa ansiedade de perder o seio da mãe, vem logo um aparato artificial para dar mais um tempo de canseira na gente. É como se todas as descobertas estivessem condicionadas e nós desconfiássemos das descobertas, como se todas fossem trapaça (KRENAK, 2019, p. 31)

Eu diria que precisamos nos privar dessa proteção para nos livrarmos da triste e monótona vozinha crítica ou reflexiva que sussurra que não devemos aceitar ser mistificados, uma vozinha que faz ecoar a dos inquisidores. Essa voz pode apontar para as possibilidades assustadoras que decorriam caso desistíssemos da crítica, a única defesa que temos contra o fanatismo e o domínio das ilusões. Mas ela é, antes de tudo, a voz da narrativa épica que ainda nos habita: “Não retrocederás!” (STENGERS, 2017, p. 12)

Fazemos da pesquisa uma pesquisa macumbeira, como propõem Simas e Rufino (2018). A macumba é entendida aqui como ciência, uma ciência encantada e amarração de múltiplos saberes (RUFINO & SIMAS, 2018, p.12). Tratamos de incorporar nesta investigação a potência subversiva perante a razão intransigente, abrindo-nos para uma investigação aberta à radicalidade do encantamento - da palavra e do corpo. Em aliança ao pensamento de Stengers, nos dispomos para uma prática de investigação científica pautada pelo reencantamento, pois entendemos que, em termos de ciência encantada das macumbas, “há que se ler a poética para entender a política, há que se ler o encanto para se entender a ciência” (RUFINO & SIMAS, 2018, p.12-15). O encantamento é, deste modo, indispensável para a produção de conhecimentos, vez que é o que dinamiza os saberes: “pegam carona nas asas do vento, encruzando caminhos, atando versos, desenhando gestos, soprando sons, assentando chãos e encarnando corpos. Na miudeza da vida comum os saberes se encantam e são reinventados os sentidos do mundo” (RUFINO & SIMAS, 2018, p. 11-12). É na pedagogia de Exu que traçamos esse fazer-pesquisa.

O lugar de encontro é a encruzilhada. A morada de Exu é na *encruza*. O ambiente que se monta favorece o atravessamento múltiplo e transgressor no pensar do mundo jurídico. Aqui, a encruzilhada é disposta como nosso plano de imanência para a corporificação do conceito de humano presente no princípio da dignidade da pessoa humana. As encruzilhadas são os campos de abertura para reinventar os fundamentos pela via do encanto. São lugares de fenômenos

polifônicos, ambivalentes e inacabados. Exu, senhor da encruzilhada, no debate educativo, pratica a desobediência epistêmica, da qual nos fala Mignolo, como método de enfrentar a colonialidade¹ que é também no saber (MIGNOLO, 2016, p.6). Dá-se a esta postura o nome de *epistemologia das macumbas* e suas decorrentes amarrações. Exu traz dinamismo ao debate, pois desestrutura o que se apresenta como monoperspectiva e possibilita outros caminhos políticos, poéticos-epistêmicos, causando, por diversas vezes, conflito. No entanto, entende-se que isto é parte indissociável do lugar de cruzo, tanto quanto é precisamente uma das forças do orixá Exu, o grande comunicador (RUFINO, 2016, p.8).

Propomos correr gira pelo direito e, nas suas frestas, fazer circular outros ares (pensamentos) e ciências outras, como a filosofia e antropologia, a ciência encantada das macumbas e o xamanismo ameríndio yanomami que nessa encruza se manifestam. Fazemos desse experimento, chance de abrir uma roda encruzada de diversas vozes e presenças, encarnadas, espectrais, humanas, não-humanas. Entretanto, o encontro de espíritos, imagens e seres-terra no corpo-conceito de humano/humanidade, não desemboca na união totalizante em uma unidade constitutiva ensimesmada do sujeito; não torna todos em *um mesmo*. Na pedagogia de Exu pratica-se o *corpo como encruzilhada* atravessado por diversas presenças que reciprocamente se modificam e transformam, sem conformar-se em uma síntese. É por isso que aqui tratamos do conceito de humano/humanidade como *corpo-conceito*, evidenciando sua corporeidade, seja na condição de encarnado, seja nas suas apresentações como imagens espectrais. Assim, o pensamento é tido como movimento do corpo, tradição, ancestralidade e história. É um pensar que não desmembra *bara* (corpo) e *ori* (cabeça), pois, é na integração destes que se produz o pensar (RUFINO, 2018, p. 88). Sua feitura se faz ritmada e em transes, desestruturando as divisões categorizantes da realidade.

Kant, aqui, é reconhecido como ancestral ilustre, com muitas imagens espectrais poderosas, porém, que fecha os caminhos do corpo-conceito de humano. Considerando que o xamanismo de

¹Tratamos em termos de colonialidade, assentados na produções conceituais advindas do Grupo Modernidad/Colonialidad, considerando que as estruturas coloniais se perpetuam nas relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero para além dos processos de descolonização jurídico-administrativas e econômico-políticas, ocorridos de forma incompleta nos séculos XIX e XX. Desse modo, sendo a colonialidade a continuação dos tempos coloniais, fala-se em termos de decolonialidade para incitar o giro diante da epistemologia ocidental e romper com a posição de centralidade de seus saberes e de sua pretensa posição de neutralidade e objetividade (CASTRO-GÓMEZ & GROSGOUEL, 2007). Assim, coloca-se uma diferença entre colonialismo e colonialidade, sendo a primeira a invasão e presença militar e jurídica, enquanto a segunda se postula como herança (tratadas aqui em termos de *carrego colonial*) das estruturas e práticas de poder.

Kopenawa é uma forma de onirismo especulativo capaz de causar vertigens a Kant e aos seus sonhadores (VALENTIM, 2018, p.230), é também praticado nesse xirê, sob os fundamentos exusíacos da transgressão. Transgredimos os cânones sem negá-los; antes, encruzamos e reencantamos seus corpos e pensamentos com outras perspectivas. Deste modo, no intento especulativo, aplicamos as conceituações de Rufino, com sua *pedagogia de Exu*, e preparamos o *ebó epistemológico* para que outros espectros possam baixar.

Canta o ponto que “*Exu no terreiro é rei/ na encruza ele é doutor*” e é na sua astúcia, rapidez e capacidade de negociação que costuramos essas conversações. Doutor Exu recebe doutores do direito, da antropologia, da filosofia; mas também doutores das ciências encantadas, doutores xamãs, doutores mortos. Abre-se a gira para conversações e alianças, também desacordos e encaminhamentos ritualísticos para que o axé siga circulando. Então, se Exu recebe outros doutores de ciências e saberes outros, de outros mundos, é porque se pratica a *ciência encantada das macumbas* e se prepara o *ebó*. O *ebó* é feito no campo da epistemologia, mas sabendo que pensamento e corpo não se dissociam, as transgressões feitas nas palavras e feitura do pensar reverberam molecularmente nas práticas, como contra-feitiços ao sistema da razão senhorial e do pensamento de monocultura - em que o direito se insere. Passa-se um *ebó epistemológico* no conceito de humano para afastar os universalismos que o fecham em ensimesmamentos e exclusividades e, assim, este pode se abrir ao sonho xamânico como tempo-espço de conhecimento. O *ebó* trata-se, portanto, do reencanto do saber, para a consideração de saberes e práticas ontologicamente distintos da tradição ocidental.

Nossa metodologia se assenta em um intento de fazer um pensar em movimento. O movimento que se faz durante a pesquisa e escrita se estabelece pelo inacabamento e pela não-totalidade por saber-se parcial. Tecemos amarrações para “operar nas frestas, nos vazios deixados” (RUFINO & SIMAS, 2018, p.12). Nos abismos apresentados, lançamos feitos exusíacos e alinhavamos com a “caneta que é pomba”, riscando pelo fundamento da magia. Fazemos da caneta também faca de ponta “que rasga, pontilha e desenha novas cissuras” (2018, p.15). É desse modo que afastamos os desencantamentos do pensar e dos conceitos que se corporificam nessa gira. E é assim que a ciência encantada das macumbas (RUFINO & SIMAS, 2018) encontra a escrita como experiência animista (STENGERS, 2015). O corpo-conceito vai deixando de ser kantiano e experencia o transe, pois

para quem cospe marafo na encruza não há universalismo que se sustente, qualquer pretensão é desmantelada na primeira vibração do transe. Para quem versa em mais de uma

gramática só se constitui saber no cruzo e a catequese epistemológica do Ocidente europeu já não mais assombra porque nós cumprimos o rito, praticamos o *ebó* (RUFINO & SIMAS, 2018, p. 15).

O movimento é também o de transe, giro e queda do corpo-conceito de humano. Girando, produz-se indagações. As perguntas são, portanto, hesitação e fricção das verdades dicotômicas e enclausurantes coloniais, até que, pelo movimento do transe, desmanchem-se e o conceito se abra para mundos, tempos e saberes outros. O ritmo que compõe essa escrita é o da síncope, sendo a alteração inesperada, o rompimento da constância, a quebra da sequência previsível que deixa a sensação de vazio para logo ser preenchida de forma inesperada. “A síncope é a arte de dizer quando não se diz e não dizer quando se está dizendo” (RUFINO & SIMAS, p. 18-19). No entanto, há uma circularidade que compõem os movimentos de escrita, carrega intencionalidade e direcionamento para mobilização de *axé*, tal qual o tempo espiralar de *òkòtó*², assoprando os assombros perpetuados com a atualização do pensamento kantiano e outros carregos coloniais.

Pensamos aqui como fricção, tal qual as gentes que vivem agarradas à terra (KRENAK, 2019, p.13), tensionando o que se conformou verdade. Para tanto, amarramos as reflexões de Jeanne Favret-Saada (2005) que, quando diante do impasse metodológico em sua pesquisa sobre feitiçaria camponesa na Europa, percebeu a necessidade de deixar-se afetar por quem se pesquisa, experimentando suas imaginações. Estas ideias dos *outros* não são menos reais que as ideias de objetividade e distanciamento entre sujeito-pesquisador e objeto-pesquisado, pressupostos exigidos para a produção de conhecimento científico. Para a especulação neste fazer pesquisa, valemo-nos da antropologia simétrica de Viveiros de Castro, traçadas no perspectivismo ameríndio, e sua proposição de tomar as ideias indígenas como conceitos filosóficos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Na pedagogia de Exu, experimentamos a imaginação conceitual xamânica yanomami. A imaginação conceitual que está incorporada no pensamento de Kopenawa difere substancialmente daquele em sentido filosófico/histórico-acadêmico, porque precisamente se assenta na ontocosmologia da experiência corporal do xamã (VALENTIM, 2018, p.215). É dizer, a imaginação conceitual não é produto de uma abstração descorporificada da mente, senão que é fruto do que se vivencia com o corpo-mente. Em amarração com o pensamento afrodiaspórico, o

²Òkòtó é uma das qualidades de Exu e se apresenta como a concha do caracol. Define Santos que: “Òkòtó, um pião que apoiado na ponta do cone rola em espiral até se converter numa circunferência aberta para o infinito” (SANTOS, 1986, p. 60).

corpo, na encruza de Exu, vira dispositivo “de saberes múltiplos que enunciam outras muitas experiências” e que, no rito, se mostra arquivo de memórias ancestrais, atualizadas, vivas, coexistentes (RUFINO, 2019, p.66). Incorpora-se, na pesquisa, pelos movimentos de giros e transe, o pensamento do xamã, de modo a levar suas palavras a sério para multiplicação das linhas de fuga diante das alternativas infernais da colonialidade. É, portanto, pela epistemologia da ciência encantada das macumbas e do xamanismo yanomami, que, nesta encruzilhada, as imagens *xapiri* (KOPENAWA & ALBERT, 2015) e outros seres-terra se apresentam (DE LA CADENA, 2015) ao conceito de humano na ciência jurídica.

Nessa gira, vou sendo *pesquisadora-macumbeira* encruzada como *pesquisadora-jurista*. Escrevo esta pesquisa na condição de *pesquisadora-cambone*. Cambone é a pessoa que escuta, aprende, repete, traduz, auxilia, facilita a comunicação e os rituais. Essa que se dispõe a atuar como:

“um "faz tudo" no terreiro [...]. Sem delongas, o cambono firma ponto e segura a pomba em um terreiro [...]. O cambono é aquele que se permite afetar pelo outro e atua em função do outro. No desempenho de suas atividades, participa ativamente das dinâmicas de produção e circulação de saberes. Assim, o cambono é aquele que opera, na interlocução, com todas as atividades que precedem os fazeres/ saberes necessários para as aberturas de caminhos. [...] Ele se lança de corpo aberto para os cruzamentos e alinhava suas narrativas acerca dos conhecimentos na mesma medida em que as vive sob a lógica das encruzilhadas. O cambono pratica. É na encruza que ele acende a vela e vela a vida, brindada com o gole de marafo que será cuspidado para reinventá-la. (RUFINO & SIMAS, 2018, p.37-40)

Aqui se faz pesquisa e se escreve como *pesquisadora-cambone* de entre-mundos divergentes. Para tanto, invocamos nessa pesquisa a potência de Elegbara, filho de Orunmilá, que como conta o *itan*, é a boca que tudo come. Exu *Yangí*, sendo as partes múltiplas de Elegbara, é um “fenômeno de despedaçamento e de invenção. [...] O que *Elegbara* engole de um jeito, devolve de outro. A forma com que ele devolve o que engoliu é impossível de ser controlada ou até mesmo imaginada” (RUFINO & SIMAS, 2018, p.12). Exu, o grande comunicador, possibilita que inventemos conversações nessa encruza, cruzando e descruzando pensamentos e palavras, em método exusíaco de devoração de diversos pensares e aprendizados na intenção de devolver o engolido de forma transformada. Como “manter-se fiel à dúvida é um princípio do caráter astuto do cambono” (RUFINO & SIMAS, 2018, p.39), geralmente, devolvemos em forma de pergunta e hesitação, por ser a indagação campo aberto para caminhos diversos, imprevisíveis, possibilidades de produzir fissuras e outros espaços. Despacham-se os *carregos* coloniais e Elegbara devolve, em

termos de Ailton Krenak, ideias para adiar o fim do mundo (KRENAK, 2019): alianças e proliferação da diferença no mundo jurídico. É, portanto, pelas vias do pensamento encantado que se encruzam mundos e saberes ocidentais, xamânicos, macumbeiros; cruzam-se palavras de juristas, xamãs, espíritos, filósofas e filósofos, tradutores e pesquisadores-cambones.

A apresentação da pesquisa é tecida em forma de ensaio para o favorecimento de especulações encantadas, oníricas, uma vez que é possível considerar que

Do ângulo epistêmico, os ensaios são transgressões das teorias do conhecimento porque misturam seus limites, ignoram suas prerrogativas e desqualificam a objetividade. Afora isso, contaminam as metodologias por não reduzirem o objeto em questão a um significado exaustivo, manipulando-o livremente até perdê-lo de vista. O ensaio não tem o norte dos ideais de clareza e distância. Sua técnica é idiossincrática. (COSTA, 2013, p. 45)

Praticamos, fundamentados na ciência encantada das macumbas, o conceito de humano como corpo-encruzilhada; a escrita como movimentos de transe do pensamento; as perguntas e hesitações como dispositivos de transformação cosmopolítica; e o tempo-espço do sonhar como lugar de conhecimento. No tempo do sonho, sustentado pelo ritmo sincopado ecoado na encruza de Exu, o conceito de humano se abre à escuta de xamãs e *xapiris*; paraquedas coloridos são abertos dentro das cidades muradas do direito e a ciência reencontra a magia. Trata-se, portanto, de, pelas alianças entre as práticas de girar e sonhar, encontrar saídas para as escolhas infernais postas ao corpo-conceito de humano como incontornáveis; de forma potente, incômoda e encantada.

3. HUMANO ENTRA EM TRANSE CONTRA A RAZÃO INTRANSIGENTE

Ambienta-se o espaço para a encruza do pensamento. (1.1) Aqui tratamos da importância do princípio da dignidade da pessoa humana para a conformação do direito nacional e internacional. Kant se faz presente nessa gira, como ancestral ilustre da racionalidade ocidental moderna, vez que seu pensamento é fundante de conceitos caros ao direito. (1.2) Assim que se chega na roda o corpo-conceito de pessoa humana, percebemos as presenças coloniais que lhe acompanham e o ciclo maldito que se repete atualizado. (1.3) Começa-se a gira, na pedagogia das encruzilhadas, para que o humano se abra para o além da razão senhorial, atravessado por indagações capazes de romper as barreiras que o impedem de perceber a diversidade epistêmica e ontológica que faz mundo. (1.4) Pela ciência encantada das macumbas, outras vozes ecoam na encruzilhada.

3.1 Humanidade, humano, direitos humanos e o princípio da dignidade da pessoa humana³

Comumente se relaciona como valor-fonte e princípio norteador do Estado Democrático de Direito, a dignidade da pessoa humana. A dignidade da pessoa humana é fundamento da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRFB, 1988, art 1º, III). O compromisso, expresso pela positivação no ordenamento jurídico brasileiro, trouxe o princípio para uma posição de centralidade por atuar como irradiador e aglutinador de diversos direitos fundamentais para a proteção da pessoa humana. Inclusive, passou a ser utilizado como valor fundamental justificador

³Nessa gira reverberam as palavras do jurista Fábio Comparato em detrimento de outras vozes do campo das ciências jurídicas, por ser um dos últimos autores que tive contato durante a graduação (na condição de estudante de direito e pesquisadora-cambone) na disciplina intitulada “Fundamentos teóricos dos direitos humanos e da democracia”, ministrada no ano de 2020. Ainda, pelo recorrido histórico que oferece e pela importância dada a sua produção, vez que seus livros foram indicados na bibliografia para que tomássemos conhecimento da formação histórica dos direitos humanos e investigássemos seus fundamentos. Fica evidente que sua herança é inegável tanto quanto nos é contemporânea, considerando que seu pensamento segue sendo atualizado e ensinado aos graduandos como conformação histórica e fundamento dos direitos humanos. Nessa roda, os pressupostos trazidos na “Afirmção histórica dos direitos humanos” de Comparato são balanceados pela presença da ciência encantada das macumbas versada na pedagogia de Exu, evidenciando a disputa de narrativas que atravessam os direitos humanos, mas que comumente, é encoberta por uma pretensa historicidade linear. Aqui, seria interessante a presença de outras personalidades juristas. No entanto, considerando as condições de tempo-espaço dessa pesquisa e assentando-nos nas intenções de escuta da multiplicidade desconsiderada por este saber, limitamos o aprofundamento nessas exposições. Porém, cumpre mencionar que, o pensamento kantiano está presente na doutrina do direito tanto de forma explícita como implícita, crítica ou reiterante de seus pressupostos (BARROSO, 2012; CASTILHO, 2013; GOMES, 2019; SARMENTO, 2016; SARLET, 2012; HOLANDA, 2015).

de direitos e critério interpretativo segundo a atual literatura jurídica (cf. BARROSO, 2012, p.62-66). E é nessa ideia, de dignidade, que todos os ordenamentos jurídicos se estruturam (HOLANDA, 2015, p.64).

A respeito do princípio, o jurista Fábio Comparato (1997, p.3) aponta que o fundamento dos direitos humanos deve ir além de sua validade, é dizer, da sua positivação: necessita de uma razão justificativa ética. A partir disso, define que os valores supremos que fundamentam os direitos humanos estão no que “constitui, em si mesmo, o fundamento de todos os valores: o próprio homem” (COMPARATO, 1997, p.6). Não o bastante, em seu livro *Afirmção histórica dos direitos humanos*, Comparato diz que aos poucos o mundo científico se abre à “convicção de que não é por acaso que o ser humano representa o ápice de toda a cadeia evolutiva das espécies vivas” e, ainda, que “*a própria dinâmica da evolução vital se organiza em função do homem*” (1993, p. 12, grifos nossos). Ainda que o princípio seja passível de abarcar diversas fundamentações jurídico-filosóficas, é certo que essa diversidade está assentada no pensamento filosófico moderno, compartilhando um solo comum que é dada noção de pessoa e de humanidade que se presume universal.

No plano estritamente jurídico, o conceito humano é “aberto” com propósito de não encerrar um núcleo de personalidade e, assim, limitar o reconhecimento da dignidade que é intrínseca ao ser humano. Historicamente, na literatura jurídica dominante, há um centramento do conteúdo da dignidade da pessoa humana na filosofia kantiana, sendo atualizada na contemporaneidade de maneira explícita e implícita. É em Kant que encontramos a formulação do especial *status* atribuído ao humano por dispor de uma capacidade racional que lhe traz autonomia da vontade e dignidade, conferindo-lhe o *status* de pessoa.

O conceito de pessoa, como sujeito de direitos universais, anteriores e superiores, e, por conseguinte, aquele empregado na ordenação estatal, refere-se ao homem que é o único ser vivente que “dirige a sua vida em função de preferências valorativas”. E isso o faz “*legislador universal*” (KANT, 2007, p.75) e igualmente o sujeito que “se submete voluntariamente a essas normas valorativas” (COMPARATO, 2003, p.18). A dignidade *exclusiva* do humano, então, é atribuída porque é [o humano] o único ser vivente cuja existência em si mesma constitui um valor absoluto, diferindo-se das “coisas” (COMPARATO, 1997). Assim, a pessoa tem dignidade enquanto as coisas, preços (KANT, 2006, p. 77-82). Comparato complementa afirmando que “a dignidade do homem consiste em sua autonomia, isto é, na aptidão para formular as próprias regras de vida” e

que “*não entra no mundo nenhum ser que lhe seja equivalente, isto é, nenhum ser de igual valor. Todos os demais seres valem como meios para a plena realização humana*” (1997, p.18). Para tratar da “especificidade ontológica do ser humano”, a qual é constituidora de sua dignidade, Comparato fala do consenso alcançado pela antropologia filosófica sobre as características próprias do homem, sendo: a liberdade como fonte da vida ética, a autoconsciência, a sociabilidade, a historicidade e a *unicidade existencial do ser humano*. Plenamente presente, nessas palavras, a estruturação do ser racional, livre e autônomo delineado na *Metafísica dos Costumes* de Kant (KANT, 2007, p.75-81). Sua filosofia, compõe, portanto, a conceituação de pessoa e consequentemente de dignidade também nos direitos humanos.

Dessa maneira, todos os seres vivos colocados no polo ‘coisa’ (natureza/ não-humana/irracional) adquirem papel de passividade perante a humanidade kantiana - e jurídica, por herança. É dizer, as fundações histórico-míticas que estruturam a racionalidade ocidental trazem em si a distinção entre humanidade e natureza de modo que se configure não somente a diferença, senão que a hierarquia de um sobre o outro. Estrutura-se uma hiper-separação em dualismos que “formaram tanto a paisagem política ocidental moderna quanto a antiga” (PLUMWOOD, 1993, p.3 *apud* FAUSTO, 2020). A dignidade humana passa a ser delimitada em função da separação total entre animais (irracionais) e humanos (racionais) e atribui, inclusive, ao desenvolvimento corporal a distinção moral: os primeiros quadrúpedes e os segundos bípedes, pois sua disposição fisiológica, de cabeça orgulhosamente elevada sob ‘seus companheiros’, é mais adequada à sua elevação racional (KANT, 2012, p. 6; AA II, 425).

Há uma indeterminação do conteúdo do princípio como modo de cumprir o seu papel universalizável. Em face disso, o jurista Daniel Sarmento levanta uma preocupação quanto aos limites controláveis e definidos da dignidade, a fim de que não reste comprometida a capacidade do princípio da dignidade humana em “equacionar as controvérsias jurídicas e sociais” (SARMENTO, 2016, p.17). Ao evidenciar o perigo da indeterminação, afirma que há uma “carnavalização do instituto” (SARMENTO, 2016, p.18).⁴

O jurista Ingo Sarlet define o princípio como qualidade intrínseca e indissociável de todo e qualquer ser humano, entendendo que deve ser meta permanente a sua proteção tanto pela humanidade, como pelo Estado e pelo direito (SARLET, 2002, p.27-28). Sarlet oferece uma crítica

⁴ Impossível não remeter a Warat ao apontar, justamente, pela carnavalização do direito como modo de reinventar as possibilidades de existência dessa ciência (e de mundo). (WARAT: 2004)

ao antropocentrismo na teoria kantiana, reconhecendo que o valor da natureza é independente de sua utilidade para humanos e não é conflitante com sua dignidade própria. Ainda assim, sustenta a centralidade de sua filosofia para a concepção de dignidade, considerando que essa concepção avança no sentido da secularização do conceito que abandona suas *vestes* sacrais (SARLET, 2002, p. 39). Segundo Sarlet, a dignidade tem o *corpo nu* da racionalidade-individualista da autodeterminação e, assim, atravessa a modernidade (SARLET, 2002). Perguntamos, então, que pele se revela por debaixo das vestes? Que corpo, então, tem o conceito de dignidade?

Responde Rufino (2019), com base nos aprendizados junto a Fanon, que, nesse esquema corporal, há por debaixo “um esquema histórico racial subjetivamente plantado e tecido”. A dignidade universalmente posta no sujeito de direitos cosmopolita corresponde a um dado corpo no mundo: o corpo nu branco (indivíduo homem, ocidental moderno etc.). Esse corpo que produz as noções de dignidade, e conseqüentemente de pessoa e direitos, vê a si pela perspectiva da razão senhorial, exclusiva e superior. Assim, esse conceito de humano particular é dado natural, autoevidente e universalizável, conseqüentemente presente nos direitos humanos e na conformação dos ordenamentos.

A característica que faz do ser humano centro do mundo reverbera em manifestações de diversas violências com a legitimidade oferecida pelo pensamento que põe o humano como fim em si mesmo. É, justamente, nessa concepção de mundo antropocêntrica e etnocêntrica que estão assentados também os principais tratados de direitos humanos do século XX no pós-guerras mundiais. É inafastável a importância desses documentos para o direito nacional e internacional.; Porém, sabemos do quanto não são efetivas as proteções neles elencadas e, incessantemente, como operadores do direito, juristas, pesquisadores da ciência jurídica, convivemos com o abismo entre os planos do *ser* (plano fático) e do *dever-ser* (plano normativo). Seria o abismo aprofundado justamente pelas mesmas fronteiras demarcadas na tentativa de proteger algo visto como essencial para essa coletividade humana pretensamente universal?

Em tempos de extermínio das possibilidades de mundo na diversidade, nos propomos a habitar o problema. A noção de extermínio que aqui pontuamos extravasa para além da aniquilação de corpos. Assenta-se na noção de morte da cosmologia yorubana na afrodiáspora, sendo a perpetuação do esquecimento e do desencanto do corpo e do saber (RUFINO, 2019) operada pela lógica do povo da mercadoria (KOPENAWA & ALBERT, 2015). Reconhecendo a tradição

científica como uma espécie de herança ancestral, percebemos os *carregos*⁵ que acompanham as conceituações aqui discutidas. Em face disso, iniciamos essa gira de conceitos e outros-incorporados, com o propósito de ir ao encontro dos espectros kantianos amarrados e encostados na ciência jurídica. Afinal,

Herdar é conviver com o problema desde sua construção relacional em miríades de agentes com os mais distintos tipos de participação, para que possamos disseminar essas histórias adiante, numa retransmissão de mundo que permita invenções. Herança é também luto por aqueles que, tendo já sido extintos, ecoam como memória (GONÇALVES, 2018, p. 117).

Na pedagogia de Exu, nesta pesquisa, não nos dispomos a responder os questionamentos colocados, senão que multiplicar as perguntas (im)pertinentes de modo a desestabilizar as verdades que sustentam a exclusividade humana para as noções de dignidade e direitos reconhecidos, atravessando precisamente o conceito de humano na ciência jurídica. Propomos assim reposicionamentos políticos e epistemológicos, dobrando a morte do “*assombro, carrego e desencantamento*” operada pela colonialidade (RUFINO & SIMAS, 2018, p.11), e abrindo a morte como um “enigma de continuidade na presença” (2018, p. 101), valendo-nos dos caminhos abertos da antropologia jurídica. No avesso da ética de Kant, que com seu *Ori* alimentou a política do extermínio, chamamos outras vozes e presenças na roda para a incorporação do conceito de humano/humanidade.

3.2 O ciclo maldito e a humanidade que pensamos ser

A atribuição da noção de pessoa somente à espécie *homo sapiens sapiens* - e a decorrente exclusividade da dignidade humana - assenta-se na separação entre humanidade (cultura) e coisas (natureza). A grande ruptura ocasionou diversas outras conceituações dicotômicas e hierarquizadas, em função de uma razão transcendente e de valoração ética pretensamente superior. Na emblemática passagem de Lévi-Strauss, há um diagnóstico preciso à respeito:

Começou-se por cortar o homem da natureza e constituí-lo como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja,

⁵ Herança aqui, colocada como ‘*carrego*’, podendo ser lida como aquilo que se traz consigo como herança ancestral manifesta, caminho ou traço do destino (como os Orixás que acompanham um Ori). Nesse encontro, pensamos precisamente como algo que se traz no corpo e que pesa/adoece, tal qual o carrego colonial de que fala Rufino e Simas (2018, p.22), precisando ser despachado/encaminhado/ressignificado.

ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo desses últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o *privilégio de um humanismo corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção* (LÉVI-STRAUSS, 2013, 52-53, grifos nossos).

A separação humanidade/natureza, em suas palavras, inaugura um “ciclo maldito” que é o nascimento de um humanismo devotado à sua própria imagem refletida no mundo, fazendo disso seu “princípio e noção”. Com isso, abre-se igualmente possibilidade para o especismo, é dizer, distinguir-se de outros viventes animais, tanto quanto para o estabelecimento sistemático do racismo, qual seja, destacar e hierarquizar humanos em raças (superiores e inferiores). São essas noções que alimentam, desde suas raízes, os desejos civilizatórios modernos em que até os dias atuais nos referenciamos como pressupostos para constituição de mundo e de nossos ordenamentos jurídicos.

Evidencia Gonçalves (2018) o quanto o pensamento de Kant é importante para a história do pensamento ocidental influenciando diversos outros pensadores, seja na filosofia, como em outras áreas - tal como a do direito. Entretanto, a construção do sujeito transcendental é realizada por meio de formulações racistas⁶ (e, vale-se dizer, por diversas vezes ignoradas ou atenuadas por seus herdeiros e entusiastas de sua filosofia). Kant sendo “o criador do conceito de raça e fonte para os cientistas do século XIX”, abertos aos argumentos filosóficos, desempenhou papel central para a conformação do paradigma racista do século XIX (GONÇALVES, 2018, p. 20-21).

A ciência moderna, ao oferecer demarcações diferenciadoras entre animalidade e humanidade, passou a configurar-se importante aliada para justificativa da colonização, estruturando passo a passo um racismo científico. A construção das fundamentações que justificassem a empreitada da conquista, como por exemplo, valeu-se grandemente da literatura do Novo Mundo com as descrições naturalistas das paisagens encontradas (GONÇALVES, 2018, p. 20-21). Dessa maneira, percebe-se como a modernidade, sendo identidade e conformação de

⁶ “Sendo assim, os termos que Kant mobiliza para forjar o sujeito transcendental e fazer com que o homem possa ser afirmado superior às demais coisas do mundo - mediante sua dignidade para estar no centro do mundo - apresenta conexões com o nascimento de uma ciência que, no limite, pregará a diferenciação radical dos humanos por meio das distinções raciais” (GONÇALVES, 2018, p.26)

mundo, deve profundamente à invasão do território de *Abya Yala* - processo historicamente identificado como conquistas das Américas.

Gonçalves coloca uma objeção ao anacronismo - de buscar observar as operações do racismo pré-século XVIII, onde ainda não havia vinculação entre raça e bases biológicas - entendendo que a conceituação de raça em Kant está profundamente presente nas justificações do racismo contemporâneo. Complementa que “parece ser Kant quem associa, de forma sistematizada, a ideia de raça com distinções morais. Ou seja, [que] cada raça tem uma moralidade própria” (GONÇALVES, 2018, p. 20-21). Argumenta ainda que:

Então, quando Kant diz ser a razão e seu papel ordenador quem determina os discursos em torno de uma especulação sobre a história da natureza, a raça – que para Mbembe é uma “*ficção útil, uma construção fantasista e uma projeção ideológica*” (MBEMBE, 2014, p. 27) – finalmente ganha cidadania filosófica, pois participa da teleologia que fundamenta a própria natureza humana e sua história (GONÇALVES, 2018, p.20-21, grifos nossos).

A *species* humana não se configura somente como uma imagem, senão que uma imagem de obediência, por diversas vezes internalizada. A fronteira trazida para o dentro produz uma “servidão imaginária” pelo controle da própria imagem, sobreposta a outros que se apresentem distintos. Distribuindo as indignidades correspondentes, exclui a diferença (seja interna ou externa), pois “para apartar se do mundo, o homem deve apartar-se de si mesmo, criando um corte interno que o cinde definitivamente do externo” (NODARI, 2013, p.225). Assim, essa ficção útil de especificação desemboca nesse humano exclusivo, presente também na narrativa hegemônica dos direitos humanos. No entanto, trata-se somente da escala final dessa trajetória que envolve generalização e diferenciação. Em razão da duplicidade da imagem universal [mais humana] e das particularidades, favorece a aproximação da *fronteira para o dentro do humano*, movendo-se violentamente entre especismo e racismo.

Kant também distingue e hierarquiza a capacidade de pensar (a razão) da faculdade de intuições sensíveis (intuição), considerando a primeira superior à segunda. É por meio do condicionamento do caráter (temperamento, talento e caráter propriamente), por meio da razão (parte superior em uma pessoa) que se conforma a organização de uma comunidade política inserida em um padrão de legalidade do direito. E, assim, superam-se as inclinações indesejáveis que deixadas sem o direcionamento racional levariam naturalmente à barbárie. Apresenta-se, portanto, um atravessamento imbricado entre o caráter individual, o caráter de um Estado e, por

fim, de toda a espécie humana (GONÇALVES, 2018, p.31). É pela progressão moral, orientada para a conformação de uma comunidade cosmopolita dos homens, necessariamente unificada e organizada por leis do direito, que se alcançaria o pleno desenvolvimento da razão humana. Pois é interesse de Kant “sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (*Foedus Amphyctyonum*), de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida” (KANT, 1784).

No pensamento kantiano, portanto, o direito recebe um estatuto de disposição moral superior, porque tem o poder para estruturar indivíduos conforme leis universais que unificaram suas vontades individuais em um Estado. Com isso, podem transcendê-lo e chegar a um direito cosmopolita, o qual possibilita uma comunidade de paz demarcada pela razão, longe das liberdades selvagens. Os conflitos particulares se dissolvem e unificam em interesses públicos. Dessa maneira, a separação primeira entre animais e humanos chega a outra separação, pois o caráter pleno só se alcança sob a forma de um Estado.

Influenciado pelos relatos de viagens trazidos sobre o Novo Mundo, os quais descreviam a inexistência de um Estado como forma organizativa de povos em outros territórios, Kant defendia a técnica da colonização para estabelecer a luz da razão para essas ‘populações obscuras’, civilizando-as. Portanto, humanos não organizados em forma estatal, necessariamente, eram lidos inferiores. Não seria esse conjunto de ideias da filosofia kantiana, o *mito fundante* atualizado, e sustentador de toda a estrutura em sistemas nacionais e internacionais jurídicos - arrisco dizer - ainda hoje?

Vai se tornando cada vez mais evidente que as ideias universalizantes de humanidade, as quais compartilham um enredo de dicotomias clássicas exaustivamente discutidas por diversas outras ciências, seguem com especial destaque e relevância para a ciência jurídica e a fabricação do direito. Desse modo, no direito vê-se intensa demarcação entre o que é humano/natureza, sobretudo, no que toca a distinção crucial constituidora de sua episteme: a oposição racional/irracional e floresta/cidade. Assim, as milhares de “pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta [...] por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome [e] violência dirigida.” (KRENAK, 2019, p.33). Junto a isso todos os seres não-humanos, mais-que-humanos e outras agências são desconsideradas

no conceito de dignidade, centralizado ao antropocentrismo etnocêntrico que a fecha ao ensimesmamento de uma imagem fixa.

Outras amarrações se fazem nessa imagem de humano. Nodari especula sobre a construção do pensamento hobbesiano, igualmente caro ao direito. Fala da distinção entre cidade e floresta assentadas na imagem de Hobbes. A floresta seria aquela que está fora dos portões (*foris*), a exterioridade da cidade (Estado) e que nela habitam os selvagens (*silvaticus*). Toda cidade é floresta para outra cidade e só deixaria de ser em razão de uma *cidade universal*, o levantamento de um império pela domesticação ou destruição do ‘fora’. Ou seja, o ‘fora’ é também o exterior à condição de civilização e para ser eliminado eficazmente depende do aniquilamento-modificação do espaço (geográfico, político e ontológico). Ademais, Nodari aponta que a proposta conquistadora do Novo Mundo de levar os selvagens “*de sylvis ad urbes*” está presente em todos os sentidos possíveis, inclusive no extremo de aniquilar tanto o *sylvestre* como a *sylvis*. Em outras palavras, é o projeto de fazer do espaço da floresta e todos seus habitantes extensa cidade com seus modos de viver em ambientes domesticados e confinados (NODARI, 2013, p. 255-256).

Ailton Krenak nos diz que esses discursos e práticas autorizaram - e incentivaram - que habitantes do campo e da floresta fossem arrancados de suas terras para atuar como mão de obra e viver nas favelas e periferias de grandes centros urbanos, “jogadas nesse liquidificador chamado humanidade” (KRENAK, 2019, p. 9). Nesse mesmo sentido, incorpora-se o pensamento de Mignolo, no qual se descreve como a colonização se perpetua na lógica da colonialidade. Diz que há uma cumulação histórica em uma retórica positiva da modernidade, valendo-se para tanto dos “termos de salvação, progresso, desenvolvimento, modernização e democracia” (MIGNOLO, 2017).

Mas, diante dos giros no ciclo maldito da humanidade murada, enquanto houver floresta, há linhas de fuga do Estado (NODARI, 2013, p.255-256).

3.3 Nosso mundo vai deixando de ser kantiano...

A delimitação de quem é ou não pessoa evoca uma constituição de mundo, uma produção de realidade, e é dessa conformação do real que o direito *apanha suas folhas* para definir a quem ele se destina proteger com seu poder universalizante. *Recolhe-se* a pessoa, indivíduo humano (plano fático), na esteira da lógica ocidental, para ser feita em sujeito de direitos (plano jurídico).

Nessa lógica de feitura está presente o fundamento de um ideal abstrato, herdado de Kant - presente no direito. Esse *otá* (pedra de fundamento) da racionalidade ocidental, que dá tamanha exclusividade ao humano, exclui outras tantas possibilidades de existência por propor o fechamento do conceito - e corpo - de *pessoa* em fronteiras intransponíveis delimitadas pelo atributo da razão. Cumpre mencionar que Kant tampouco atribui a razão como capacidade intrínseca de todo ser humano, fazendo distinções a partir de classificações raciais para construir o sujeito de direitos.

Valentim, em nota de rodapé de seu livro *Extramundandade e sobrenatureza*, menciona Land a respeito da Primeira Crítica de Kant - onde ele [Kant] compara o país do entendimento puro a uma ilha rodeada por oceano, com neblina e muito gelo que dão a ilusão de que novas terras podem aparecer com o derretimento. Land levanta o questionamento se não seria a filosofia transcendental um temor do mar, uma espécie de *barragem no pensar*. É dizer, delimitando o território da racionalidade - *a terra da verdade* - estaria, Kant, empenhado em estabelecer fronteira fortificada contra o nomadismo e propondo uma repressão etnocida (VALENTIM, 2018, p. 236). Trazemos essa consideração porque não somente o pensamento kantiano dá conteúdo ao conceito de humanidade, senão que é fundamento para diversos outros conceitos necessários à constituição do corpo jurídico do direito - como autonomia, liberdade e vontade.

Kant, em sua *Crítica da razão pura*, “desloca para o interior da experiência humana possível todas as relações entre o ser e o não ser, torna os conceitos funções de síntese que formalmente possibilitam o encadeamento objetivo da natureza” (VIEIRA, 2019, p.31). É dizer, os conceitos são abstrações dos fenômenos, limitados ao interior do sujeito; por sua vez, a natureza fica limitada ao seu exterior. O conceito assume uma generalidade sem referenciamento, um sem-corpo, somente imagem projetada do exclusivo sujeito, a fim de assumir a função de síntese de sua ligação objetiva com o mundo. Esvazia-se o agenciamento do conceito para alcançar espaço na abstração transcendente da razão. É, portanto, desconsiderado como corpo-pensamento imbricado em relações com outros corpos: humanos, não-humanos, mais-que-humanos, espectrais...

A razão posta acima da natureza inaugura uma rede de práticas pautadas nesses pressupostos de fazer-mundo, em que as relações de encontro com a diferença se estabelecem em um jogo de dominação e subordinação. Coloca Juliana Fausto, em seu livro *Cosmopolítica dos animais*, que a diferença já existe - não é construída pelo dualismo. O que ocorre é que a

polarização desemboca em uma ruptura em duas ordens distintas, mas estas podem ser conceitualizadas e tratadas de "modos mais integrados e unificados" (FAUSTO, 2020, p.65).

Em contraste ao fazer-saber abstrato, orientadas pela possibilidade de modos outros de pensar e fazer mundo, trazemos o pensamento afrodiáspórico. Diz Rufino (2016) que os corpos negros vindos da diáspora forçada pela escravidão são os que sustentam no próprio corpo a ressignificação de memórias ancestrais e comunitárias, reconstruindo as práticas de saber desterritorializadas. Dessa maneira, o corpo se posiciona como centro da experiência, portanto, diametralmente oposta à lógica ocidental - de base cristã⁷ - que hipervaloriza a racionalização e as produções da mente em detrimento do corpo e atividades a ele associados.

Firma o ponto, Rufino, dizendo que “a racionalidade moderna ocidental é decapitada e assombrada pela má sorte de ter o corpo (*Bará*) deslocado da cabeça (*Ori*).” O reconhecimento e revalorização do corpo como ponto de partida para pensar as epistemologias - estas Outras, não monológicas - uma vez que todo saber é possível quando praticado, ou, incorporado. Diz Rufino (2019):

Se as questões acerca do saber estão diretamente vinculadas à dimensão das práticas, das incorporações, e dos agentes que as fazem, as questões epistemológicas se inscrevem como uma problemática étnico-racial. [...] As perspectivas advindas de Exu são mais um golpe operado pela pedagogia das encruzilhadas que provoca uma desordem, na medida em que traz o corpo para o cerne do debate político/epistemológico/educativo (RUFINO, 2019).

É, portanto, o corpo o primeiro território de enfrentamento à colonialidade. É pela matéria de Exu (o *Bará*, que em *yorubá*, é corpo propriamente) que se resiste e pode-se desconstruir o “embranquecimento alucinatório” (RUFINO, 2019). Consideramos, portanto, que pensamento e conceito não estão desconectados de uma territorialização, isto é, são localizados e apresentam corporalidade. Tampouco podem ser dissociados dos seus processos de feitura. Nesse sentido, conceito e método igualmente estão imbricados um no outro, tanto quanto dispõem de perspectiva.

O corpo no perspectivismo ameríndio tem outro sentido conceitual, tanto quanto para a *pedagogia das encruzilhadas*, inseridos na afroperspectividade. Viveiros de Castro, em *O nativo relativo*, trata da possibilidade de, no perspectivismo ameríndio, o conceito de corpo não estar tal como o nosso, na alma ou mente, isto é, representado fora da matéria. É, inversamente, “inscrito

⁷Para aprofundamento do tema, o pensar de Ivone Gebara, no texto “Que perguntas as ecologistas feministas fazem às igrejas cristãs”, de 2008.

no próprio corpo como perspectiva”: coloca assim o corpo como “*perspectiva interna do conceito*”, ou ainda, “*o corpo como implicado no conceito de perspectiva*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Ecoam, nesta gira na encruza do pensamento, perguntas (im)pertinentes. Por que nos orientamos única e centralmente pela tradição ocidental para atribuir fundamento ao ordenamento que constituirá o “mundo comum”, sob a forma hierárquica do Estado (salientando que é este que detém do uso da força armada e legítima - o que não é menos relevante para a indagação)? Essa concepção de humano/mundo/humanidade, feita sob a lógica totalizadora de liquidificador, e suas medidas para atribuir dignidade e conseqüentemente reconhecer direitos, são suficientes para a multiplicidade que se é ser vivente neste planeta em que co-habitamos? Quais corpos serão lidos como dignos e terão direitos e quais corpos não? Ou seja, a quem se destina o direito?

Não seria o direito, até os dias atuais, o legitimador da política do extermínio, autorizado por uma coletividade humana presumidamente universal? E, reverberando a pergunta de Ailton Krenak, “somos mesmo uma humanidade? [...] Será que não estamos sempre atualizando aquela nossa velha disposição para a servidão voluntária?” (KRENAK, 2019, p.8) O que seria do direito se ele fosse achado na rua (caminhos) de água: no rio Xingu, no rio Amazonas, rio Watu? Se ele se abrisse à conversa com outros espíritos, corpos, entidades, seres humanos e não humanos para além dos que conhece (a sua ancestralidade ocidental)?

Assim, os dualismos que atravessam nessa encruza abrem-se para além das dicotomias totalizadoras, em formas espectrais, para a magia da feitura do corpo-pensamento: vários corpos, vozes, espíritos, multinaturezas. Diante da catástrofe, invocamos a reativação animista na ciência, proposta por Stengers. Reativar⁸ é “recuperar a capacidade de honrar a experiência, toda experiência que nos importa, não como “nossa”, mas sim como experiência que nos “anima”, que nos faz testemunhar o que não somos nós” (STENGERS, 2017, p. 11). Nesse movimento, a abertura para a experimentação e especulação é caminho para as ciências e toda forma de pensamento, a fim de desfazer o feitiço do saber que destrói as capacidades de pensar em agir em conjunto, partindo, para isso, das diferenças cosmontológicas. Nós nos colocamos, então, em especulação onírica, na pedagogia exusíaca, a fim de multiplicar *o nosso mundo* para além das imagens do espelho-narciso. Invocamos potencialidades múltiplas de agenciamentos outros nessa

⁸ A tradutora, Jamille Pinheiro Dias, traduz ‘reclaiming’ em “reativar” como melhor termo para alcançar a potencialidade política e curativa da proposta.

encruza da humanidade dos direitos humanos. Trata-se, sobretudo, de devolver o humano à referência como húmus, terra lamacenta. (VIEIRA, 2019, p.119)

3.4 Realidade e ilusão, ciência e ciência encantada das macumbas

Isabelle Stengers, ao falar da reativação do animismo na ciência, reconhece que a tradição científica estabelece uma divisão entre nós e outros, de forma que os outros são animistas, enquanto o ‘nós’ é o conjunto de pessoas dedicadas a aceitar “a difícil verdade de que estamos sozinhos em um mundo mudo, cego, mas cognoscível - um mundo do qual teríamos a tarefa de nos apropriar” (STENGERS, 2019, p. 3). Diz ainda que seu lado está marcado por uma narrativa épica com um fundo moral que determina “não retrocederás”, mobilizando um “medo nebuloso de sermos acusados de retrocesso se damos o mínimo sinal de estar traíndo a verdade “dura” ao nos deixarmos levar por crenças ‘brandas’ e *ilusórias*” (2019, p. 3, grifos nossos). Stengers propõe resistir ao fazer-pensar ciência como tronco da árvore do progresso, para incorporar a ideia deleuziana de “*pensar pelo meio*”, o que é: não estabelecer referência a um objetivo ideal e não separar algo do meio que ele depende para existir. Evidentemente, nem sempre a criação científica - colocando à prova seus modos de feitura do saber - é adequada às demandas de seu campo. Entretanto, há uma mentalidade posta na ciência que se fecha a relações privilegiadas e se orgulha de seu funcionamento fechado. Stengers chama de mentalidade “galinha dos ovos de ouro”, uma vez que suas questões científicas e mobilizações se dão em sentido de transformar em ouro seus resultados (STENGERS, 2015), rejeitando conhecimentos não estritamente científicos - no sentido duro do termo.

Nesse tensionamento, Rufino *risca o ponto* e canta a intenção de praticar uma “arruaça teórico-metodológica” com o espírito exusíaco, no qual, a partir da desordem, aponta novos caminhos. E explica para os presentes que

Exu é aquele que ri de nossas limitações, anseios, zomba daqueles que enveredam pelas obsessões de grandeza e certeza. Exu nos faz sentar no vazio, esculhamba nossas pretensiosas verdades. Constrói ao destruir. No jogo sincopado, o que nos espreita é a queda. Não à toa, é ele o princípio da imprevisibilidade. Assim, o que há de emergir no vazio do sincopado? Exu nos sopra: reinvente-se, crie. Haverá sempre uma possibilidade (RUFINO, 2019).

Quanto a isso, diz Ailton Krenak que se faz necessário “escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como ‘natureza’, mas que por alguma razão ainda se confunde com ela. Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de *humanos muito-humanos*.” (KRENAK, 2019, p. 33, grifos nossos). Seguindo seu rastro, fazemos da pesquisa especulação entre perspectivas, proliferando a diferença no pensamento que se faz com o corpo. Para tanto, é na *encruza* de Exu que preparamos o lugar do *cruzo* de pensamentos e possibilidades, sob a *pedagogia das encruzilhadas* no traço da *ciência das macumbas*. Pelos assentamentos das noções de ancestralidade e de encantamento é que invocamos e evocamos outras memórias de outros povos e corpos, encarnados e desencarnados, a fim de dobrar as limitações da “razão intransigente cultuada pela normatividade ocidental” (RUFINO & SIMAS, 2018, p.11), bagunçando as linhas enrijecidas da modernidade.

Historicamente, pela lógica da colonialidade, “produziu-se temor, impossibilidade, desvio e subalternização” sobre as potências do corpo e os agenciamentos do saber com seres extra-humanos e não-humanos. Porém, na *pedagogia das encruzilhadas*, um saber se manifesta pela incorporação e pelo rolê epistemológico se lança para as zonas de vazio, linhas de fuga; pisa nas fronteiras e assim desfaz a territorialidade fortemente delimitada do humano separado do mundo. Valentim lança uma pergunta de espírito exusíaco, lembrando da definição de conceito em Deleuze, Guattari e Viveiros de Castro, se “*não seria forçoso reconhecer como filósofo, criador de conceitos, antes Kopenawa que Kant?*” Emendamos e questionamos porque a filosofia transcendental busca traçar limites e fronteiras para a conformação de “uma esfera de sentido exclusivamente humana - a cidade cosmopolita”? (VALENTIM, 2018, p. 236, grifos nossos)

A hierarquia trazida pela “razão soberana” - essa superior que a tudo define e organiza - para ser desfeita não exige o abandono simples da razão, mas justamente a “redefinição ou reconstrução em modos menos oposicionais e hierárquicos” (FAUSTO, 2020, p. 65). “Racismo, sexismo, especismo, colonialismo, etnocentrismo e antropocentrismo seriam, desse modo, todas derivações de um mesmo corte fundamental, aquele que separa razão e natureza, elevando a primeira sobre a segunda e denegando o caráter político dessa relação” (FAUSTO, 2020, p.68). Isabelle Stengers aborda que as ciências modernas caracterizam como irracionais quaisquer práticas julgadas equivocadas - em função de seus próprios termos e referências - , definindo-as como magias e feitiçarias no processo de expansão capitalista. Práticas de povos selvagens,

perigosos, inferiores. A filósofa da ciência e química de formação aponta para a reaproximação das ciências da política, a fim de descortinar uma *cosmopolítica* - a ocidental moderna - posta como universal e, portanto, da produção de conhecimentos ditos neutros e objetivos (SZTUTMAN, 2018,3 p.39). Não se trata, portanto, de, ao abrir-se ao pensamento mágico/animista/xamânico/mandingueiro, colocar-se inimiga da razão, mas precisamente da "razão do senhor", que se apresenta como "*natural*", ocultando seu teor político.

Em contraste e contraposição a essa racionalidade, no pensamento xamânico, estabelece-se lugar para uma "comunicação transversal entre incomunicáveis" onde se conversam seres em uma "zona transespecífica" (VIVEIROS DE CASTRO *apud* VALENTIM, 2018, p.236). Na mesma esteira de Valentim e Stengers, aceitamos a provocação e, desobedecendo epistemicamente (MIGNOLO, 2008), propomos a conexão de práticas e preocupações de modo rizomático, conectando “modos heterogêneos de dar sentido aos habitantes da Terra”, tal qual na simbiose, onde a produção de conexões são acontecimentos que não se homogêinizam: permanecem heterogêneos (STENGERS, 2019, p.5). Assim, na prática do pensamento encantado, reativamos o animismo na ciência para a multiplicação do corpo-conceito de humano e humanidade no saber jurídico.

Sobre a colonialidade e resistência, nos diz Rufino que

A rotina do colonialismo tem sido a de executar milhões de corpos, construir igrejas, catequizar, velar e buscar uma salvação. Porém, aqueles milhões de corpos assassinados, torturados, sequestrados, estuprados, mulheres, crianças e jovens compõem uma tessitura de sabedorias que subsidiam as práticas que disferem golpes na maquinaria colonial. Se para cada centena de mortos pelo colonialismo se constrói uma igreja, na perspectiva das encruzilhadas, *cada corpo é um totem que imanta e reverbera potências que significam a vida* (RUFINO, 2019, grifos nossos).

Na pesquisa macumbeira, dispomos os ouvidos para a escuta de outras vozes a fim de ampliar a visão e entrar em devires de perspectivas outras. Assim, tratamos do pensamento *incorporado*. A incorporação é processo por onde se manifesta um saber em um suporte físico, seja um corpo humano ou outra materialidade, no qual ocorre o efeito de “um poder que o ‘monta’” (RUFINO, 2019). Nessa encruza do saber, potencializa-se o corpo pelo transe, qual seja, a possibilidade de transitar e deslocar a si por múltiplas dimensões sobrepostas, como forma de driblar as violências da deslegitimação de saberes ditos irracionais. É no cruzo que se faz a zona

fronteira, o lugar vazio para trânsito de corpos, sons e palavras. Assim, credibilizamos outras epistemologias pressupondo também outras ontologias (SIMAS & RUFINO, 2018, p.29)

O corpo-conceito de humanidade é levado para a encruzilhada de Exu, sendo *preparado* pela epistemologia das macumbas na prática do encantamento e desencantamento, pois

Todo e qualquer ato criativo só é possível a partir do transe como disponibilidade de travessia. A razão intransigente é aquela que nega a mobilidade e os cruzos das experiências e das tessituras de saber. [...] Por isso, as razões intransigentes são avessas ao transe como também o significam como possessão, descontrole e irracionalidade (RUFINO & SIMAS, 2018, p. 101)

Na encruza conversamos com as vozes outras das quais a ciência se aparta por considerar sobrenatural (e, portanto, superstição, crença) e oposta à realidade (aquilo que a ciência se dedica a conhecer e o direito a organizar em seu ordenamento), vez que “as encruzilhadas e suas esquinas são campos de possibilidade; lá a gargalhada debocha e reinventa a vida” (RUFINO & SIMAS, 2018, p.13).

Coloca Stengers que os cientistas carregam a autoridade para decidir o que existe objetivamente; e somos incitados a sentir “que temos a grande responsabilidade de determinar o que está e o que não está autorizado a ‘realmente’ existir”, pois a ciência, “é um meio, consequentemente, governado pelo poder do julgamento crítico”. No entanto, os cientistas são tão contaminados por aquilo que julgam como ‘ilusões’ quanto aqueles ditos animistas. Diz ela que, a diferença é que estes últimos não dispõem de “nenhuma palavra equivalente a ‘realmente’ para insistir que eles estão certos e os outros são vítimas de ilusões” (STENGERS, 2019, p. 7). Nessa gira, portanto, Stengers adentra para regenerar “os meios envenenados” na ciência ocidental como muitas palavras comumente invocadas, tal qual “animismo” e “magia”, que “trazem com elas o poder de nos tornar reféns”, diante da frequente pergunta: “você realmente acredita em...?” (STENGERS, 2019, p. 8).

Tal qual Viveiros de Castro, em exercício, propomos nos colocar "no interior da dimensão da exterioridade que lhe é imanente" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.19). É dizer, não pretendemos nos colocar fora do direito para debater assuntos pertinentes ao campo da filosofia ou antropologia (a rigor científico); senão que nos valem desses estudos nos localizando no exterior do direito para especular e expor seus próprios limites; precisamente tratando da sustentação filosófica do princípio da dignidade da pessoa humana, nascido e assentado no pensamento de Kant, o qual nos traz a noção de exclusividade humana de pretensões universais

apartando-se do que considera coisas, num movimento que restringe o alcance do conceito de dignidade e, portanto, de direitos. Isso porque, ao ofertar sentido aos conceitos de pessoa, de humanidade e, conseqüentemente, de dignidade, exclui-se outras tantas perspectivas e corpos que as fazem (uma vez que não há corpo sem perspectiva, tampouco perspectiva sem corpo). Sendo o direito propriamente um sistema racional, é, por si, uma ficção: realidade virtual humana. Multiplicamos então, pela teoria amazônica do virtual, para também alcançar "uma promessa de outra coisa" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.20), modesta e pretensiosamente. "Gargalhemos" (SIMAS & RUFINO, 2018, p.40)

4. NO TEMPO DO SONHO, EBÓ DESPACHA KANT, BAIXAM XAPIRIS E OUTROS ANCESTRAIS

Temos desde há muito nos perguntado se estamos sozinhos no universo. Porém, claramente, não estamos sozinhos na terra
Tim Flannery

Na encruzilhada, sob os fundamentos exusíacos, a gira acontece. Fazem-se presentes Ailton Krenak e o xamã Davi Kopenawa, praticando outros modos de conhecer e habitar mundo. Realidade e sonho aqui não se distinguem, para que possamos (2.1) experimentar a imaginação conceitual xamânica do sonhar como modo de saber e ampliar o pensamento. Com olhos de espírito, observamos a presença de Kant sob o corpo-conceito de humano. Prepara-se, na ciência encantada das macumbas, *ebó epistemológico* para que Kant e suas imagens derivadas se afastem e o axé se renove, possibilitando que outros espectros possam baixar na roda. (2.2) Os espíritos *xapiris*, trazidos pelas palavras do xamã e dos tradutores aliados Valentim e Viveiros de Castro, fazem-se presentes e reconfiguram a perspectiva do corpo-conceito de humano, abrindo-o ao pluriverso e à multiplicidade que lhe é constitutiva. (2.3) Humanidade se expande; deixa de ser exclusividade para ser solo comum, e, assim, Marisol de La Cadena e Ailton Krenak contam histórias de pedras e rios avós, parentes de povos humanos, tratados como recursos naturais na lógica da mercadoria. (2.4) Histórias propostas como espaços de hesitação, propiciando pensarmos sobre alianças entre mundos ontológicos distintos.

4.1.O saber do sonhar

Ailton Krenak, ao tratar sobre o sonho e a terra, evidencia que há uma prática, em diversos povos, de reconhecimento da instituição do sonho que não se trata de uma “experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia” (KRENAK, 2019, p. 25). No meio da encruzilhada epistemológica, diz que

Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não

consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades (KRENAK, 2019, p. 25).

Diferentemente da ontologia ocidental e, portanto, de sua epistemologia e modos de conhecer, não há separação evidente e necessária entre vigília (realidade) e sonho (imaginação). O sonho pode ser descrito como uma possibilidade de encontro com outras imagens, outras perspectivas, com possíveis deslocamentos no tempo-espço. Descreve o xamã que

Nós somos habitantes da floresta. *Nosso estudo é outro*. Aprendemos as coisas bebendo pó de *yãkoana* com nossos xamãs mais antigos. Nos fazem virar espírito e levam nossa imagem muito longe, para combater os espíritos maléficos ou para consertar o peito do céu. É assim que os antigos xamãs nos fazem conhecer os *xapiri*, abrem seus caminhos até nós e os mandam construir nossas casas de espíritos. Nos ensinam também a palavra de seus cantos e a fazem crescer em nosso pensamento. Sem o apoio desses grandes xamãs, nós nos perderíamos no vazio ou despencaríamos na fogueira de *mõruxi wake*. É assim que aprendemos a pensar direito com os *xapiri*. **É esse o nosso modo de estudar e, assim, não precisamos de peles de papel**. O poder da *yãkoana* nos basta! É ela que faz morrer nossos olhos e abre nosso pensamento (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 458, grifos nossos).

A construção da ideia de realidade objetiva é fundada no esquecimento do solo de significações que são estruturantes e fundantes dessa realidade, o que a torna capaz de ser vivenciada de forma independente e autônoma. Também dessa maneira considera Kant, que com sua perspectiva da razão transcendental estabeleceu a distinção efetiva entre realidade e ilusão, desembocando em uma posição solipsista do sujeito. O filósofo dedicou-se a afastar as ilusões e filosoficções sobre a ideia de mundo (e portanto de construção da realidade), na intenção de “desmentir a perigosa vizinhança do *noumenon*⁹ com os espíritos dos mortos” (VALENTIM, 2015). Preocupou-se em “elucidar a ilusão que acomete ‘pessoas incomuns’, fazendo-as tomar ‘objetos como exteriores a elas, os quais seriam tidos como uma presença de naturezas espirituais em seus sentidos corporais’, de modo que ‘imagens aparentadas da fantasia [assumam] a aparência de sensações” (KANT, 2005, p.173 *apud* VALENTIM, 2015, p.26). Os que dissessem ter acesso ou morada em mundos que não aquele das sensações seriam sujeitos aprisionados em ilusões - loucos, impostores e filósofos; cheios de alucinações espirituais que, conseqüentemente, *violariam a própria unidade pessoal* (VALENTIM, 2015, p.26).

⁹ Kant usa o termo em referência ao real absoluto que existe independente da perspectiva do sujeito: a coisa em si, a realidade objetiva.

Com base nessa fundamentação filosófica, desenvolveu-se a epistemologia ocidental que estabelece fronteiras delimitando verdade/ilusão, pessoas/coisas, racionais/irracionais, rompendo e desconsiderando a diferença ontológica na constituição de mundo. No cosmopolitismo kantiano considera-se a existência de um mundo comum [o cosmos] transcendente que não exige discussões, de modo que a diferença fica alocada nas visões particulares de culturas e tradições de povos humanos. Em contraposição a esta perspectiva, aproxima-se o conceito de cosmopolítica, lançado por Stengers. Stengers coloca que o problema reside justamente na noção de um mundo unificado, vez que habitamos um pluriverso, de mundos múltiplos e divergentes, o que requer de uma cosmopolítica para que estes possam se conectar e se articular entre si. Diante do reconhecimento desses pressupostos, os problemas a serem investigados por uma ciência evidentemente se transformam, pois apresentam-se divergências/conflitos/diferenças antes ignoradas - deliberadamente ou não.

Quanto aos imbricamentos entre política, direito e comunidade humana, diz Kopenawa que aprendeu

A conhecer um pouco o que os brancos chamam de **política** [...] Essa política não passa de falas emaranhadas. **São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossas terras.** Em muitas ocasiões, as pessoas que proferem tentaram me enganar dizendo: "Sejamos amigos", siga o nosso caminho e nós lhe daremos dinheiro! Você terá uma casa, e poderá viver na cidade, como nós! [...] Na cidade, fico sempre ansioso e impaciente. *Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte.* Ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos, que são os genros de Hayakoari, o ser anta que faz a gente virar outro [...] *Para nós, a política é outra coisa.* São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. **São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos** e que preferimos, pois são nossas mesmo. **Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos** (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 390, grifos nossos).

O xamã yanomami evidencia a relação de diferença ontológica e epistemológica estabelecida entre os yanomami e os brancos, amarrando as palavras pensamento, morte, política e sonho em uma mesma fala. O pensamento branco é curto porque não sonha para além de si e se emaranha em palavras retorcidas; não se eleva porque os brancos praticam posturas de extermínio daqueles outros distintos de si, ao mesmo passo que ignoram a morte para si mesmos, sendo essa sua (cosmo)política.

O aprender ameríndio yanomami passa pelo tempo do sonho e não por graduações escolares e livros. É, portanto, no sonho que expandem seu pensamento. Conta Kopenawa sobre a iniciação xamânica de seu padrasto que lhe disse: “meu pensamento começou a virar outro, foi assim que eu me tornei xamã” (2015, p.105). O devir-outro foi o encontro com um ser das águas que lhe ensinava a caçar na floresta e depois o levava para conhecer sua casa, no fundo de um lago (2015, p.105-109). Esse mesmo estado pode ser alcançado pelo sonho, enquanto dorme e quando morre-se¹⁰ com a inalação do pó da *yākoana*, para ver com olhos de fantasma. Relata o xamã sobre sua experiência quando jovem:

Aí, a força da *yākoana* me pegava e em seguida me fazia morrer. Eu rolava e me debatia no chão, como um fantasma. Não via mais nada à minha volta, nem a casa, nem seus moradores. Gemia e chamava minha mãe: “*Napaaa! Napaaa!*”. Minha pele permanecia estirada no chão, enquanto os *xapiri* pegavam minha imagem e a levavam para longe, muito ligeiros. Eu voava com eles até as costas do céu, onde vivem os mortos, ou para o mundo subterrâneo dos ancestrais *aōpatari*. No final, me traziam de volta ao lugar onde jazia minha pele e eu recobrava consciência. Nessa época, eu estava mais crescido e já não tinha nenhum medo do poder da *yākoana*. Sem ela, eu não teria visto todas essas coisas em meus sonhos (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.98).

Os encontros possibilitados pelo sonho são assentados em outro tempo e apresentam cosmopolítica diversa da ocidental. Albert nos facilita a compreensão sobre a política inserida no sonho, dizendo-nos que “o sonho (*mari*) é considerado um estado de ausência temporária da imagem corpórea/essência vital (*utupë*) que se destaca do invólucro corporal (*siki*) para ir longe” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 616). Dessa maneira, o sonho não é modo de multiplicar imagens próprias internamente, sem conexão ao mundo externo, como produto exclusivo de uma mente inconsciente individual; sonho é deslocamento, distância do mundo da vigília para um devir-outro, de forma a sair da própria perspectiva. *Utupe*, portanto, não é tal como alma para os ocidentais, como algo que está e permanece ‘dentro’, senão que tem capacidade de se projetar para o ‘fora’ de si. Abrir essa noção passa, necessariamente, pela percepção do que compõe esse estatuto do sujeito ‘eu’. Remete-nos, então, ao conceito de narcisismo e as imagens dos espelhos, de modo que a imagem desse sujeito ensimesmado, é reconfigurada sob outras influências e outros espelhos.

¹⁰ Morrer, nesse contexto, refere-se a adentrar o estado alterado causado pelo *yākoana*: “É com a ‘morte’ trazida pelo efeito da *yākoana* que os xamãs podem ver os espíritos e ver como os espíritos. Assim, conseguem ver os humanos como espectros, sendo os xamãs também mortos/espectros. Os *xapiripe* são fantasma tanto quanto os mortos, por serem vistos desde a perspectiva dos humanos comuns como espectros. Já os animais, veem os humanos como animais, assim como eles próprios, porém domésticas e canibais”(VIVEIROS DE CASTRO, 2006, 329-330).

Valentim nos diz que a dinâmica desse mundo feito de imagens, tal qual nos conta Kopenawa, ontologicamente, é anti-narcísico. Isso porque nessa complexa cosmopolítica, todos os entes estão simetricamente dispostos como agentes, tendo por condição seus duplos sobrenaturais que "se refletem e interceptam mutuamente" (VALENTIM, 2014, p.13). Estabelecem-se profundas e radicais diferenças entre os espelhos ocidentais, acinzentados que refletem a própria imagem, e os espelhos xamânicos, luminosos e brilhantes, chão por onde as imagens dos espíritos da floresta caminham e dançam¹¹. Percebe-se que variando a natureza dos espelhos, varia-se também a natureza das imagens que com os espelhos se relacionam.

Valentim então nos coloca que a cosmologia científica ampliada na modernidade de modo "literalmente exorbitante" é acompanhada de "uma drástica redução da 'política cósmica'" (VALENTIM, 2014, p. 8). Viveiros de Castro nos lança que

a metafísica ocidental de fato parece ser a fonte de todos os colonialismos que soubemos inventar. Acho que contra isso temos de, ao mudar o problema, mudar a forma da resposta. Contra esses grandes divisores – nós e os outros, os humanos e os animais, os ocidentais e os não ocidentais –, temos de fazer o contrário: proliferar as pequenas multiplicidades. Não o narcisismo das pequenas diferenças, aquele célebre que Freud detectou, mas o que a gente poderia chamar de "o anti-narcisismo das variações infinitesimais". Não se trata de forma alguma, como lembrou Derrida, de se questionar isso e pregar uma abolição das fronteiras que separam os humanos dos não humanos, as pessoas das coisas, os signos do mundo etc. As fantasias fusionais não estão em questão. Trata-se, de certa maneira, de tornar infinitamente complexa essa linha que separa o humano do não humano. Que bicho não é gente, até os bichos sabem, não é preciso ser gente para saber disso. Mas que essa diferença é complexa, isto está sempre em jogo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2010)

Nesse sentido, diz Ludueña que "toda especulação cosmológica é uma especulação política, assim como toda antropologia política implica uma especulação cosmológica, em um intercâmbio constante entre ambas as esferas". Parte do pressuposto de que "*a conformação da comunidade humana, do direito e da política implica a presença da spectralidade como elemento constitutivo primordial*" (LUDUEÑA, 2012, p. 12). Explica o filósofo:

Por ora, entenderemos por espectro, em primeiro lugar e em sentido amplo, as criaturas incorpóreas como, por exemplo, os anjos. Nesse sentido, até Deus pode ser concebido como uma forma spectral que se manifesta através do Espírito. Ainda que seja possível estabelecer uma distinção entre Espírito e Espectro, acreditamos que ambos pertencem a uma região ontológica comum. Além disso, também denominaremos espectro, em sentido estrito, os entes que sobrevivem (mesmo que sob a forma de um postulado) à sua própria morte, ou que estabelecem um ponto de indistinção entre vida e morte. Sob esse ponto de vista, o espectro pode ser completamente imaterial ou adquirir diferentes "consistências"

¹¹ Em nota, Albert explica que os espelhos dos *xapiri* são superfícies que refletem luz e não superfícies que reproduzem imagens, tal como o dos brancos. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.622)

que, como dizia um filósofo, podem chegar até a obstinação de uma materialidade de carne e osso, ainda que de natureza eminentemente sobredeterminada pelo Espírito (LUDUEÑA, 2012, p. 12).

Aqui, tomamos a espectralidade como presenças imateriais que circundam e convivem com os corpos-conceitos, tanto quanto como algo que não se reduz ao "passar ao mundo dos mortos - povo inimigo dos vivos que habita as costas do céu". É, sobretudo, o "agir/entrar em estado de fantasma (*poremuu*) correspondendo a 'devir-outro', no sentido do deslocamento ontológico da imagem vital (*utupe*) de um sujeito" (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 615-619). Invocamos a espectrologia nos estudos do conceito de humano na ciência jurídica, considerando as palavras de Valentim que nos diz que "*espectralidade não é, portanto, o atributo exclusivo de uma pessoa ou povo, mas o potencial metamórfico constitutivo de todo agente cósmico, o seu ser-imagem*" (VALENTIM, 2018, p.229, grifos nossos). Como diz o xamã yanomami, "tudo pode entrar no estado de fantasma", como, por exemplo, a árvore que renova sua pele, a floresta que adocece, as crianças durante o sono, as árvores plantadas pelos brancos nas cidades, o céu atingido pela epidemia xawara, a visão dos humanos e nossa própria imagem (2018, p. 229).

E é assim, em pesquisa macumbeira, afetada pelos seres e palavras em conversação, que incorporamos a epistemologia xamânica para *ver o invisível* no pensamento jurídico. Especulando sobre as presenças espectrais que rondam e fazem o saber-direito, percebemos - pretensamente - com olhos de espírito (*fantasma*), presenças espectrais. Tomando essas ideias para nosso encontro exusíaco - pois é Exu o grande comunicador, conhecedor de todas as línguas - abrimos os trabalhos nessa territorialização de encruzilhada para a escuta de vozes outras humanas e extensivamente para vozes mais-que-humanas, no convite de outros corpos-pensamento.

Considerando que o pensamento kantiano, com suas imagens espectrais, servem de fundamentação para o direito e oferece sustentação ao projeto da colonialidade, preparamos na ciência encantada das macumbas e na pedagogia de Exu, um *ebó epistemológico* para que outros espectros e imagens possam baixar para dançar nesse *xirê de conceitos*. O *ebó* é a prática de positivação de caminhos, proveniente do saber-fazer encantado da religiosidade de matriz africana, cujo objetivo é desobsediar e descarregar as energias que trancam os movimentos do axé (energia vital). Ao mirarmos a dança de apresentação das imagens nessa encruza do pensamento, percebemos que Kant existe e sobrevive enquanto *fantasma* ao corpo-conceito de humano/humanidade na ciência jurídica, fazendo do mundo demasiadamente humano. O pensamento kantiano, tomado aqui como a atualização *espectral* desse ancestral da tradição

ocidental, mobiliza outras imagens que seus herdeiros na ciência jurídica seguem trazendo para dançar em seus pensamentos incorporados no corpo-conceito de pessoa.

Assim, o *ebó epistemológico* se faz necessário no campo da produção de conhecimento para atuar como mobilizador de ruptura de pactuações racistas e coloniais, abrindo fenda para restituição de axé; afeta o corpo do conceito humano/humanidade e confere a ele dinamismo, mobilidade, positivando caminhos outros. “Nesse sentido, compreende todas as operações teórico/metodológicas que vem a produzir efeitos de encantamento nas esferas de saber”. No entanto, não oferece fim de possíveis conflitos pela instauração de alguma ordem, visto que a transformação radical presume propriamente o conflito e o utiliza como potência. É este tensionamento característica própria do movimento de Exu e que se revela necessário à abertura de caminhos (RUFINO, 2018, p.78-80). Por fim, *ebó epistemológico*

versa-se como um procedimento que confere uma espécie de sobrevida àquilo que padece de desencantamento. O que se compreende aqui como efeito de abertura de caminhos, de positivação, está diretamente vinculado à ordem do encantamento como acúmulo de energia vital, força mobilizadora da pujança criativa e da vivacidade dos saberes (RUFINO, 2018, p. 80).

Então, é na ciência encantada que *fechamos* o corpo do conceito de humano/humanidade ao pensamento enclausurador e desestruturante da exclusividade, para *prepararmos este* a outras forças e alianças que lhe possibilitem a manutenção de axé.

Nessa gira, ao propormos a indiscernibilidade entre realidade e sonho, damos um passo atrás no que se considera realidade como fato dado, entendendo que o que se conforma ‘realidade’ nessa ciência é fruto de dispositivos teórico-conceituais e, portanto, feito também de modo especulativo e ficcional. Sobre a construção de realidade, Ailton Krenak trouxe suas palavras ao tratar de perspectivas anticoloniais, descolando as noções de verdade e realidade, quando diz que

Isso também pode ser um alerta a nós que estamos conscientes do tempo que nós vivemos sobre a inconsistência desse tipo de realidade que nós estamos experimentando *e que nós estamos de alguma maneira aceitando uma convenção pacífica de que isso é real: isso é a realidade*. O meu sentimento de gratidão por estes privilégios, ele vem carregado também de um sentido crítico: até quando eu vou ser capaz de suportar essa tortura? (KRENAK, 2020, grifos nossos).

Na pedagogia das encruzilhadas, onde se instauram caminhos diversos e abertos após o *ebó epistemológico*, experimentamos da imaginação ameríndia do tempo do sonho para nos dispormos à criação de ficções outras em nosso saber [da ciência jurídica]. Então, driblando as

alternativas infernais feitas e alimentadas na lógica da colonialidade, propomos o pluriverso na *encruza* de Exu. Stengers nos coloca que “alternativa infernal é a morte da escolha política, do direito de pensar coletivamente o futuro”, a imposição do imperativo do regime de governança globalizado que diz “não devemos mais sonhar”, pois, fazendo de outro modo, seria “se deixar enganar por sonhos demagógicos” (STENGERS, 2015). Aqui, o tempo do sonho ameríndio, onde dançam os espíritos *xapiri*, abre-nos à experimentação do imaginar e conceituar ameríndio a fim de que outra conceitualidade de pessoa, humano e humanidade seja possível. E assim, “*nosso mundo vai deixando de ser kantiano*”... (VALENTIM, 2014, p.6)

4.2 Imagem, *utupe*, espectro, fantasma

Davi Kopenawa em *A queda do Céu* conta que a floresta em que habitam hoje são as costas do céu que caiu no primeiro tempo, quando pouco a pouco os ancestrais foram virando animais de caça. É por esse motivo que chamam a floresta de *wãro patarima mosi*, o velho céu. Outro céu desceu e se fixou acima da terra, substituindo o que desabou, porém “o céu se move, é sempre instável. O centro está firme, mas as beiradas já estão bastante gastas, ficaram frágeis” e, que por isso, o céu é sustentado constantemente por meio da agência diplomática dos xamãs com os espíritos *xapiris* (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.201-202):

aqui onde vivemos ele [o céu] é muito alto e mais sólido. Acho que é porque moramos no centro da vastidão da terra. Um dia, porém, daqui a muito tempo, talvez acabe mesmo despencando em cima de nós. Mas enquanto houver xamãs vivos para segurá-lo, isso não vai acontecer. Ele vai só balançar e estalar muito, mas não vai quebrar. É o meu pensamento (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.194).

O xamã traz relatos descritivos de experiências xamânicas, no tempo do sonho; conta sua trajetória pessoal e também traz as histórias de invasão da floresta pelos brancos e sua lógica da mercadoria. Para além disso, apresenta uma especulação narrativa sobre o conhecimento, como também do problema da destruição (da floresta) e da morte (seja a morte xamânica, seja a morte colonial). Kopenawa elabora uma crítica ecológica da razão pura (branca), invertendo o princípio da epistemologia objetivista da modernidade ocidental, pois, no xamanismo ameríndio, a forma do outro é a pessoa, enquanto para a primeira é a coisa. O conhecimento passa pela dessubjetivação

para os ocidentais, enquanto que para os ameríndios passa por personificar (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.358-360).

Os *xapiri* são imagens dos ancestrais animais *yarori* que passaram por transformações no primeiro tempo (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 111), qual seja, o céu anterior a este, que já caiu e hoje é a terra que pisamos. São imagens dos pais dos animais que conhecemos hoje, ao que o xamã yanomami se refere como “nossos antepassados”. Explica Viveiros de Castro que

Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

A condição interior dos animais de caça (*yaro*) é ser *xapiri*, sendo este seu verdadeiro centro e interior, o qual permite que existam como animais (peles). Os *xapiri* são também condição dos ancestrais míticos (*yarori*), de modo que seguem existindo e agindo enquanto espíritos na atualidade cósmica. Explica Valentim (2018, p.227) “que, não fosse pela imaginação xamânica, o tempo mítico se confundiria com um passado imemorial, ao contrário de consistir no outro lado, virtual, do acontecimento”. E, por fim, que os *xapiri* são pessoas/sujeitos porque são imagens, como o Sol e a Lua, de imagens visíveis somente para os xamãs, que são capazes de fazê-los descer e dançar. Kopenawa descreve que as imagens “têm aparência como a nossa, de humanos, como nós, mas os brancos não são capazes de conhecê-las” (VALENTIM, 2018, p.227).

Um nome de *xapiri* corresponde não apenas a um espírito, senão a uma “multidão de imagens semelhantes”, onde cada nome é único, mas os *xapiri* são “sem número”. Explica o xamã:

São como as imagens dos espelhos que vi em um dos hotéis onde dormi na cidade. Eu estava sozinho diante deles mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas neles. Assim, há um só nome para a imagem da anta *xama* enquanto *xapiri*, mas existem muitíssimos espíritos anta que chamamos de *xamari pe*. É assim com todos os *xapiri*. Há quem pense que cada um é único, mas suas imagens sempre são muito numerosas. Apenas seus nomes não o são. São como eu, de pé diante dos espelhos do hotel. Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 117).

Ademais,

Dir-se-ia que *xapiripe* é o nome da síntese disjuntiva que conecta-separa o atual e o virtual, o discreto e o contínuo, o comestível e o canibal, a presa e o predador. Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente [...] *Em suma, uma transcorporalidade constitutiva, antes que uma negação da corporalidade: um espírito é algo que só é escasso de corpo na medida em que possui corpos demais, capaz como é de assumir diferentes formas somáticas. O intervalo entre dois corpos quaisquer, mais que um não-corpo ou corpo nenhum* (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326, grifos nossos).

Nas cosmologias ameríndias, com base nos estudos etnográficos, podemos afirmar que não encontramos um conceito genérico que designe um grupo de animais não-humanos como complemento ao conceito de humano, tal qual se faz no pensamento ocidental. Humano é espécie dentre outras “e por vezes as diferenças internas à humanidade são equivalentes às diferenças interespecíficas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 327), ou seja, são múltiplas e profundas a ponto de não haver reconhecimento mútuo de semelhanças. Os animais (*yaro*) são os habitantes da floresta chamados pelos yanomami como animais de caça; *Yaroripe* é o conceito que abarca os seres humanos que transformaram-se em animais e nas imagens animais xamânicas *xapiripe*. *Xapiri* é definido também como *utupe*, o que podemos traduzir por espírito. No entanto, não são redutíveis a esquemas binários tal qual o sistema ocidental (material/imaterial, alma/espírito), de modo que *utupe* também apresenta corpos múltiplos virtuais, com seus próprios comportamentos, vinculados ao corpo físico. Assim, é um aspecto interno e invisível, mas não é mental (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.326). Em passagem, Kopenawa explica que:

Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta.

De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. [...] Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (KOPENAWA & ALBERT, 2015, 117-118).

Na cosmopolítica estabelecida pelos povos pan-amazônicos, tanto espectros de mortos, como os animais atuais, são humanos de outro tempo remoto, e, por isso, ambos são imagens atuais de humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 330). Percebemos que há uma intrínseca relação

entre os conceitos de imagem, *utupe*, espectro, espírito, pessoa, ontologicamente distintas das significações ocidentais para os mesmos conceitos. O que traduz-se como ‘espírito’ no discurso do xamã, refere-se a uma concepção pan-amazônica de seres que apresentam uma “*multiplicidade virtual intensiva*” constitutiva disso que conformamos chamar humanidade. Kopenawa, ao descrever e explicar aos *nape*¹² sobre os espíritos *xapiri*, revela uma concepção de humanidade profundamente outra, pois “fala de uma humanidade molecular de fundo, oculta por formas molares não-humanas, e fala dos múltiplos afetos não-humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 321). Dessa maneira, Viveiros de Castro sugere que o conceito amazônico de espírito não é tanto mais uma classe ou gênero de seres, senão que há uma certa relação de vizinhança e comunicação entre humanos e não-humanos que passa necessariamente pela disparidade, tal qual uma zona de indistinção.

A palavra *xapiripe* nomeia *utupe*, que é imagem/princípio vital/ interioridade verdadeira ou essência. As imagens *xapiri* são de animais, outros seres da floresta e também de imagens imortais de outro tempo, de uma humanidade arcaica. *Xapiri* são também humanos que sob nomes de animais se transformaram nos animais da atualidade. “O conceito de *xapiripe* assinala portanto uma interferência complexa, uma distribuição cruzada de identidade e da diferença entre as dimensões da “animalidade” (*yaro pe*) e da “humanidade” (*yanomae thepe*).” É dizer, o conceito não organiza classificações de seres, senão que estabelece um tempo-espaço de indiscernibilidade entre humanos e não-humanos, para além do duplo humano/animal, pois todos os seres da floresta possuem *utupe*¹³.

Riscando o ponto, o xamã Kopenawa diz que *as imagens pensam*, pois “alma é imagem, forma espectral, *alma-imagem*”. Ainda, cada imagem (mítica, atual, xamânica) vinculada a um mesmo sujeito, é, por si só, uma pessoa distinta. Desse modo, não há um sujeito feito em unidade transcendental, tal qual descreve Kant e como se considera no direito. Sujeito é conformado por posição/ perspectiva; e pessoa é a incorporação de agenciamentos coletivos de várias e diversas

¹²“O termo yanomami napê, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de ‘inimigo’, passou a ter como referente prototípico os ‘Branços’, isto é, os membros (de qualquer cor) daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência” (Viveiros de Castro, 2015, p.12).

¹³Embora as imagens dos ancestrais animais sejam de fato muito numerosas na floresta, não são as únicas que vivem nela. Os xamãs também fazem descer como *xapiri* as imagens de todos os seus outros habitantes: das árvores, das folhas e dos cipós, e ainda dos méis, da terra, das pedras, das águas, das corredeiras, do vento ou da chuva. [...] Os xamãs podem ainda fazer dançar a imagem dos seres maléficos ne wãri, que nos devoram como caça na mata (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 124).

outras pessoas. Para os indígenas, a pessoa é o ser que está sempre aberto, não é condição intrínseca de um corpo: é posição que está sempre em perigo, em disputa. Tudo pode ser sujeito. Administrar quem vai sê-lo, em cada momento, é um problema político (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 283).

Arrespondendo a roda, Krenak nos diz que

E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser (KRENAK, 2019, p. 33, grifos nossos).

Nesse sentido, Valentim vem dizendo que a condição fundamental para ser humano ou gente (*thepe*) excede a conformação de uma certa humanidade. Assim *yanomami thepe* é ter/ser imagem ao mesmo passo que é visto/vê, pois “*psykhé* diz-se, em yanomami, *utupe*” (VALENTIM, 2018, p. 227). *Utupe* tem equivalência ao núcleo anímico da pessoa, porém também carrega outros componentes - duplicidades da imagem-, como o duplo animal, o duplo pessoal e o duplo espectral. Conceitualmente, pode-se dizer que diversas agências compõem a formação de um sujeito e que são, sobretudo, extra-humanas (VALENTIM, 2018, p. 228).

Um conceito outro se apresenta para pessoa e humano, mais próximo de uma personitude espectral/fractal/sobrenatural, uma vez que um corpo físico (seja de humano, planta ou animal) apresenta uma multiplicidade intensiva de corpos-imagem *utupe*, como reflexos de um espelho. Não há hierarquização que ofereça destaque a pessoa humana dentre as demais espécies, uma vez que toda a terra-floresta (*urihi-a*) é dotada de intenção e inteligências.

As palavras do xamã sobre os espíritos *xapiri* são capazes de aumentar/ampliar o pensamento de quem os recebe. Com a presença de Exu, como comunicador/tradutor de xamãs e *xapiris*, pensadoras e pensadores aliados, o corpo-conceito de humano se abre então à uma humanidade outra. Modos mais efetivos de consideração de direitos podem emergir dessas considerações, porque não se postulam caminhos únicos, abrem-se espectralmente, como uma encruzilhada de Exu.

4.3 Humanidade outra

Viveiros de Castro sucintamente nos explica que o “mundo ameríndio tem um modo específico de conceber as coisas”, que é o que se conformou chamar de animismo. Basicamente a

ideia é de que o mundo todo é composto de pessoas e as características delimitadoras da espécie humana, que lhe atribuem *status* de exclusividade, na verdade, são compartilhadas com muitos outros seres vivos: “As árvores falam ou pensam, os animais são gente (por debaixo daquela aparência animal eles se revelam, quando estão longe das nossas vistas como sendo iguais a nós)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010). O mundo, portanto, é encantado: tudo é animado.

No mundo ocidental, o humano é especial, tendo posição privilegiada dentro do universo; Em contraste, para os indígenas, em perspectiva animista, humano é o ponto de partida, pois: *tudo é humano*. A diferença entre humanidade e animalidade se estabelece a partir da humanidade compartilhada, algo como um evolucionismo ao contrário: animais, em outro tempo, foram pessoas e não as pessoas que, um dia, foram animais. Viveiros de Castro traz para a roda que comumente, quando se fala em um mundo encantado, onde tudo tem capacidades de comunicação e agência como nós [humanos], imagina-se que é confortável. Entretanto, a vida não é viva dessa maneira e perceber isso é cair na real: temos a queda para a realidade (múltipla). Junto a isso, pensa-se que os índios estão “num estágio transicional, naquele momento em que tudo é animado”. Mas, um mundo onde tudo é humano não é confortável, senão que perigoso profundamente, uma vez que todas as ‘coisas’ são dotadas de “intenção, vontade, raciocínio, capacidade de comunicação, de administrar o mundo, viver”, etc. (VIVEIROS DE CASTRO, 2010): O problema se expande, portanto, pois há um alargamento da condição de humanidade:

Os índios falam: "Os animais são gente, os animais são como nós. Eles têm essa aparência de bicho, mas quando eles saem da nossa frente, eles tiram essa pele animal, que é como uma roupa". Isto é, eles se revelam como antropomórficos, como idênticos a nós, como feitos da mesma forma. Quando se olham entre si, eles se veem como gente. Quando uma onça olha para outra onça, ela não vê uma onça, ela vê uma pessoa. E que cada espécie, na verdade – é um pouco a conclusão que você pode tirar dos mitos – é potencialmente dotada desse fundo comum de humanidade, e que toda espécie é humana para si mesma. Isto, traduzido em linguagem comum, é animismo: tudo é gente, [...] esse componente invisível dos animais, das plantas, das outras espécies, que é humanoide, é o que chamam de alma. A alma do animal é humana. Todos os animais possuem uma alma humana, donde a ideia de animismo. Isso tem uma alma e, tendo uma alma, essa alma é necessariamente semelhante à nossa. (VIVEIROS DE CASTRO, 2010)

O ponto central é que os humanos não têm uma posição privilegiada de sujeito no cosmos, pois tampouco são os únicos sujeitos do mundo. A questão também atravessa debater sobre misticismos e pensamentos desconsiderados. Não se trata, sobretudo, de se apartar da razão,

estabelecendo outras dicotomias binárias e aprisionantes; é sobre deixar de ver o humano¹⁴ (*homo sapiens sapiens*) como uma espécie excepcional que não pertence completamente ao mundo, em razão de seu lado espiritual estar fora do mundo e por ter cultura, símbolo, linguagem e psicanálise. É a separação da realidade, percebendo a nós mesmos como duplos dicotômicos entre corpo e alma, enquanto os outros só têm corpo. Atribuindo a todos uma 'alma', então todos são duplos como nós, o que quer dizer que nada é duplo, nem nós mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 272), ou seja, bagunçam-se as linhas imaginativas que sustentam as dicotomias estruturantes da modernidade.

Marisol de La Cadena conta sobre um povo do norte amazônico *AwajunWampi* que sofreu intensa disputa para que seu território e existência enquanto povo fosse garantida. O Estado Peruano, em desacordo com a convenção 169 da OIT, estabeleceu decretos para favorecer a exploração de seus territórios por empresas transnacionais sem prévia consulta aos seus habitantes. A pressão gerou conflito resultando em trinta mortes e a anulação da concessão de exploração para as empresas petrolíferas. No entanto, líderes indígenas foram presos e enfrentam a acusação de 33 homicídios com pena de prisão perpétua (DE LA CADENA, 2018, p.96). A respeito do conflito, um jovem líder do povo *AwajunWampi*, explicou o confronto em meio a greve:

Estamos falando dos irmãos que matam nossa sede, que nos banham, que cuidam das nossas necessidades – estes [irmãos] são o que chamamos de rio. Nós não usamos o rio como esgoto; um irmão não pode esfaquear outro irmão. Nós não apunhalamos nossos irmãos. Se as corporações transnacionais se preocupassem com o nosso solo, como nós temos feito há milênios, teríamos prazer em dar espaço para que eles pudessem trabalhar aqui – mas eles se importam apenas em se beneficiar economicamente, em acumular fortuna. Não entendemos por que o governo quer arriscar nossa vida com esses decretos (DE LA CADENA, 2018, p.96).

Perspectiva ontologicamente distinta, uma vez que não apenas creem que o rio são irmãos que os alimentam, senão que de fato o são. Suas relações se estruturam de modos muito distintos que aqueles que tratam o rio como recurso. Assim sugere De la Cadena que “nos pronunciamentos acima, ‘território’, conforme pronunciado por Manuín, pode fazer referência tanto a um pedaço de terra sob a jurisdição do estado peruano quanto a uma entidade que emerge por meio de práticas de vida *AwajunWampi*, que podem, por exemplo, tornar pessoas parentes dos rios, como indica o

¹⁴ Este tomado como universal a partir do recorte de espécie e também considerado nas narrativas dos direitos humanos e constitucionais. No entanto, consideramos que de fato não há uma homogeneidade de povos humanos dentro desse conceito, tampouco a destinação de direitos ignora as particularidades.

que diz Leni. E o parentesco entre as pessoas e a água e a floresta pode transformar o próprio território em *AwajunWampi*, como em um recente pronunciamento público de seus líderes que disseram que “o território são os *AwajunWampi*” (DE LA CADENA, 2018, p.98). Igualmente, na aldeia Krenak, na região em que o Rio Doce (Watu) foi atingido pela lama tóxica¹⁵, há uma montanha e conta Ailton que aprendeu que essa serra tem nome, *Takukrak*, e tem personalidade (DE LA CADENA, 2018, p. 10).

Sobre as pessoas além-humanas, conta Krenak de uma história onde um europeu, no começo do século XX, chegou ao território dos Hopi e foi entrevistar uma anciã. Quando chegou, encontrou-a parada perto de uma rocha e perguntou ao facilitador do encontro se ela não iria conversar logo com ele. Foi respondido que a senhora estava “conversando com a irmã dela’/ ‘Mas é uma pedra’/ E o camarada disse: ‘Qual o problema?’” (KRENAK, 2019, 10). É nesse sentido que Marisol de La Cadena denuncia a especificidade colonial da produção de conhecimento sobre um “outro” e, postula uma diferença ontológica e não apenas epistemológica com o outro que se quer conhecer. Para tanto, expõe o quanto as lutas de uma comunidade indígena no Peru não podem ser reduzidas a chaves de leitura ocidentais e eurocêntricas. Frequentemente se associa a luta desses povos como uma disputa legal por direitos de propriedade de uma terra ou uma mobilização campesina exigindo melhores distribuições de riquezas geradas pela exploração agrícola. No entanto, protagonistas da luta enxergam de modo distinto ou algo *a mais que isso*. O território que habitam não é visto somente como terra, mas também como um conjunto de relações entre seres, em que a condição de “humanos” somente pode ser atribuída a uma parte destes. Na comunidade indígena de Pacchanta, *runakuna* (humanos) e *tirakuna* (não humanos ou seres da terra) estabelecem relações entre si. Estes vínculos não estão estruturados em uma ideia de que a terra é uma ‘coisa’ e, que portanto, pode ser explorada; ou, ainda, que é um espaço natural que deve ser preservado (MARISOL DE LA CADENA, 2018, p.107). Dispara Krenak questões incorporadas nesta encruza do pensamento:

Assim como aquela senhora hopi que conversava com a pedra, sua irmã, tem um monte de gente que fala com montanhas. No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses

¹⁵ Trata-se do rompimento da barragem do Fundão, gerenciada pelas multinacionais Vale e BHP Billiton, de propriedade da Samarco. Em novembro de 2015, 45 milhões de metros cúbicos de rejeitos da mineração de ferro invadiram o Rio Doce, afetando as aldeias Krenak, assim como milhares de vidas humanas e não-humanas.

vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente? [...] Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm tanta origem comum, mas que se descolaram a ponto de termos hoje, num extremo, gente que precisa viver de um rio e, no outro, gente que consome rios como um recurso? A respeito dessa ideia de recurso que se atribui a uma montanha, a um rio, a uma floresta, em que lugar podemos descobrir um contato entre as nossas visões que nos tire desse estado de não reconhecimento uns dos outros? (KRENAK, 2019, p. 24)

Outra humanidade se coloca. O rio Doce, conhecido por *Watu*, é considerado pelo povo Krenak como avô, uma pessoa, não podendo ser apropriado por alguém (KRENAK, 2019, p.21). Defende Krenak que quando despersonalizamos o rio, a montanha, aquilo que consideramos “natureza”, tirando seus sentidos e afirmando ser atributo exclusivo humano, estabelece-se uma autorização para que esses lugares sejam tratados como resíduos da atividade extrativista e industrial (2019, p.24). Frequentemente, quando povos dizem que consideram o rio sagrado, tal qual o povo Krenak, classifica-se como um tipo de folclore, porque pressupõem que não é possível que montanhas falem, uma vez que não são pessoas (KRENAK, 2019, p.24).

O derramamento da lama tóxica sobre o corpo do avô *Watu*, o Rio Doce, colocou-o em coma, atingiu a vida dos que dele dependiam e com ele se relacionavam. Ailton Krenak diz que esse crime ambiental os colocou “na real condição de um mundo que acabou” (KRENAK, 2019, p.21). O xamã yanomami Davi Kopenawa denuncia outro fim, de vários mundos compartilhados e vividos no planeta Terra, com a queda do céu. Valentim nos diz que a queda do céu, anunciada pelo xamã, é um "evento cósmico resultante de uma verdadeira *guerra de imagens*". Conforma-se, assim, uma sobrenatureza da catástrofe, feita em uma guerra de mundos - em sentido latouriano. O que ocorre é uma guerra *entre* outras guerras: a guerra de Estado e sua feitiçaria, mas também as guerras *contra* o Estado (tal qual a guerra xamânica de indígenas contra brancos, a guerra epidêmica de animais contra humanos e a de Gaia contra a civilização). Estabelecem-se conflitos entre "humanos e não-humanos, vivos e não vivos, espíritos e máquinas que se imaginam e contra-imaginam uns aos outros" em guerras ontológicas, "porque o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático", ou seja, questão de vida e de morte para animais, pedras, rios e gentes. (VALENTIM, 2014, p. 8).

Davi Kopenawa descreve a lógica de guerra ocidental, pautada na legitimação da destruição da floresta, evidenciando o pensamento daqueles que chama de “povo da mercadoria”:

[os brancos] por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje já não resta quase nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água de seus rios. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra” (KOPENAWA & ALBERT: 2015, p. 407-408)

Evidencia-se assim a conformação de um conflito ontológico (multinatureza) e não um conflito cultural (multicultural), uma vez que a diferença e o motivo do conflito estão inscritos nos corpos e é disso que resulta seu ponto de vista (perspectiva), não se tratando de uma diferença conceitual tão somente. Como, por exemplo, na clássica relação entre onças e humanos, onde ambos se veem da mesma maneira, de modo que compartilham as noções de “cerveja” e “sangue”. No entanto, o que é cerveja e sangue não é a mesma coisa para ambos: para onça o que é cerveja, é sangue para os humanos. Há de se estabelecer um controle do equívoco, para a comunicação e “até mesmo a preservação da vida”, pois “a mesma palavra pode se referir a duas coisas diferentes, dependendo do mundo no qual é proferida” e das “relações das quais ele emerge”. Assim é que um mesmo território possa ser visto como “uma porção de terra separada dos humanos e o Estado pode ter direito a ele” assim como também é uma entidade junto a um povo (como no caso do *AwajunWampi*), sendo um parente (DE LA CADENA, 2018, p.98-99).

Explica De La Cadena que “o mal-entendido no equívoco emerge quando corpos que pertencem a mundos diferentes usam a mesma palavra e nomeiam entidades que não são as mesmas porque elas também, como os corpos que as nomeiam, pertencem a mundos diferentes; o dissenso resulta de mal-entendidos sobre condições de nomeação das mesmas entidades em um mundo que deve ser compartilhado” (2018, p. 99-100). Uma vez que a condição de humano é variada ontologicamente em relação àquela presente na filosofia ocidental, a qual oferece substância aos conceitos jurídicos e aplicabilidade de seus ordenamentos de modo que a excepcionalidade humana reste presumida - apesar de o termo estar suprimido do texto no princípio (da dignidade da pessoa humana) - especulamos e imaginamos perguntas que nos mobilizem a outros movimentos cosmopolíticos.

Se deixássemos de nos amparar em um termo natural estável (natureza/corpo) e em um termo natural variável (cultura/mente), para considerar a multiplicidade como ponto de partida, quais transformações trariam na relação dessa ciência com a diferença - naquilo que até então

presumimos fato incontestável/ estabilizado? Quais transformações passaria o direito se a humanidade se estruturasse na universalidade ameríndia de humanidade (cultura compartilhada com todos os seres, sendo todos potencialmente sujeitos) e não na universalidade kantiana (cultura exclusiva humana, natureza enquanto coisa)? Quais as reverberações para o princípio da dignidade humana, sobretudo, para o reconhecimento de direitos?

Lançamos outras perguntas (im)pertinentes, pensando o problema no direito, pois, nas palavras de Stengers, “trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos ‘bom’” (STENGER, 2014, p.447). Considerando o direito invenção/ficção/abstração: sistema organizado para organização de corpos e relações humanas e coisas; e, portanto, agente de uma (cosmo)política; questionamos se o direito se dispendo a atuar como organizador/mediador social de conflitos, legislador universal de territórios, admite, em seus ordenamentos, a diferença ontológica dos povos que regula? Como estes pressupostos se relacionam ao princípio da dignidade da pessoa humana e os direitos dele decorrentes? O que nosso fechamento, em certa epistemologia [ocidental moderna], traz enquanto como postura/prática cosmopolítica? Resumidamente: qual cosmopolítica está implicada na racionalidade e corpos da ciência jurídica, do direito, do ordenamento jurídico? Diante da catástrofe: “o que nós estamos fazendo?” (STENGER, 2014, p. 44)

4.4 Pessoas outras, dignidade espectral

Os direitos humanos estão centrados no pressuposto de inviolabilidade da dignidade da pessoa humana e assumem aspectos de uma consciência pautada na liberdade. Junto a isso, o ser humano é considerado autonomamente responsável e a ideia de reivindicação política e jurídica por liberdade igual e solidária é de origem moderna e formulada de forma pragmática na filosofia de Kant (BIELEFELDT, 2000, p.159). O direito positivado, precisamente quanto aos direitos humanos, é composto pela reivindicação da universalidade, tal qual enuncia o artigo 1 da Declaração Universal de 1948: “Todos os seres humanos são livres e nascidos com igualdade de dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem relacionar-se com os outros em espírito de fraternidade”. Entretanto, ao passarmos pelo desmembramento do conceito de humano que integra os pressupostos da norma e suas metas de alcance, evidenciamos diversas alternativas

infernais que o substanciam. Trata-se da atualização de dicotomias estruturantes da colonização e da colonialidade, sustentadas na contemporaneidade, seja enquanto fundações expostas seja enquanto agências espectrais ignoradas pelos desejos de neutralidade e objetividade.

Bielefeldt (2000) evidencia que ao olhar o desenvolvimento dos direitos humano, nos últimos duzentos anos, fica demonstrado que são direitos históricos¹⁶. Afirma ainda que sempre que se deseja dar conteúdo aos direitos humanos, volta-se ao lema da revolução de 1789: Liberdade, Igualdade e Fraternidade, pontuando que, atualmente, seria mais adequado usar o termo “Solidariedade” ao invés de “Fraternidade”. Bielefeldt afirma, por fim, que os direitos humanos só se desenvolvem e adquirem legitimidade quando passam por debate público de opiniões divergentes de modo que esse risco [do conflito] não pode ser suprimido (BIELEFELDT, 2000, p.110).

Nesse sentido, abre-se, na pedagogia de exu, o cruzo com a proposição cosmopolítica de Isabelle Stengers. Possibilita-se, assim, desestabilizar as noções que sustentam as pretensões universais - capazes de direcionar as grandes metas e escolhas institucionais por diversas vezes violentas e silenciadoras - ao inventar espaços de hesitação e de perguntas; produzindo constrangimentos, marcando que vivemos em um mundo perigoso e que devemos levar em conta explicitamente esses perigos, o que é dizer que: é preciso considerar as *consequências* das ações e questões consideradas relevantes na arena política (e aqui o direito não se exclui, tampouco as ciências todas). Por fim, que estas questões e consequências deverão ser produzidas pública e coletivamente em uma ecologia política (STENGERS, 2018, p.450).

Essa aposta tem intenção de afetar/transformar o papel do Estado, de maneira que possa expor os fracassos do debate público, abrir espaço para a experimentação científica e possibilitar que ninguém atravesse intacto a partir desse encontro. Trata-se, sobretudo, de invocar as práticas mágicas no pensamento de forma coletiva, entendendo-a como arte da imanência radical: possibilidade de criar, emergindo para além do regime usual pautado na “transcendência que autoriza posição e julgamento” (STENGERS, 2018, p.459). Política não é, portanto, lugar que

¹⁶ [...]“de um lado, não podem desfazer a contingência da história humana, mesmo quando remetem ao incondicional, ou seja, à intocável e irrenunciável dignidade humana. Como direitos históricos, estão condicionados e, conseqüentemente, expostos de muitas maneiras à crítica. Por outro lado, conteúdo e alvo de cada direito humano alteram-se através dessa crítica, como também pelas alterações sociais, econômicas e políticas” (BIELEFELDT, 2000, p.107).

unifica e homogeneiza a diferença, senão que abre espaço de resistência - e criação (também mágica). Em termos de ciência das macumbas, é lugar de invenções, giros, cruzos e encantarias.

A estruturação do racionalismo jurídico, próprio do direito moderno, afirma a autonomia humana que se expressa em sua racionalidade e no desenvolvimento da propriedade. Conforma-se assim a condição da liberdade e do trabalho, expressos no contrato social, ou seja, na organização da sociedade civil e, são essas afirmações e suas garantias que, fundamentam o exercício da dignidade da pessoa humana (BRAGATO & CASTILHO, 2013, p.4) Há nisso um pressuposto de individualidade também de herança colonial. Não à toa referenciamos a terceira geração dos direitos humanos - aquela que inclui o direito ambiental e a autodeterminação dos povos - como direitos trans-individuais, difusos ou coletivos. Quanto à noção de pessoa, explica Rosa (2014):

A noção de persona latina, oriunda das máscaras rituais, teve início com a civilização latina. Com os romanos, a pessoa se tornou um fato fundamental do direito, isto é, um sujeito portador de direitos; ao mesmo tempo, a persona se tornou o sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo. Com isso, os filhos adquiriram persona, resultando no fim do pátrio poder. Posteriormente, sob influência da filosofia estoica, soma-se ao sentido jurídico de pessoa o sentido moral do ser consciente, autônomo, livre. Com o advento do cristianismo, a noção de pessoa recebeu a sua base metafísica – o caráter individual em relação a Deus. E é no final do século XVIII, sob influência de filósofos como Kant e Fichte, que a noção de pessoa tornou-se a categoria do eu (indivíduo), condição da consciência e da ciência (ROSA, 2014).

A construção do sujeito de direitos, da qual dispomos hoje, é baseada na lógica mercantil-capitalista. Entretanto, existem outras relações que não são legíveis a este modelo; que não se desenvolvem sob essa cosmopolítica. São corpos-pessoas que não se apresentam como indivíduos, mas como um emaranhamento incapaz de se dissociar em partes da natureza ou descolar-se do seu ambiente. Na condição de coletividades mais-que-humanas, como “parte uns dos outros”, são ilegíveis aos agentes de outra lógica (como o Estado ou a empresa de mineração). Nem mesmo são legíveis aos ambientalistas que tomam a perspectiva da natureza como recursos exploráveis ou, ainda, a serem defendidos e preservados (MARISOL DE LA CADENA, 2018, p. 109).

De la Cadena traz um caso de uma mulher que protegia suas terras e uma lagoa contra a ação exploratória de uma mineradora que a pressionava para que vendesse suas terras. Ela resistia, apesar de toda a pressão e perseguição, recusando a venda: “Eu não vou parar; eles podem acabar comigo. Mas vou morrer com a terra” (2018, p.108). De la Cadena afirma que, por sua postura no

mundo, ela se torna agramatical para certa lógica e sociedade, uma vez que sua lógica “excede a do lucro, a do ganho e a do meio ambiente e de sua defesa”. A defensora da lagoa o faz porque não vê separação em seu “estar-com-a-terra”. Considera, portanto, que “estão juntas” e “compõem com as culturas, chuva, solo, animais” excedendo o “limite do conceito de propriedade” (DE LA CADENA, 2018, p.109). Sua recusa a vender possibilita a criação de refúgios para a vida em futuros diferentes daqueles que até agora se puseram como reais, possíveis e realizáveis. A recusa aqui se conforma como a herança deixada ao futuro (2018, p.111).

Também nos conta De la Cadena sobre sua pesquisa junto a Mariano Turpo, escolhido para encabeçar a luta de sua comunidade no reconhecimento de seu território no Peru. Mariano a alertava que o que ela via como uma montanha não era *apenas isso*. Ela somente compreendeu quando isso deixou de ser *apenas isso* para ela. É dizer, quando pacientemente logrou transformar seu pensamento percebendo que as práticas de ambos fabricavam mundo e eram aparentemente parecidas, mas também, ao mesmo tempo, profundamente distintas (DE LA CADENA, 2018, p.111).

Para Hans Kelsen, tido como pai da ciência jurídica moderna, herdeiro de Kant, os animistas são aqueles que “acreditam” que “nem só o homem tem uma alma, de que todas as coisas inanimadas são dotadas de alma, de que nas coisas ou por detrás delas existem espíritos invisíveis mas poderosos, ou seja, de que todas as coisas são homens ou seres hominiais, pessoas”, de modo que são parte de um passado primitivo, involuído e, portanto, oposto à ciência [jurídica]:

A essência do animismo é uma interpretação personalística, e portanto sócio-normativa, da natureza, uma interpretação que opera não segundo o princípio da causalidade, mas segundo o princípio da imputação. Conseqüentemente, não pode sequer existir, na consciência do primitivo, algo como natureza no sentido da ciência moderna, isto é, uma ordem de elementos que estão ligados uns com os outros segundo o princípio da causalidade [...] O fato de tal dualismo existir no pensamento do homem civilizado é o resultado de uma evolução espiritual durante a qual se alcança a distinção entre seres humanos e outros seres, entre homens e coisas ou pessoas e coisas - distinção que é desconhecida do primitivo -, e a explicação causal das relações entre as coisas se liberta e separa da interpretação normativa das relações entre os homens. A moderna ciência da natureza é o resultado de uma emancipação da interpretação social da natureza, isto é, do animismo. Numa fórmula um tanto paradoxal, poder-se-ia dizer que, no começo da evolução, durante o período animístico da humanidade, apenas houve sociedade (como ordem normativa), e que a natureza, como ordem causal, somente foi criada pela ciência, depois de esta se ter libertado do animismo. O instrumento daquela emancipação é o princípio da causalidade (KELSEN, 2011, P. 59-60).

Estabelece-se com essa discussão que a divisão de mundo entre cultura (multiculturalismo) e natureza (única/dada) - ordenando com isso um modo de feitura de mundo - adentra precisamente o campo político. Apresenta-se uma cosmopolítica operante e, sendo política, seus pressupostos que exigem a semelhança para a continuidade da existência de corpos individuais e coletivos, abrem-se ao questionamento. Desse modo, driblamos o evolucionismo racional presente no pensamento kelseniano que, com sua teoria pura, desenha os contornos do direito e da ciência jurídica. Consideramos as experiências animistas como relevantes ao direito, precisamente para a consideração de pessoas *outras* no fazer-ciência, visando a multiplicar nossas ficções jurídicas para além de nosso ensimesmamento.

São essas frestas, espaços e deslocamentos de perspectiva que permitem a realização de alianças contrapostas àquelas do extrativismo, do agronegócio, e das políticas neoliberais intensificadoras do valor da floresta como recurso e, conseqüentemente, de sua aniquilação gradual. Alianças que não se pautam na condensação em um mundo único e comum, mas que aceitam convergir incluindo - e a partir de - suas divergências constitutivas. Assim, “esse acordo poderia incluir uma discussão sobre o mundo único como uma condição ontológica que os participantes da aliança não compartilham de forma homogênea e que, conseqüentemente, pode ser uma fonte de fricção entre eles” (DE LA CADENA, 2018, p.113). O dissenso ontológico reconhecidamente posto, pode também abrir espaço para o estabelecimento de alianças que não presumam a homogeneização de seus mundos e interesses. Possibilita também a ampliação de seus pensamentos e de que significantes em comum (como por exemplo a “propriedade”, “humano”, “pessoa”) sejam considerados complexamente.

Um bom exemplo, em termos de dissenso ontológico e possibilidades que se apresentam, está na defesa da floresta. Para os yanomami não há motivo para desmatar e escavar a terra, pois a terra-floresta, *urihi a*, está para continuar de pé e bonita. Por outro lado, há a agência dos ambientalistas que defendem a natureza de certos interesses e a isso chamam de ecologia. O xamã, diante disso, diz que os yanomami são habitantes da floresta e que nasceram *no centro da ecologia* e lá cresceram e por isso entenderam imediatamente as (novas) palavras dos brancos (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.480). Para o xamã, “meio ambiente” se refere ao que sobrou da floresta e acaba por autorizar sua divisão e destruição; enquanto “natureza” ou “ecologia inteira” é a defesa da floresta inteira e viva. A partir disso, alianças podem se estabelecer entre as perspectivas. Yanomamis e ambientalistas podem convergir na defesa da natureza ou da ecologia

inteira: “Bem! Agora que os brancos inventaram suas palavras de ecologia, não devem se contentar em repeti-las à toa para fazer delas novas mentiras. É preciso proteger de fato a floresta e todos os que nela vivem: os animais, os peixes, os espíritos e os humanos!” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 483). Importante ressaltar que não há necessariamente de se considerar que os *xapiri* são os reguladores do clima no planeta e sustentam o céu em seu lugar; mas há de se considerar necessariamente que existem relações que excedem a fabricação de um dado mundo e, portanto, os pontos de convergência precisam levar em conta essas divergências constitutivas.

Tal qual o propósito de De la Cadena, nessa pesquisa damos “chance política ao equívoco”. O que significa que consideramos que algo hegemônico como a *natureza* “também pode ser diferente da *natureza*, mesmo que ocupe o mesmo espaço: não apenas um rio, também uma pessoa; não apenas água universal, também água local; não apenas montanhas, também seres da terra; não só terra, também *Ixofijmogen*” (MARISOL DE LA CADENA, 2018, p.112). Abrimos e propomos a especulação de pontos de vista que partem de “mundos que não são apenas os mesmos”, pois são outros ontologicamente distintos, mas ainda existentes sob o mesmo céu, pois diz o xamã que “há apenas um único e mesmo céu acima de nós. Só há um sol, uma lua apenas. Moramos em cima da mesma terra. Os brancos não foram criados por seus governos” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.231). Numa amarração das palavras de Krenak, somos convidados “a dar atenção a alguma visão que escape a essa cegueira que estamos vivendo no mundo todo”, para, talvez, “abrir a nossa mente para alguma cooperação entre os povos, não para salvar os outros, mas para salvar a nós mesmos” (DE LA CADENA, 2018, p.44).

Diante desse cruzo cosmopolítico, perguntamos desde nossa proposta (im)pertinente: considerando que é no princípio da dignidade da pessoa humana que se busca sentido último de aplicação das normas, a dignidade se destinaria àqueles corpos lidos na condição de pessoa, sendo, justamente, o humano demasiadamente humano? E, por fim, como fica o corpo-conceito da dignidade (conceito este que se apresenta indeterminado, exigindo interpretação para sua aplicação, porém fundamento de valor supremo dentro do ordenamento jurídico brasileiro)?

5. IDEIAS PARA ADIAR O FIM DO MUNDO

Nessa encruza, desaceleramos o pensamento para vermos o abismo que se apresenta ao corpo-conceito de humano demasiadamente humano. (3.1) As consequências catastróficas, ambiental e espectralmente, causadas por sua imagem ensimesmada e sua paixão pela mercadoria, caracterizam o sonho do fim de mundo que todos os viventes experenciam. (3.2) Para que o céu, dito pelo xamã, não caia, as imagens do antrope-cego caem. (3.3) E é nessa queda que abrimos os paraquedas coloridos do encantamento da ciência e do transe ocidental da escrita, a fim de experimentarmos em nossas conceituações a abertura à realidade de multiplicidades virtuais intensivas. (3.4) Caindo, pensamos em ideias para adiar o fim do mundo, ficções outras, ampliação de horizontes existenciais e de futuros para que a gira siga na diversidade humana e mais-que-humana que lhe é constitutiva.

5.1 Paixão pela mercadoria, feitiço capitalista: sonho do fim do mundo

Nós Yanomami, estamos muito preocupados porque os brancos só pensam em estragar a Terra, só sabem destruir a floresta. *Eles não têm amizade por ela, não a querem.* Da profundidade do seu chão só arrancam coisas para fabricar suas mercadorias, depois as queimam e o mundo se enche de fumaças que viram doença xawara para todos. A floresta também adoece dessas fumaças, suas árvores morrem, bem como suas águas e seus animais. É assim que entendemos as coisas. Por isso, nós Yanomami, estamos tão inquietos. Nós perguntamos: *“Por que razão os grandes homens dos brancos não falam sabiamente entre eles e continuam querendo maltratar a Terra?”* Eles já têm muitas mercadorias, é suficiente! Apesar disso, querem ainda tirar da terra todas estas coisas brilhantes, pedras e metais, com os quais fabricam suas coisas preciosas. É isso que preferem entre tudo; é por causa disso que destroem e sujam nossa Terra! Eles não sabem cuidar da floresta, nem querem. *Só pensam: “A floresta cresceu sozinha, sem motivo, nós somos os donos das mercadorias e vamos continuar fabricando muitas mais!”* Eles cavam seu chão, cortam suas árvores e a queimam em toda parte. Depois disso, todos vocês falam do que chamam de mudança climática. Nós ouvimos essas palavras, mas não as achamos bonitas. O que vocês nomearam assim não vem do nosso rastro. *Nós, habitantes da floresta, não maltratamos a Terra.* Não desmatamos a floresta sem medida. *Toda essa destruição não é nossa marca, é a pegada dos brancos, o rastro de vocês na terra. É isso que queremos falar. Os brancos carecem de sabedoria e não pensam muito longe* (KOPENAWA, 2011, grifos nossos).

Davi Kopenawa, em *A queda do céu*, apresenta um diagnóstico do que identifica ser o desejo e pensamento dos habitantes da cidade e seus modos de vida inseridos no contexto da civilização capitalista. Chama essas sociedades de povo da mercadoria, pois tem por ela [a mercadoria] uma paixão. Evidencia que, para os yanomami, os metais buscados avidamente por

brancos no solo da floresta são “as lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 357) e que foram os *xapiri* que o mostraram no tempo do sonho. O minério buscado pelo povo da mercadoria é um metal que vem do antigo céu *Hutukara*, enterrado por *Omama* no profundo da terra junto ao ser do caos *Xiwãripo* e dos espíritos do vendaval *Yariporari* - e guardados pelos espíritos guerreiros *napenaperi* dos ancestrais brancos. Diz que é esse o verdadeiro metal que os garimpeiros buscam atingir sem que eles mesmos o saibam, de modo que só alcançam (até o momento) apenas “os filhos do metal”. Afirmo que os brancos “ainda não conhecem o pai do ouro que está escondido bem mais fundo, no centro das terras altas, “onde *Omama* veio à existência” e adverte que “Se os brancos de hoje conseguirem arrancá-lo com suas bombas e grandes máquinas, do mesmo modo que abriram a estrada em nossa floresta, a terra se rasgará e todos os seus habitantes cairão no mundo de baixo” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.359).

Ailton Krenak em uma palestra sobre perspectivas anticoloniais (2020) oferece também um diagnóstico-denúncia sobre as atividades de mineração e sua relação com o modo de viver coletivo das cidades:

“aqui na avenida paulista tem muitos escritórios que estão patrocinando a invasão da floresta amazônica para arrancar ouro, para arrancar minério de dentro dos territórios dos meus parentes que estão sendo assassinados para proporcionar esse tipo de riqueza fajuta que o ocidente tanto celebra. Nós tapamos nossos olhos e nossos ouvidos para a gente não enxergar a realidade cortante que nos atravessa e a gente produz cenários e ambientes confortáveis para a gente se sentir temporariamente civilizados porque afinal de contas esse é o projeto de mundo que nós de alguma maneira agregamos a ele, mesmo que involuntariamente. Seja como trabalhador, seja como aprendiz, aquele que vai na escola, aprender a ler, escrever, uma nova tecnologia, um novo ofício. Seja em qualquer um desses gestos, nós estamos de alguma maneira agregando a um procedimento e a um processo que é esse fenômeno que nós aprendemos a reconhecer como globalização” (KRENAK, 2020).

Krenak aponta para uma responsabilidade compartilhada na feitura do mundo globalizado e capitalista de pretensões universalizantes. Pode-se relacionar essa fabricação de mundo ao que se conformou chamar de Antropoceno. O termo designa os impactos da agência humana na terra tão profundos a ponto de marcar uma nova época geológica, por interferir drasticamente nos sistemas terrestres. Atribui-se responsabilidade às atividades socioeconômicas que se organizam em prol de metas de progresso a curto prazo, buscando eficiência e lucro e tendo, por produto final, consequências que se estendem em grandes escalas - até de milhares de anos.

Atribui a destruição causada pela ação dos brancos ao pensamento esfumaçado e cheio de esquecimento destes, que os faz pensar que a floresta é vasta e bela sem motivo. O xamã explica que é o valor de fertilidade, chamado de *ne rope*, que a faz ser assim. Sua imagem pode ser vista quando bebem a *yãkoana* e pode-se ver que a riqueza da floresta assim com a sua umidade e frescor vem dela (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 206-207). Kopenawa contrapõe o valor da fertilidade (*ne rope*) ao valor da mercadoria:

Não é o ouro, nem as mercadorias, que faz crescer as plantas que nos alimentam e que engordam as presas que caçamos! *Por isso digo que o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado.* Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os *xapiri* e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos! (2015, p. 354-355)

Suas palavras evidenciam que o valor dado à mercadoria e aos modos de troca pautados no dinheiro, opõe-se ao valor da fertilidade da floresta, pois “o sopro de nossa vida vale muito mais!” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.355). Igualmente opõe-se à divisão de terras em propriedades, por entender que são desenhos que fatiam a terra em pedaços e possibilitam a derrubada da floresta para cobrir com capim. Conta Kopenawa que viu a terra retalhada, ao viajar de avião e que, em breve, esses lugares serão apenas areia; que a terra, com a ação dos brancos, está cheia de cicatrizes, marcas de queimadas e manchas, o que a torna doente. Os *xapiri* levam-no para mirar a ação dos brancos:

Tememos que a floresta acabe revertendo ao caos e aniquilando os humanos, como ocorreu no primeiro tempo. Nossos espíritos *xapiri* ficam muito apreensivos ao observar a terra machucada e tornada fantasma. Retornam de seus voos ao longe chorando suas feridas em seus cantos. Ouvi muitas vezes suas vozes lamentarem, enquanto eles levavam minha imagem às lonjuras para me mostrar a devastação. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.328)

Seu relato passa por evidenciar que os pressupostos em que está assentada a lógica ocidental e, conseqüentemente, seus mecanismos de ordenamento social - conformados no direito

- são destruidores para a multiplicidade da vida visível e invisível. Evidencia também o quanto as ficções jurídicas que estão atreladas aos direitos mais caros ao Estado, como o direito de liberdade e propriedade, por sua força normativa, acaba por autorizar a destruição - ainda que não de forma direta. Fica também claro o caráter ficcional atribuído à divisão da terra em propriedades, uma vez que, para os yanomami, são desenhos feitos que autorizam a separação em territórios cercados, a exploração da terra a nível profundo e a apropriação e expulsão daqueles habitantes que não compartilham da perspectiva de mundo. Explicita-se, assim, as diferenças ontológicas da relação dos povos ameríndios, e os povos da mercadoria, com a terra.

O xamã nos fala da diferença ontológica existente entre o povo da mercadoria e os yanomami em relação aos pertences (mercadorias):

Somos diferentes dos brancos e temos outro pensamento. Entre eles, quando morre um pai, seus filhos pensam, satisfeitos: “Vamos dividir as mercadorias e o dinheiro dele e ficar com tudo para nós!”. Os brancos não destroem os bens de seus defuntos, *porque seu pensamento é cheio de esquecimento*. Eu não diria a meu filho: “Quando eu morrer, fique com os machados, as panelas e os facões que eu juntei!”. Digo-lhe apenas: “Quando eu não estiver mais aqui, queime as minhas coisas e *viva nesta floresta que deixo para você*. Vá caçar e abrir roças nela, para alimentar seus filhos e netos. *Só ela não vai morrer nunca!*”. É verdade. Achamos ruim ficar com os pertences de um morto. Nos causa pesar. *Nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta: suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores e frutos. Não são as mercadorias!* É por isso que quando alguém morre logo damos um fim em todos os seus objetos (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.410). [...] *O sopro de vida dos humanos, ao contrário, é muito curto. Vivemos pouco tempo. Epidemias xawara, espíritos maléficos e feiticeiros inimigos nos devoram facilmente*. Por isso pensamos em nossos próximos e nas pessoas de quem somos amigos. Pensamos que se eles morressem, iríamos nos arrepender de não termos sido generosos o bastante com eles.[...] E depois, sabendo que nós mesmos não vamos demorar a morrer, não queremos também deixar para trás objetos cuja visão só vai deixar os nossos aflitos (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 411, grifos nossos).

Enquanto para uns deve-se acumular os bens e passar aos seus herdeiros, pautando-se na lógica da escassez e da propriedade; para os outros, uma mercadoria está para ser dada a terceiros, em caso de visitantes de casa amiga ou destruída em caso de morte de seu dono, sendo sua acumulação contra a lógica da fertilidade (podendo inclusive trazer adoecimento). Descrevendo a atuação dos garimpeiros na floresta, o xamã os chama de “comedores de terra”, uma vez que em muito se assemelham aos porcos queixadas que reviram lamaçais e, que, enquanto *xapiri*, são intensamente ferozes.

Afirma que o pensamento dos brancos é obscurecido pelo desejo do ouro e isso os torna seres maléficis, chamados *napë worëri pë* - espíritos queixada forasteiros (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 336-337) que, com sua ação de perfurar a terra e arrancar minério, estão a espalhar “um veneno que invade o mundo e que, desse modo, ele acabará morrendo” (2015, p.357). Fala que os brancos costumam achar que não serão afetados pelas epidemias que se alastram a partir da fumaça do metal, porém “estão enganados”, pois serão igualmente contaminados (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 357). Em razão disso, relata que se continuarem a escavar “vão acabar até arrancando as raízes do céu, que também são sustentadas pelo metal de *Omama*” - o que desencadeará a queda do céu e a aniquilação da vida como se conforma hoje. É este o motivo que levou Kopenawa a defender a floresta e levar as palavras de *Omama*: “é para acabar com isso que quero fazer com que eles ouçam as palavras que os *xapiri* me deram no tempo do sonho” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 361).

O que os brancos chamam de poluição, os yanomami identificam como as epidemias *xawara*¹⁷: seres canibais em espectro (imagens) devoradores de carne humana. São provenientes da fumaça produzida do cozimento do metal e do petróleo para a fabricação de mercadorias. Diz o xamã que “gente comum só conhece delas os eflúvios que as propagam”. No entanto, os xamãs conseguem ver as imagens dos espíritos no tempo do sonho que se apresentam tais quais os brancos: com roupas, óculos e chapéus, envoltos em uma fumaça densa e com presas afiadas (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.355-356). Sua carne de caça são os corpos humanos e, tendo fome periódica, dizimam os povos indígenas pouco a pouco (2015, p.367). O xamã afirma que todos os objetos dos brancos carregam os poderes da doença (facões, tecidos, papéis, cigarros, sabões e plásticos variados), de modo que entendem as mercadorias com o mesmo valor da epidemia *xawara* (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 367).

O xamã nos diz que tudo pode adoecer (rios, pedras, árvores, animais), inclusive o céu: “se tudo isso continuar sua imagem vai ser esburacada pelo calor das fumaças de minério. Então derreterá aos poucos, como um saco de plástico jogado na fogueira, e os trovões enfurecidos não pararão mais de vociferar”. Afirma que os espíritos atuam incessantemente para resfriá-lo, no entanto a destruição pode ocasionar que o céu pegue fogo e desabe uma vez mais, “então, seremos todos queimados e, como nossos ancestrais do primeiro tempo, arremessados no mundo debaixo da terra” (2015, p.371). Isso, junto aos conselhos de seu sogro Lourival, também xamã, que o

¹⁷ *Xawara* são as doenças do sarampo, da gripe, da malária, da tuberculose e outras doenças de brancos.

levaram a falar aos brancos. “Com isso, talvez fiquem mais sensatos? Porém, se continuarem seguindo esse mesmo caminho, é verdade, acabaremos todos morrendo. Isso já aconteceu com muitos outros habitantes da floresta nesta terra do Brasil, mas desta vez creio que nem mesmo os brancos vão sobreviver” (2015, p.371-372).

Viveiros de Castro atesta que “a queda do céu é um acontecimento científico incontestável” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.15). Ou seja, os relatos do xamã sobre a queda desse céu habitado hoje não é passível de ser lido como crença, mitologia e alucinação divinatória, de modo a desqualificá-lo. Revela-se nas denúncias do xamã, sobretudo, a intrusão nos sistemas ecológicos por dado modo de vida que se posiciona hegemonicamente, afetando diversas camadas que compõem a realidade, e que já não pode ser negada pela ciência ocidental. Diante dessa catástrofe, a qual atinge toda a terra-floresta, alerta Kopenawa que se todos os xamãs forem mortos, os espíritos maléficos atacarão a todos e não haverá pessoas para acalmar a sua ira porque desconhecem o poder da *yãkoana* (2015, p.352-535). Os xamãs são, portanto, agentes diplomáticos, que, junto dos seres mais-que-humanos, atuam pela sustentação do céu.

Amarramos aqui as palavras de Luis Alberto Warat (2004), ao escrever o seu informe sobre ecocidadania, gênero e direito intitulado de *Por quem cantam as sereias*, trazendo um argumento de Castoriadis para sua cartografia e prospecção de futuro coletivo. Castoriadis diz que vivemos em um *capitalismo de pesadelo* regido por quatro verbos: “produzir, consumir, racionalizar (a economia, a produção, a educação, as verdades, os valores, os desejos, tudo, sem exceções) e dominar (a natureza, a sociedade, os vínculos, as informações, até a morte)”. Os primeiros dois verbos tratam de evidenciar que o capital se expande pela acumulação mobilizada pelo consumo; os dois últimos são vistos como “*um sonho* que derivou em catástrofes ecológicas, inevitáveis[...]” (CASTORIADIS *apud* WARAT, 2004, p.372). Warat descreve este sistema-mundo ocidental como um mundo de consumo alucinado, que organiza a economia do prazer como um catálogo obsessivo de consumos, e, estruturando-se em uma “certeza mágica de um prazer que ignora o trabalho e os conflitos que determinam seu destino sempre compartilhado” (WARAT, 2004, 375). Numa amarração do pensamento, Stengers nos lança que o capitalismo é uma espécie de sistema feiticeiro por sua capacidade de captura da imaginação.

Nessa encruza especulativa, dada a incorporação das palavras aqui lançadas, o capitalismo é entendido como conformação de um imaginário coletivo, feito em sonho ancestral, o qual herdamos e habitamos na condição atualizada de mundo constituído. A concepção de sonho aqui

entendida não é aquela oposta à realidade, tampouco lugar de desdobramentos individuais de ordem psicológica: é o termo incorporado em virtude do chamamento das palavras do xamã yanomami. É, então, tomado aqui como lugar de encontro com outros mais-que-humanos, outros-que-humanos (ancestrais, animais, espíritos), e, sobretudo, espaço-tempo que possibilita o deslocamento de si para outras camadas da realidade passíveis de serem abertas pela aliança com espíritos, plantas e xamãs experientes.

5.2 Outra queda

Krenak incita a pensar o antropoceno como um alarme soando em nossas cabeças, a fim de que se possa “despertar para a iminência de que a terra não suporta nossa demanda” (2019, p.45-46). Warat nos diz que precisamos reconhecer que o desastre “está na civilização, no desenvolvimento conjunto da ciência, da técnica, da economia e da burocracia que criaram uma barbárie civilizatória”, o que nos exige transformações profundas nas relações e conformações de nossa subjetividade (WARAT, 2004, p. 381). O filósofo indígena do povo Krenak complementa que a situação que experienciamos hoje é dividida da “abstração que nos permitimos constituir como uma humanidade” e põe em risco todas as outras formas de viver (2019, p.48).

Nessa encruza, De la Cadena apresenta e define o que entende por antropego. Conceitua como a condição colocada para a fabricação de mundo para si e para outros mundos heterogêneos que não tenham em suas práticas a separação ontológica entre humanos (cultura) e não humanos (natureza), determinando que estejam obrigados a operar com essa distinção - e excedê-la. O antropego é, assim, a distinção colocada como obrigação e a possibilidade (e vontade) de destruir os desobedientes. Nas palavras da antropóloga:

De um modo complexo, o antropego inclui tanto o antropos “que anda ereto”, incorporando a vontade autoconcedida de transformar o mundo naquilo que ele ou ela conhecem, e o antropos desobediente, aquele que inerentemente compõe com os outros e é, portanto, não apenas humano. Ambos habitam a dimensão do “cego”, mas eles o fazem em uma relação de antagonismo: no caso do antropos de andar ereto, o “cego” (como tal) é a sua vontade constitutiva de destruição que, por sua vez, anula a possibilidade de desobediência por parte dos seres e, portanto, torna a sua condição “cega”. Como um processo organizado de destruição – às vezes por meio de uma assimilação oferecida benevolmente –, o antropego incluiu e continua a incluir uma guerra silenciosa travada contra entidades e práticas mundiais que ignoram a separação de entidades em natureza e cultura (DE LA CADENA, 2018, p.101).

Dessa maneira, os povos que compõem seus mundos e fazem seus agenciamentos com entidades não apenas humanas ou não humanas precisam interagir com esses parâmetros e também transpassá-lo. O antropo-cego é a condição que opera no Antropoceno, a era em que o humano tornou-se força geológica capaz de causar catástrofes a nível planetário. As palavras de Krenak reverberam nessa encruza ao dizer que “o Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum” e está intrinsecamente acoplada à “*ideia do que é humano*”, pois, essa feitura de mundo é devedora do “nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade” (KRENAK, 2019, p.29, grifos nossos). Afirma que é uma configuração mental e que está para além da ideologia pois se trata da conformação de um imaginário coletivo, sendo “várias gerações se sucedendo, camadas de desejos, projeções, visões, períodos inteiros de *ciclos de vida dos nossos ancestrais que herdamos e fomos burilando, retocando, até chegar à imagem com a qual nos sentimos identificados*” (2019, p.29, grifos nossos).

Kopenawa fala que os brancos também deveriam sonhar pensando em tudo isso, porque são as palavras de seus antigos sobre um futuro que compartilharão indígenas e não indígenas:

Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar. Talvez não aconteça agora, mas pode acontecer mais tarde. Então, vão ser nossos filhos, seus filhos e os filhos de seus filhos a morrer. É por isso que eu quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta. Mas bem sei que a maioria deles vai continuar surda às minhas falas. São gente outra. Não nos entendem ou não querem nos escutar. Pensam que esse aviso é pura mentira. Não é. Nossas palavras são muito antigas. Se fôssemos ignorantes, ficaríamos calados. Temos certeza, ao contrário, de que o pensamento dos brancos, que não sabem nada dos *xapiri* e da floresta, está cheio de esquecimento. De todo modo, mesmo que não escutem minhas palavras enquanto ainda estou vivo, deixo aqui estes desenhos delas, para que seus filhos e os que nascerem depois deles possam um dia vê-las. Então eles vão descobrir o pensamento dos xamãs yanomami e vão saber que quisemos defender a floresta (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 498).

Vivemos uma queda, um abismo, que é precisamente o condicionamento a um tipo de existência que obriga e extermina os desobedientes. Entretanto, o abismo só é sentido quando desestabilizamos esse padrão de humano e feitura de mundo, causando rupturas nesses fundamentos; e diante disso, pergunta Krenak, por que tanto medo assim de uma queda se a gente não fez nada nas outras eras senão cair? (2019, p.31) E “quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu?” (KRENAK, 2019, p.29)

Já caímos em diferentes escalas e em diferentes lugares do mundo. Mas temos muito medo do que vai acontecer quando a gente cair. Sentimos insegurança, uma paranoia da queda porque as outras possibilidades que se abrem exigem implodir essa casa que herdamos, que confortavelmente carregamos em grande estilo, mas passamos o tempo inteiro morrendo de medo. Então, talvez o que a gente tenha de fazer é descobrir um paraquedas. Não eliminar a queda, mas inventar e fabricar milhares de paraquedas coloridos, divertidos, inclusive prazerosos (KRENAK, 2019, p.31);

Depois desse giro na pedagogia de Exu, na queda do humano demasiadamente humano, dentro de seu próprio abismo: a caída e saída de seu ensimesmamento capaz de causar vertigem, balanço e dança; paradoxalmente, habitamos o problema do legado de desertificação de futuros ótimos deixados pelos sonhadores ancestrais do Antropoceno e invocamos o fim do antropego (DE LA CADENA, 2018, p.115), excedendo-o pela lembrança e hesitação; contando histórias outras que nos tirem do esquecimento de que nos alerta Kopenawa. Quanto a isso, nos diz Krenak que há um tipo de humanidade que prega o fim do mundo para que desistamos de sonhar. Então, para adiar o fim do mundo, arranjamos tempo para contar mais uma história (2019, p.13) e é desse modo que seguimos o rastro de Krenak. Propomos para essa experimentação de desaceleramento do pensamento, pelas vias do encantamento, a feitura de paraquedas coloridos no direito.

5.3 Paraquedas coloridos

Porém, certa noite, me senti ainda mais estranho. Pouco antes de viajar, tinha pegado malária e a febre me queimava novamente. Fiquei encolhido na cama, num quarto de hotel, no alto de um prédio grande. Eu tinha conseguido adormecer havia pouco quando, de repente, tive a impressão de ser tragado por um imenso vazio. Em seguida, grandes pedaços de terra abaixo de mim desmoronaram e a casa onde eu estava se desmontou inteira com grande estardalhaço. Aí, comecei a cair sem parar. Era apavorante! Mas, por fim, os xapiri que me acompanhavam conseguiram segurar minha imagem. Fizem explodir acima de mim um paraquedas de luz, que me desacelerou, e o fantasma de Omama me agarrou logo antes de eu desaparecer no mundo subterrâneo. Então, de súbito, despertei no meio da noite. [...] Durante as noites seguintes, pude percorrer em sonho o lugar onde vivem esses espíritos dos ancestrais brancos, escondidos no frescor das altas montanhas. Assim eu pude conhecer muitos desses xapiri estrangeiros de danças magníficas, que se refugiaram nas alturas depois de os brancos terem passado muito tempo sem chamá-los. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.423-424)

Kopenawa afirma que o modo de conhecer e lembrar dos brancos é dependente do desenho das palavras nas peles de papel porque seu pensamento é cheio de esquecimento, fica oco. Por sua vez, os yanomami aprendem as palavras dos antepassados e guardam dentro de si, passadas de

geração em geração desde muito tempo, por meio dos cantos dos xamãs em comunicação com os espíritos *xapiripe*. Dessa maneira, atualizam seu pensamento: “São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.65). Diz Kopenawa que “eles [os brancos] dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. [...] Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.76-77).

Nas palavras do xamã, o sonho xamânico é possibilidade de deslocamento espacial e temporal, lugar de aprendizado e transmissão de conhecimento e de cura; em contraposição, para os brancos, não apresenta estas destinações e funcionalidades; seus corpos, em sonho, ficam sem utilidade (“dormem como machados largados no chão de uma casa”). Podemos sugerir a partir dessa fala que a episteme ameríndia toma por espaço do conhecimento o tempo do sonho (enquanto também espacialidade), assim como as instituições educacionais (escola e universidade) estão para os ocidentais como lugares do conhecimento.

Evidentemente essa postura cosmológica se contrapõe e desafia os pressupostos ocidentais, colocando em xeque as epistemologias assentadas. A começar pelo tempo, entendido por Kant como dimensão única e de tempos sucessivos, sendo descartada a possibilidade de tempos diferentes e simultâneos (KANT, 2018, 79.B47 *apud* ELIZALDE, 2020, p.347). Segundo Deleuze, “o tempo tal como pensado por Immanuel Kant ‘devém linha reta pura’” (DELEUZE, 1978 *apud* ELIZALDE, 2020, p.346). Posteriormente, temos a aproximação do lugar do sonho como espaço de loucura, devaneio ou ilusão - oposto à realidade¹⁸. Explica Elizalde (2020, p.344) que a loucura, desde a estruturação da sociedade industrial até os dias atuais, é determinada em um indivíduo pelo critério de inaptidão ao trabalho:

¹⁸ Sobre a realidade para povos ameríndios (etnografia do povo Ikpeng): “Não-dogmáticos, os povos amazônicos são talvez bem mais céticos quando se trata de percepção do que nós mesmos. O real é sempre difícil de ser avaliado. Daí a ênfase em uma contínua enunciação, denominada ‘mítica’ por nós mesmos, das possibilidades cósmicas através da fala ausente dos animais e outros seres, em vez de uma idealização da forma presente como identidade, verdade e autenticidade (base de sustentação de toda fenomenologia)” (RODGERS, 2002).

Primeiramente, no que concerne ao trabalho, mesmo nos dias de hoje, o primeiro critério para determinar a loucura em um indivíduo consiste em mostrar que é um homem inapto ao trabalho.[...] Na Europa, na Idade Média, a existência dos loucos era admitida. Às vezes, eles se excitavam, tornavam-se instáveis ou se mostravam preguiçosos, mas era lhes permitido vagar aqui e ali. Ora, a partir do século XVII, aproximadamente, constituiu-se a sociedade industrial e a existência de tais pessoas não foi mais tolerada. Em resposta às exigências da sociedade industrial, criaram-se, quase simultaneamente, na França e na Inglaterra, grandes estabelecimentos para interná-los. Não eram apenas os loucos que se colocavam neles; eram também os desempregados, os doentes, os velhos, todos que não podiam trabalhar (FOUCAULT, 1999, p.237 *apud* ELIZALDE, 2020, p.344).

O lugar de loucura é delimitado como oposição ao sistema-mundo que se conformava (capitalista) e suas condições para existência e são compulsoriamente estabelecidas aos corpos. Algo parecido se desenvolve no pensamento de Kant, quando, com sua revolução copernicana, trava uma batalha da razão para separar o mundo real (e capaz de ser conhecido), da alucinação (mundo de ilusão que tem como cativos os loucos) (VALENTIM, 2015). Mas, se nosso mundo vai deixando de ser kantiano (VALENTIM, 2018) diante da era do Antropoceno, e as totalidades compreensíveis pela razão são desestabilizadas, igualmente o espaço e tempo transcendentais, homogêneos e progressivos, desfazem-se. A complexidade que experienciamos nessa realidade nos devolve ao mundo multidiverso e hiperpopuloso, pois, “ali onde toda coisa é humana, o humano é ‘toda uma outra coisa’” (VALENTIM, 2015, p.54) e “o que permite caracterizar uma perspectiva como ‘ontológica - e o próprio perespectivismo como ‘ontologia’ - é o poder de ‘fazer proliferar a multiplicidade’ de agentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.27 *apud* VALENTIM, 2018, p.167).

Em contraposição a tratativa do sonho como devaneio e lugar de loucura, ou seja, exigindo que o sonhador (doente/incapaz) deva ser tratado, espiado ou rechaçado, vez que não responde à dada realidade, temos o sonho ameríndio trazido nas palavras de Krenak:” [o sonho] talvez seja outra palavra para o que costumamos chamar de natureza”. Trata-o como experiência de iniciação em uma tradição: a tradição do sonhar. “Assim como quem vai para uma escola aprender uma prática, um conteúdo, uma meditação, uma dança, pode ser iniciado nessa instituição para seguir, avançar num lugar do sonho” (KRENAK, 2019, p.32). O filósofo trata em termos de uma instituição do sonho, que não se relaciona a uma experiência onírica como dada no sentido ocidental. É entendida como disciplina de formação, caminho de aprendizado (2019, p.29). Está

presente em diversas tradições de povos ameríndios que estabelecem relações e alianças, transformando a si e suas práticas, a partir dos encontros no tempo do sonho.

Somos levados a imaginar (pois imaginar não é classificar), tal qual Viveiros de Castro:

um domínio cósmico[...] do qual os vivos, os mortos, os brancos, os animais e demais "seres da floresta", os personagens míticos antropomorfos e terionímicos e/ou vice-versa, as imagens xamânicas *xapiripe* e assim por diante seriam apenas diferentes vibrações ou modulações intensivas e contínuas. Imagine-se então o "modo humano" como a frequência fundamental deste campo anímico que se poderia designar globalmente de meta-humano - já que a forma (interna e externa) humana é a referência aperceptiva deste domínio, toda entidade situada em posição de sujeito experimentando-se sub specie humanitatis; imagine-se as espécies vivas e demais natural kinds (inclusive nossa própria espécie) como habitando o domínio de visibilidade deste campo; e imagine-se os "espíritos", ao contrário, como um modo ou grau de vibração do campo anímico que se acha tanto abaixo (minuscularidade granular, carência dimensional) como acima (anormalidade, excesso) dos limites de percepção do olho humano nu, o olho não investido pela droga alucinógena (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 327).

Com essa passagem somos capazes de experimentar, pelo exercício desobediente da imaginação, o espaço-tempo do sonho como maneira de sair de nosso ensimesmamento narcísico incorporado nas práticas científicas. O antropólogo nos chama a perceber a forma humana, interna ou externa, posta como referência "aperceptiva deste domínio", não mais assumida como centro da existência de mundo(s) e seres, única e superior; precisamente é posição de sujeito capaz de ser "ocupada" por qualquer outra entidade. Nisso, estabelece-se contra-postura à cosmopolítica e perspectiva ocidental na *encruza* do pensamento que aqui se faz pois a interação de diversas espécies vivas acontece no domínio da visibilidade. Com isso, expande-se o compartilhamento de realidade para além da espécie *homo sapiens sapiens*, uma vez que "o que você vê, o mundo que você constrói, depende do corpo que você tem" (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p.478 *apud* LUCIANI, 2001, p.99) e, com o corpo disposto nesta virtualidade, este se abre para a metamorfose. Pela deflagração de imagens trazidas com a imaginação de Viveiros, podemos imaginar também sobre as limitações do alcance de nossas habilidades e tecnologias-corpo na perspectiva ocidental, vez que (talvez) espíritos estão a transitar e comunicar por vibrações que nossos olhos e ouvidos na bidimensionalidade não têm acesso sem estabelecer alianças multiespecíficas - como com plantas, animais, etc.

A ideia de vibração que se apresenta em formas visíveis e invisíveis, trazida por Viveiros de Castro, assenta-se na narrativa de Kopenawa quando trata da perspectiva dos não-xamãs (olhos

de fantasma) e dos espíritos: "Os espíritos vêm os não-xamãs sob a forma de espectros; do mesmo modo, a invisibilidade usual dos espíritos aos olhos dos humanos (não-xamãs) é expressa dizendo-se que estes últimos possuem 'olhos de espectro' (Os brancos, portanto, são todos espectros, e sempre espectros, uma vez que são supremamente incapazes de ver os espíritos)". Replicamos aqui a pergunta de Valentim para pensar que tipo de spectralidade se apresenta aos olhos dos espíritos: "que espécie de monstro seria o *ánthropos* enquanto "cidadão do mundo"? "O que é o Homem" - em seu caráter sobrenatural, através de sonhos extramundanos? (VALENTIM, 2018, p.31).

É pela experiência xamânica do sonho que preparamos a transformação do corpo-conceito de "humano" nessa encruza do pensamento e, conseqüentemente, seus agenciamentos. São estes os paraquedas coloridos que propomos para a queda do humano no direito em reverberação aos direitos humanos; pois o "lugar [de onde] se projetam os paraquedas" é o "lugar onde são possíveis as visões e o sonho" (KRENAK, 2019, p.32). Permitindo-nos experenciar a imaginação ameríndia e especular as transformações ontológicas possíveis, sobretudo, considerando o atravessamento do encanto para o fazer-ciência, perguntamos: E se nos permitirmos aprender com a diplomacia ameríndia que pressupõe outras pessoas (além das humanas) em sua cosmopolítica?

Ao *morrer* sob o efeito da *yãkoana*, os xamãs entram no tempo do sonho e são capazes de ver espíritos, tanto quanto ver *como* os espíritos. Nesse passo, deixam de ser completamente humanos e, vão sendo também, em devir, um tanto mortos, espectrais e animais (*xapiripe*), ao mesmo tempo (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.329). O xamã com sua capacidade de tornar-se espírito (incluído, portanto, no termo *xapiripe*) se faz corpo de atravessamentos de identidades e diferenças, também atuando como aquele que cuida dessa multiplicidade de seres espirituais: "O xamã é um ser múltiplo, uma micropopulação de agências xamânicas abrigada em um corpo" (FOCK, 1963, p.123 *apud* RODGERS, 2002). Complementa Viveiros de Castro que a diferença do xamã em relação a outros humanos é uma questão de graus e não de natureza, ou seja, xamã não designa algo que se é, senão que se tem como capacidade ou qualidade; de modo que pode estar presente também em outras entidades não-humanas, sobretudo sendo um potencial abundante nos espíritos: "Todo mundo que sonha tem um pouquinho de xamã", pois está mais para um potencial genérico do ser, do que um atributo substantivo (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.322). Kopenawa explica que para desenvolver essa qualidade de xamã, é dizer, ver, conhecer e fazer dançar os espíritos *xapiripe*, é preciso inalar o pó da *yãkoana* muitas vezes e isso leva tempo; tanto

tempo quanto para os brancos aprenderem o desenho de suas palavras (KOPENAWA & ALBERT, 2015, 172).

A partir disso sugere Viveiros de Castro que “se o estudo e a razão vigilante são a alucinação própria dos brancos, a escrita é o seu xamanismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, 322). Stengers nos coloca que a escrita é “uma experiência de transformação metamórfica” (STENGERS, 2017, p.10). Experimentando essa imaginação, nos aproximamos para nossas ideias de adiar o fim do mundo, chamando para a feitura de nossa ciência outros corpos, conhecimentos e modos de conhecer, porque assim desaceleramos as urgências que constroem o fim do mundo para todos e vão se abrindo possíveis alianças entre os mundos heterogêneos, pelos caminhos da sobrenatureza. Com os ensinamentos de Exu, reencantamos o ofício de escrever cientificamente, partindo do pressuposto de que, na encruzilhada, o que se pratica é a ecologia de saberes (SANTOS, 2006), desfazendo com *ebós e giros epistemológicos* as fronteiras do pensamento abissal. E assim, para a queda, fabricamos paraquedas coloridos.

O sonho se abre como lugar de conhecimento e carrega sua própria epistemologia. A ruína que experienciamos na condição de viventes no Antropoceno - e que buscamos evidenciar em nossos pressupostos científicos aqui - jogam o humano posto como centralidade do mundo jurídico para o abismo de si, porque é levado às últimas consequências de suas próprias ideias. As fronteiras definidas duramente pela razão entre humanidade e não humanidade são o próprio abismo. Reverberamos aqui as palavras de Timothy Morton, filósofo da ecologia sem natureza, para o cruzo: “Três vivas para o assim chamado fim do mundo, então, visto que este momento é o início da história, o fim do sonho humano de que a realidade é significante para eles apenas” (MORTON, 2013, p.108 *apud* VIEIRA, 2019, p.88). Se caímos da nossa condição de humanos, estruturalmente limitante e frágil, porém altamente destruidora para a diversidade da vida tal qual conhecemos hoje: para onde caímos? Que devir se faz para nossas experiências jurídico-científicas?

Evidentemente caímos em um lugar menos seguro, uma vez que se desfaz o sujeito transcendental de Kant incorporado no direito nos conceitos de pessoa e de sujeito de direitos. Nessa queda, há a possibilidade de ampliar a perspectiva quanto à sua consciência ecológica e perceber que estas ficções podem parecer profundamente úteis e funcionais para a organização de nosso mundo, não havendo motivo necessário de alterá-las substancialmente; no entanto, são ficções destruidoras desse mesmo mundo que nos dispusemos a organizar e que ainda orientam nossas práticas. A fabricação do direito implica um fazer mundo. Esta feitura de mundo é

estruturada na delimitação de fronteiras/limites e externalização de outros mundos heterogeneamente dispostos para a exclusão; culmina na desconsideração da dignidade de outros, tanto quanto no extermínio, sendo esta sua principal forma de agência. Por esse motivo, insiste Stengers na ideia de que a feitura de um mundo comum deve ocorrer na presença daqueles afetados pelas decisões; não para estarem em acordo com os termos postos, mas, precisamente, que “aqueles que se reúnem devem saber que nada poderá apagar a dívida que liga sua eventual decisão às suas vítimas”. Assim o que importa com a presença das vítimas é a proibição do esquecimento. (STENGENS, 2018, p. 462).

5.4 Ideias para adiar o fim do mundo

Em, *Por quem cantam as sereias - informe sobre ecocidadania, gênero e direito*, dos anos 2000, Luis Alberto Warat, diz:

Este texto ocupa-se do futuro do sociopolítico e da subjetividade em um ambiente seriamente ameaçado; trata de um futuro próximo: os vinte anos vindouros. A intenção não é a de se estabelecer uma futurologia especulativa de cunho escatológico. A tentativa pode ser melhor caracterizada como uma exigência para a justificação concreta de uma visão do futuro. Proponho, copiando um termo de Bunge, a construção de um futurível que seria - como ele mesmo define: um futuro possível imaginado por alguém. Um esforço para tratar de responder à pergunta: "que futuro nos espera?" Especialmente no que se refere à ecologia, à cidadania, à subjetividade e à produção social de verdades e valores. Os mal-estares, tensões e buscas, associadas a estes cinco "ingredientes" na encruzilhada terminal da modernidade. (WARAT, 2004, p.349).

Assim como Warat se referia a nós, juristas e não juristas no hoje dos anos 2020, perguntamo-nos e nos colocamos a imaginar sobre o próximo futurível - os desdobramentos do tempo em relação a este agora. Diz-nos Krenak que “o estado de mundo que vivemos hoje é exatamente o mesmo que os nossos antepassados recentes encomendaram para nós” (KRENAK, 2019, p.33): um mundo sonhado há duzentos ou trezentos anos. O sonho trazido aqui é entendido também como o sonho sonhado por ancestrais (esses que viveram antes de nós), manifesto como um estado de mundo atual que foi “encomendado” (KRENAK, 2019, 33). Assim, a ancestralidade não se constitui como algo puramente espiritual, conexão de memória de alma, limitada a uma ascendência familiar e colocada no passado (puramente humano). Sobretudo, a ancestralidade é entendida aqui como corpos que fizeram mundo para si e sonharam mundo, com seus fazeres, para

os que hoje vivem. Igualmente o mundo que vivemos hoje é o mundo que fazemos e deixamos para as gerações futuras.

Aqui, então, dispomos perguntas para "armar uma perspectiva que permita buscar os sinais do futuro; sinais que podem servir para tratar de modificar esse futuro em lugares de transferência ecológica. Perguntas sobre o futuro para sugerir que as coisas não estão presas aos determinismos, são evitáveis. Examinar o dado para escapar de suas fronteiras, a fuga até os melhores imprevistos e preferências do amanhã" (WARAT, 2004, p.370).

Warat afirma que "o Direito do amanhã deve ser ética e legalmente protegido como direito fundamental das gerações vindouras" e este passa pelo lugar onde se juntam direitos humanos e ecologia, para um Eco-Estado de Direito. Não se trata de dizer que precisemos nos organizarmos na estrutura de um Estado, mas precisamente que, se queremos futuros que não sejam "desertos de ofertas", o encontro entre direitos humanos e ecologia é extremamente necessário (WARAT, 2004, p.370). Sobre a lei, de onde ela vem para os yanomami, o xamã yanomami coloca que

Não temos leis desenhadas em peles de papel e desconhecemos as palavras de Teosi. Em compensação, possuímos a imagem de Omama e a de seu filho, o primeiro xamã. Elas são nossa lei e governo. Nossos antigos não tinham livros. As palavras de Omama e as dos espíritos penetram em nosso pensamento com a *yãkoana* e o sonho. E assim guardamos nossa lei dentro de nós, desde o primeiro tempo, continuando a seguir o que Omama ensinou a nossos antepassados.[...] Por isso, enquanto vivermos, a lei de Omama permanecerá sempre no fundo de nosso pensamento. *É em virtude dela que não maltratamos a floresta, como fazem os brancos. Sabemos bem que, sem árvores, nada mais crescerá em sua terra endurecida e ardente. Comeremos o quê, então? Quem irá nos alimentar se não tivermos mais roças nem caça? Certamente não os brancos, tão avaros que vão nos deixar morrer de fome. Devemos defender nossa floresta para podermos comer mandioca e bananas quando temos a barriga vazia, para podermos moquear macacos e antas quando temos fome de carne. Devemos também proteger seus rios, para podermos beber e pescar. Caso contrário, vão nos restar apenas córregos de água lamacenta cobertos de peixes mortos* (KOPENAWA & ALBERT, 2015, 390-391, grifos nossos).

O que somos impelidos a imaginar é como tal complexidade que nos expõe o tempo do sonho na composição do sujeito/pessoa pode ser compreendida, assimilada e transformada em direitos capazes de garantir a manutenção das existências que ali tomamos consciência? É dizer, como o direito [pode] se coloca[r], de forma transformada/afetada, diante desses modos de relação profundamente distintos?

Krenak nos fala que há pessoas que "não são indivíduos, mas 'pessoas coletivas', células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo" (KRENAK, 2019, p. 14).

O direito não tem grandes problemas em reconhecer tal ideia, visto que tem a ficção da pessoa jurídica, a qual é uma espécie de pessoa coletiva considerada existente pelo ordenamento. Entretanto, não são quaisquer pessoas coletivas que importam ao direito. Haveria de se falar então das fúrias (ideia de Whitehead) que geram as ideias que nos conformam nessa organização de mundo. Especialmente, das fúrias daqueles não-humanos ou outros-que-humanos que foram desconsiderados enquanto pensantes [e pessoas], “pois outros *nos* pensam” (VALENTIM, 2018, p.33).

Os outros não humanos que têm ideias também são perigosos e se você não os recebe da forma que é exigida de você, acaba gerando fúrias. Os outros-que-humanos também são perigosos, e se não os recebermos da maneira que demandam, pagamos por isso. Nós, que achamos que somos humanos, somos muito jovens. Não conhecemos a arte de receber os outros-que-humanos. Nossa história, portanto, é a história das fúrias. Ao me dar conta disso, pensei: “talvez seja esse o conto que eu possa contar com alguma possibilidade de despertar o interesse dos outros, ou seja, o conto desses seres muito perigosos que não sabemos receber”. E as ideias, de fato, nos deixam furiosos. Foi assim que vim a pensar que nós nos conectamos com um novo tipo de “outro-que-humano” ao qual chamamos de “ideias”, e que nos torna perigosos. Acho que isso tem a ver com a escrita. A escrita, como mostra o David Abram, é um tipo muito forte de animismo (STENGERS, 2016, p.176-177).

A partir dessas considerações, pode-se assumir possibilidades de fabricação do direito que se destinem não à paz perpétua kantiana - que quando extraídas suas consequências levam a sistemas totalitários e destruidores para humanos e não-humanos -, mas de uma ecologia das práticas, como a proposta por Stengers. Colocar as ciências na política e permitirmos a hesitação na feitura de nossos saberes jurídicos que afetarão a vida de todos aqueles inseridos no “mundo comum” ordenado pelo direito, como também daqueles que resistem a esta inserção. Trata-se de experienciar uma paz possível, diplomática, a qual - propomos - passa por inventar modos de coexistir práticas distintas que respondam a obrigações diferentes (STENGERS, 2018, p.445), porque, afinal, vivemos na iminência de diversos fins de mundo para diversas espécies - incluindo a nossa. Especialmente pensar em uma ecologia de práticas e uma ecologia de saberes, porque

Quando se trata do mundo, das questões, ameaças e problemas cujas repercussões se apresentam como planetárias, são os “nossos” saberes, os fatos produzidos pelos “nossos” equipamentos técnicos, mas igualmente os julgamentos associados a “nossas” práticas que estão na linha de frente. A boa vontade, o “respeito pelos outros” não são suficientes para apagar essa diferença, e negá-la em nome de uma “igualdade de direito” de todos os povos da terra não impedirá, posteriormente, de condenar a cegueira fanática ou o egoísmo daqueles que se negariam a admitir que não podem se esquivar das “questões planetárias” (STENGERS, 2018, p.446).

Seguindo essas propostas de imaginação do futuro, colocamos as ideias para adiar o fim do mundo: a realidade do sonho como lugar de potência para a queda do céu jurídico tal como hoje é conformado. A partir disso, somos impelidos a desenvolver técnicas de proteção e desenfeitiçamento para abertura de possibilidades *outras* de vida e feitura de mundo. Trata-se de não afastar as complexidades dos problemas, a fim de escavar uma verdade, tampouco delimitar espaços presumidos neutros. Resistir às alternativas infernais e ao capitalismo passa por reconhecer que as questões científicas são também políticas. O direito se opõe profundamente à proposta de hesitação e de afetação, uma vez que é direcionado para a resolução: simplificar, normatizar, ordenar, oferecer igualdade (formal e material) e garantir a liberdade no contexto dos povos da mercadoria. Apesar de sua proposta de universalizar o sujeito de direitos (humanos, na melhor das intenções), sobrevive o projeto civilizatório ocidental o qual se estrutura em divisões hierarquizantes que classificam certas gentes de bárbaras, atrasadas; impulsiona guerras sem fim justificadas na própria noção de civilização e progresso para que, uma vez civilizadas, essas pessoas possam “integrar o clube da humanidade” (KRENAK, 2019, p.14).

Stengers fala que a ‘descoberta’ de que somos humanos, da maneira como entendemos hoje, devemos a Platão, com sua concepção de alma e a estruturação do humano como aquele pertencente ao povo das ideias. Mas ideias também são um tipo de transe. Ademais, que não há nada de especial na alucinação (transe), pois pode ser descrito apenas como um estado de alteração de consciência presente em práticas xamânicas, encantadas ou desencantadas: a escrita pode ser transe; “quando um matemático é assombrado por sua existência matemática, ele está em transe”; “E daí? O transe não é o que importa. O que importa é o ser que intervém no transe” (STENGER, 2016, p.176).

Propomos a incorporação da prática desse saber xamânico nas ciências jurídicas não como transposição ou imitação, mas como fricção e metamorfose de nossos próprios fundamentos, pela abertura à escuta e aprendizado de outras gentes humanas para outra consciência ecológica. Lembra-nos Valentim que “não se trata de que os homens acreditam que os não-humanos (plantas, animais, espíritos etc) se veem como humanos nem, apenas, de que os não-humanos se veem a si próprios como humanos, mas, sobretudo, de que os ‘homens’ são eles mesmos vistos por aqueles outros como não-humanos - e os xamãs sabem disso” (VALENTIM, 2018, p.168). Levamos a sério a ideia de que corporalidade-matéria e corporalidade-sonho não se dissociam: coexistem; que

o mundo sonhado que habitamos hoje igualmente se inscreve em um multiverso pluriversal, tanto quanto é diversa a existência de seres vivos e suas imagens espectrais; e que a virtualidade do tempo do sonho tem por pressuposto a convivência (não necessariamente pacífica, sempre perigosa) de mundos ontologicamente distintos, exigindo o trabalho diplomático para a manutenção da vida. Essas afetações, no nosso fazer-pesquisa, permitem exceder as condições do antropoceno, experimentando o sonho como lugar da realidade e como possibilidade de transformação da cosmopolítica operada por meio do direito. Ouvimos os conselhos de Krenak que diz: “quando você sentir que o céu está ficando muito baixo, é só empurrá-lo e respirar” (KRENAK, 2019, p.14), pois “suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial” (KRENAK, 2019, p.15).

Dispomo-nos, assim, a desacelerar a queda com estes paraquedas coloridos, pelas vias do pensamento e do transe ocidental - sendo o ler, o escrever e o pensar, imaginando modos de agência que nos transformem para outra cosmopolítica por vias de uma ciência encantada, na pedagogia de Exu. Perguntamos de maneira (im)pertinente: e se a tradição do sonho xamânico adentrasse a universidade, equiparando doutores/as da ciência jurídica, doutores/as da ciência encantada, doutores/as do sonho xamânico para um exercício contínuo de tradução/equivocação controlada? Certamente transformaria a nossa alucinação; a alucinação ocidental da escrita, profundamente presente no direito, e das ideias que nos condicionam ao humano demasiadamente humano. Não se trata de propor experiências oníricas como as de dormir ou sonhar, tampouco de necessariamente abrir-se a transes provocados por plantas. É sobre reconhecer a potencialidade da diplomacia xamânica para consideração de outros seres nos interesses científicos (questões relevantes, modos de fazer pesquisa, resultados obtidos) sobretudo nas decorrentes decisões políticas que agem espectralmente por meio dos ordenamentos e das questões consideradas pertinentes ao direito e às ciências jurídicas.

Destinar-se à criação de outras ficções jurídicas, como, por exemplo, do instituto do sonho, equiparável à importância de outros institutos (como da propriedade ou do casamento), para que, enfim, outras ficções tomem forma. Que possa ser possível no direito como dispositivo de afetação de outros saberes e de reconhecimento da existência multidiversa ontológica de outros seres, uma vez que se “para o epistemólogo moderno ‘a forma do Outro é coisa’, para o xamã indígena, ‘a forma do Outro é a pessoa’” (VALENTIM, 2018, p.190). A incorporação do tempo do sonho nas ciências jurídicas, como disciplina, insere um dispositivo de multiplicação de futuros e

possibilidades outras de organização social, passando necessariamente pela captação de sua perspectiva pelo perspectivismo ameríndio e transformação metamórfica de si. Trata-se então de se deixar afetar não para multiplicar o “nosso ‘sonho’ de uma sociedade contra o Estado, mas o sonho tal como ele é sonhando em uma sociedade contra o Estado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.38).

Afinal, se o direito é capaz de criar ficções como o sujeito de direitos ou pessoa (física e jurídica), por que não criar outras ficções que sejam linhas de fuga para as proposições de uma cosmopolítica que produz etnoecocídios? Por que não um instituto do sonho e uma disciplina do sonho?

O saber científico, extraído dos sonhos de uma revelação inspirada, quer dizer, sobrenatural, pode descobrir-se hoje simultaneamente como "escuta poética" da natureza e processo natural nela, processo aberto de produção e invenção, num mundo aberto, produtivo e inventivo. Chegou o tempo de novas alianças, desde sempre firmadas, durante muito tempo ignoradas, entre a história dos homens, de suas sociedades, de seus saberes, e a aventura exploradora da natureza (STENGERS & PRIGOGINE, 1991, p.226).

O cruzo de tradições encantadas e xamânicas para que a ciência não agonize subjugada à técnica (KRENAK, 2019, p.68); para que não estruturamos o mundo em função do extermínio; para que nenhum dos seres afetados passe ileso diante das transformações; e, por fim, “para passar da ciência ao sonho e inversamente” (STENGERS & PRIGOGINE, 1991, p.225). Novas alianças, metamorfose da ciência, novas objetividades, vivas.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa gira, recusamos a sair do problema do humano, habitando-o. Passamos pelo processo de desestabilizar “gramáticas lineares” e “levar conceitos aos seus limites”. A olhos de espírito/fantasma, tornaram-se explícitas as bases racistas/especistas/etno-antropo-cêntricas e etno-ecocidas que se atualizam nas imagens que compõem o conceito de humano/humanidade presente no princípio da dignidade da pessoa humana. Percebemos dissensos que não apresentam fáceis soluções, sobretudo porque estão além do domínio normativo que se pauta nas dicotomias que cindem o humano da natureza e permitem a regulação desta como recurso (MARISOL DE LA CADENA, 2018, p.111). Em contraposição cosmopolítica, a abertura ontológica proporcionada pelo perspectivismo ameríndio, possibilitou-nos multiplicar as hesitações e questionamentos do que conformamos ser o sujeito de direitos, pensar sobre as decorrentes dignidades e violências autorizadas pelo sistema jurídico. Fez-se, desta pesquisa encantada, espaço para escuta das palavras de xamãs, filósofas, filósofos, antropólogas e antropólogos, para, diante da queda, produzirmos paraquedas coloridos e pensarmos ideias para adiar o fim do mundo. Seguindo as proposições de pesquisa de Stengers de pensar com, desde a afetação da pesquisa-macumbeira, estabelecemos alianças, diversificamos nosso próprio mundo (o científico, normativo, jurídico) e abrimos frestas para cosmopolíticas outras.

No presente trabalho, não nos dispomos a investigar toda a história dos conceitos pelos caminhos da revisão de literatura no campo da ciência jurídica. Na pedagogia de Exu, buscamos tecer a territorialização do pensamento, evidenciando as amarrações que o fazem para além das fronteiras dispostas entre os campos do conhecimento científico. Desobedecemos a episteme que faz a ciência ocidental, para reconhecer práticas e conhecimentos subalternizados, considerados irracionais, irrelevantes ou alucinações. Nesses movimentos corporificados do pensar, fizemos o trabalho de atar e desatar nós. Dispusemo-nos a reivindicar, nos lugares do pensamento e da imaginação, possibilidades de reinvenção pragmática. Pensando com Stengers, dispomos nossos fazeres científicos “contra a insistente paixão envenenada por desmembrar e desmistificar”, sobretudo, levando em consideração que “o animismo afirma o que todos os agenciamentos exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo” (STENGERS, 2019, p. 15, grifos nossos).

Nosso fazer-pesquisa não intenciona salvar o direito e a ciência jurídica, nem exatamente propor a sua aniquilação, “assim, o feito é inteiramente exusíaco, já que diz negando e nega dizendo e faz o acerto virar erro e o erro virar acerto” (RUFINO & SIMAS, 2018, p. 12, grifos nossos). Antes, nossa radicalidade se encontra nos movimentos de encantamento, nos colocando a reanimar, retomar, reativar práticas encantadas no pensar científico para que a queda do humano versado no antrope-cego não corresponda à queda desse solo comum que compartilhamos a vida: sistema-Terra, Gaia, Pachamama, Onilé. Propomos, com a feitura de paraquedas coloridos e ideias para adiar o fim do mundo, pensares coletivos desde outras imaginações conceituais, abandonando a lógica senhorial e suas fabricações de mundo. Habitamos a hesitação e firmamos aberturas de perspectiva. São operações em frestas, produção de giras/ cerimônias para o encontro com o encanto em meio ao abismo do Antropoceno - como resistência. Fizemos amarrações de pensamentos que se mostram diferentes, díspares, distantes; friccionamos outros. Colocamos-nos com os pés no chão para sonhar mundos outros que coexistem contemporaneamente, mas que, na narrativa hegemônica colonial, insiste-se em dizer que estão localizados em um passado místico, ilusório e irracional.

A construção do sujeito transcendental e da conformação cosmopolita do direito pautam-se na pretensão de universalidade e na delimitação da fronteira entre cultura e natureza. Dessa dicotomia decorre a distinção entre humano e o animal (especismo) e entre o mais humano e menos humano (racismo), a partir do atributo da razão. Na pedagogia das encruzilhadas, ao praticar cruzos exusíacos, abre-se espaço para o imprevisto, para o devir-outro, para a transformação em sentido radical. Exu Elegbara é a boca que tudo come, engole, e cospe transformado: “se come de um jeito para se cuspir de outro” (RUFINO, 2019). Especulamos, então, traçados nestes fundamentos encantados das potências de Exu e sua epistemologia das encruzilhadas, a abertura do conceito de humano fazendo dele um corpo-encruzilhada de atravessamentos diversos; corpo-conceito onde muitos seres-terra, espíritos e agências atuam e conversam.

Na epistemologia das macumbas, Kant é percebido como ancestral que se atualiza como espírito-espectro-imagem no pensamento ocidental. Ronda o corpo-conceito de humano, impedindo a circulação de axé, entendida aqui como propriamente a manutenção ecológica da vida pela diferença ontoepistemológica. Praticamos *ebó epistemológico* para que outras imagens possam baixar no corpo-conceito de humano. E é pelo transe ocidental do ler e do escrever que adentramos o espaço-tempo do sonho, lugar formador do saber xamânico ameríndio, e

conhecemos a diplomacia cosmopolítica dos xamãs e as suas alianças com espíritos e seres-terra: pessoas outras para além da imagem do humano sonhada por Kant.

Para diversos povos, como os ameríndios amazônicos, não existe tão somente uma multiculturalidade, isto é, uma diferença de culturas, senão que, sobretudo, existem multinaturezas. Para as tradições do ocidente moderno, o que é universal é a natureza, algo compartilhado com todos os povos humanos, “o mundo comum”. O que varia é a cultura, de uma sociedade para outra. No entanto, no perspectivismo ameríndio, universal é a cultura, compartilhada para todos os sujeitos (que não são somente seres humanos, mas também animais e espíritos). O que muda, a depender da posição do sujeito, é a natureza. Não há uma posição transcendente que seja superior e fundadora de ambas as perspectivas. Isso é o que Viveiros de Castro chama de perspectivismo. Distingue-se do relativismo porque não há várias culturas orbitando fora da natureza, todas são imanentes de um corpo - mesmo que espectral.

Porém, ainda que, no perspectivismo ameríndio, os povos considerem uma única cultura compartilhada com todos os humanos e sujeitos não-humanos, de modo que todos pensam como humanos, disto não resulta uma convergência referencial universal. É, sobretudo, “a razão da divergência de perspectivas.” Igualmente, o conceito ocidental de ponto de vista não coincide com o conceito de ponto de vista indígena. Então, se um não pode ser o outro, o que se estabelece é um ponto de vista que é a relação com o ponto de vista indígena. Há, portanto, uma dimensão de ficção, pois dois pontos de vista heterogêneos são postos em ressonância interna. Dessa experiência de ficção antropológica, entramos no pensamento de outros pela experiência real: “não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Para tanto, parte-se do pressuposto de que “o ponto de vista implica uma certa concepção, segundo a qual só existe mundo para alguém” (STOLZE LIMA, 1996). Por essa ficção de ressonância interna, abre-se a ciência jurídica para uma interação e escuta multiespecífica pelo lugar de afetação proporcionado pelo sonho xamânico. Desse modo, experimentamos seus conceitos e especulamos as transformações que nos causam o pensar com humanidades outras.

É pela ciência encantada das macumbas que tradições ocidentais e ameríndias se encontram encruzadas no corpo-conceito de humano, abrindo-o ao atravessamento constante e outras incorporações. Versadas nessa ciência, praticamos amarrações, *ebós*, feitos exusíacos e alianças se tecem para pensar com o xamanismo yanomami, fazendo fresta para o encontro multiespecífico capaz de fazer o mundo do direito, da ciência jurídica e de seus habitantes, entrarem em devir-

outro, pela multiplicidade virtual e ontológica intensiva que aqui se apresenta; pois, consideramos que são estas práticas banidas, esquecidas ou extintas dos campos das ciências e da política, que justamente resistem “contra todo processo de unificação ontológica da modernidade” (SZTUTMAN, 2018, p.340). É pela astúcia exusíaca que se admite a escrita-transe, o conceito-corpo, o corpo-encruzilhada, e o sonho-xamânico como lugar de conhecimento tão relevante para a feitura de mundo quanto a universidade.

Essa gira se fez na intenção de descolonizar a descolonização (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 287) nos direitos humanos, por via da abertura conceitual de humano no princípio da dignidade da pessoa humana. Afinal, a situação ecocosmológica do Estado Democrático de Direito na atualidade tem sido a de atuar para a sustentação dos pressupostos do antropo-cego na era do Antropoceno. É precisamente dizer: o Estado Democrático de Direito, ainda que nas suas melhores intenções, segue como agente contra a ecologia, seja em postura (cosmo)política, seja por uma ecologia dos saberes e afetos. Assim sendo, as transgressões, quedas, rachaduras, abismos, tanto quanto os paraquedas coloridos, as ideias para adiar o fim do mundo e as epistemologias que transbordam o conhecimento da tradição ocidental, apresentam-se aqui como possibilidades de caminho na encruzilhada em que humano é colocado. O corpo-conceito de humano entra na gira para fazer o direito virar-outro. Assim, ainda, se os agentes-habitantes desse mundo do direito se dispuserem minimamente dispostos a permeabilidade vivida nessa gira de conceitos, talvez seja possível a multiplicação de imagens-outras de mundos possíveis. Assim, a partir do povoamento pelos giros epistemológicos, tecem-se aberturas para outras práticas de feitura de mundo. Virando outro, a afetação ao direito do Estado Democrático de Direito, poderá resultar no desfazer das fronteiras de paisagem e na retomada dos atravessamentos intensivos das multinaturezas; O direito ouvirá pessoas-rio, pessoas-montanha e seres-terra na multiplicidade constitutiva que lhes fazem. Talvez a consulta prévia, livre e informada prevista na Convenção 169 da OIT, seja enfim possível e efetiva? Ainda que não ouçam para considerá-los em prol da transformação de seus ordenamentos e paisagens, ao menos deverão fazê-lo para que não se olvide a quem e como estarão atingindo com suas posturas e saberes. A lembrança, nesse caso, contra o esquecimento ocidental, é modo de resistir para que futuros sejam habitáveis. Face a isso, faz-se imprescindível o atravessamento e relação de proximidade das demais ciências e saberes que compõem o pensamento ocidental, como o caso da antropologia e da filosofia, também das ciências biológicas e físicas, etc, a fim de diversificar a perspectiva. Talvez, assim, possamos nos aproximar de uma

ecologia, em relação simétrica e aliada, [a] dos habitantes da floresta que nasceram e cresceram no centro da ecologia (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 480).

Por fim, talvez o direito, em estado de afetação profunda por outros corpos-pensamento, seja enfim dissolvido. Reencantado pelas presenças espectrais e devorado pelos poderes de Elegbara, tenha suas bases coloniais - dicotomias do ciclo maldito - corroídas de tal modo que o levem ao desmoronamento. Pois, podendo sonhar outros sonhos dentro do direito - cabe lembrar que, aqui não se separam da feitura da realidade e não são metáfora - este, por si, viraria outro completamente - irreconhecível. Os sentidos de natureza e cultura em desmantelamento nas ciências jurídicas, por consequência, catalisariam a transformação intensiva dos modos de fabricar direito, fazer (cosmo)política e de fabricar mundo. Outra postura ecocosmológica e política se fazem possíveis.

Multiplicam-se imagens e presenças nas ciências jurídicas, favorecendo devires e alianças, para que a queda do humano de dignidade exclusiva não corresponda à queda do céu causada pela devoração xawara que prenuncia o xamã Davi Kopenawa. Reverberamos, por fim, questionamentos direcionados às ciências jurídicas para que outras histórias possam ser contadas e se adie o fim do mundo: somos capazes de criar mecanismos de proteção dos direitos humanos a partir da multiplicidade e que levem em consideração a diferença e divergência intensiva dos seres humanos e mais-que-humanos? Somos capazes de tecer conceitos que não impliquem em um mundo “liquidificador de humanidades”? Somos capazes de estruturarmos nossas ciências, saberes e fazeres sem favorecer a perpetuação de crueldades (direcionadas a povos humanos, não-humanos, mais-que-humanos), com autorização das instituições da ciência, da lei e ciência da lei? Se não formos capazes, viveremos o abismo do sonho de fim do mundo da era do Antropoceno. Afinal, que sonhos atualizamos com nossos fazeres-ciência? Para quem?

REFERÊNCIAS

BARROSO, Luis Roberto. **A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo** - a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**. Tradução de Dankwart Bernsmuller - São Leopoldo. Ed Unisinos, 2000. 272p.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natália Martinuzzi. **O pensamento Descolonial em Enrique Dussel e a Crítica do Paradigma Eurocêntrico dos direitos humanos**. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/322640408.pdf>. Acesso em: 01 de março de 2021.

CASTILHO, Natalia Martinuzzi. **Pensamento descolonial e teoria crítica dos direitos humanos na América Latina: um diálogo a partir da obra de Joaquín Herrera Flores**. Dissertação (Mestrado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Florianópolis, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. 308 p. Disponível em: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/homoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>. Acesso em: 04 de setembro de 2021.

COMPARATO, K. F. **Fundamentos dos Direitos Humanos**. IEA/USP. 1997.

_____. **Afirmção Histórica dos Direitos Humanos**. São Paulo, Ed. Saraiva, 2003.

COSTA, Tiago Leite. **O perfeito cozinheiro das teorias deste mundo: ensaios de Oswald de Andrade (1945-54)**. Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras. Rio de Janeiro, 2013. 191p.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

ELIZALDE, Santiago Mazi. Horror Vacui: temporalidades para além do tempo. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/petfilo/article/view/68043>. **Cadernos Pet de Filosofia - UFPR**. v. 18 , n. 2, agosto 2020. Acesso em 03 de agosto de 2021.

FAUSTO, JULIANA. **Cosmopolítica dos Animais**. São Paulo: N-1 edições. 2020, 346p.

FAVRET-SAADA. Jeanne. 1990. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo** nº 13: 155-161, 2005.

GOMES, Camilla de Magalhães. **Os sujeitos do performativo jurídico – relendo a dignidade da pessoa humana nos marcos de gênero e raça.** Rev. Direito Práx., Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 871-905, June 2019. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662019000200871&lng=en&nrm=iso>. access on 15 Feb. 2021. Epub June 27, 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/2179-8966/2018/30194>.

GONÇALVES, Pedro Augusto Pereira. **Crítica da razão racista: a colonialidade do pensamento racial de Kant.** Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Curitiba, 2018. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/61477/R%20-%20D%20-%20PEDRO%20AUGUSTO%20PEREIRA%20GONCALVES.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 05 de agosto de 2021.

HARAWAY, Donna J. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n.5, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em 03 de agosto de 2021.

HOLANDA, Marianna. Por uma ética da (In)Dignação: repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Bioética, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** Tradução de Clélia Aparecida Martins. Iluminuras. São Paulo: 2006.

_____. **Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita (1784).** Tradução de Antur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf. Último acesso em 19/07/2021.

_____. **Resenha do escrito de Moscati: Da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e dos homens.** [1771] Tradução de Alexandre Hahn. In: Kant e-Prints. Série 2, v. 7, nº 2. Campinas: 2012.

Kelsen, Hans. **Teoria Pura do Direito.** Editora:Wmf Martins Fontes, 2011.

KRENAK, Ailton. **Discurso proferido na Assembleia Constituinte, 1988.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TYICwl6HAKQ>. Acesso em: 12 de agosto de 2021.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** 1 ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **Palestra proferida em MITsp- perspectivas anticoloniais 2020**. Brasil, 8 de março de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=95tOtpk4Bnw>. Acesso em 13 de março de 2020.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. **A queda do céu : Palavras de um xamã yanomami**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

KOPENAWA, Davi. **A pegada dos napëpë**. Tradução de Bruce Albert. Depoimento. Abril/2011. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/%22Toda essa destrui%20o n%20a %203%20nossa marca, %20a pegada dos brancos, o rastro de voc%C3%AAs na terra %22](https://pib.socioambiental.org/pt/%22Toda%20essa%20destrui%20o%20nossa%20marca%20a%20pegada%20dos%20brancos%20o%20rastro%20de%20voc%C3%AAs%20na%20terra%22). Acesso em: 03 de março de 2021.

LUCIANI, José Antonio Kelly. Fractalidade e troca de perspectivas. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 7, n. 2, p. 95-132, Oct. 2001 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132001000200004&lng=en&nrm=iso>. access on 06 Mar. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000200004>.

LÉVI-STRAUSS, C. **Jean Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem**, in Antropologia estrutural dois, trad. bras. de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. **A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia**. Tradução de Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila de Oliveira. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012. 304p.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo , v. 32, n. 94, e329402, 2017.

NODARI, Alexandre. O extra-terrestre e o extra-humano: notas sobre “a revolta cósmica da criatura contra o criador”. **Revista Landa**. Vol 1, n. 2, 2013. Disponível em: <<https://revistalanda.ufsc.br/PDFs/ed2/Alexandre%20Nodari.pdf>> Acesso em: 15 de agosto de 2020.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A nova aliança: metamorfose da ciência**. Tradução Miguel Faria e Maria Joaquina Trincheira. Brasília: Editora UnB, 1991.

ROSA, Marlise. **Nós e os outros: concepções de pessoa no debate sobre o infanticídio indígena no Congresso Nacional**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 163-193, jan./jun. 2014.

RODGERS, David. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 8, n. 2, p. 91-125, Oct. 2002 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-

93132002000200004&lng=en&nrm=iso>. access on 06 Mar. 2021.
<https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200004>.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. Seminário dos Alunos PPGASMN/UFRJ. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/32012934/EXU_E_A_PEDAGOGIA_DAS_ENCRUZILHADAS_Luiz_Rufino_PPGAS_MN_UFRJ. Acesso em: 04 de setembro de 2021.

Rufino, Luiz. O que pode Elegbara? Filosofias do corpo e sabedorias de fresta. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, 10, 65-82. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39951>. 2019. Acesso em: 11 de fevereiro de 2021. doi:<https://doi.org/10.5902/2179378639951>.

Rufino, Luiz. A pedagogia das Encruzilhadas. **Revista Periferia**, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan./Jun. 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/5521/552157593005/552157593005.pdf> Acesso em 11 de fevereiro de 2021.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas** - 1 ed - Rio de Janeiro: Mórula, 2018. 124p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria**. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, 2006. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100825033359/3CapituloII.pdf>. Acesso em: 01 de março de 2021.

SANTOS, Juana. Elbein. **Os Nagô e a morte: Pàdê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SARLET, Ingo Wolfgang. **O Princípio da Dignidade da Pessoa Humana e os Direitos Fundamentais**. 2ª Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

SARMENTO, Daniel. **Dignidade da Pessoa humana**. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

STENGERS, Isabelle. **Uma ciência triste é aquela em que não se dança**. Entrevistadores: DIAS, Jamile Pinheiro; BORBA, Maria; VANZOLINI, Marina; SZTUTMAN, Renato; SHAVELZON, Salvador. Rev. Antropol. São Paulo, Online, 59(2): 155-186, agosto/2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/121937/120086>. Acesso em: 07/03/2021.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>. Acesso em: 05 de maio de 2020.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. Tradução Jamille Pinheiro Dias. **Caderno n.62**. Editora chão da feira: 2017. Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>. Acesso em: 20 maio de 2019.

STENGERS, Isabelle. O preço do progresso - Conversa com Isabelle Stengers. **Revista DR**, 2015. Disponível em: <<http://revistadr.com.br/posts/o-preco-do-progresso-conversa-com-isabelle-stengers/>>. Acesso em: 13 de fevereiro de 2021.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 338-360, abr. 2018.

VALENTIM, Marco Antonio. **Extramundania e sobrenatureza. Ensaios de ontologia fundamental**. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018 (Species). 320p.

VALENTIM, Marco Antonio. **A teoria e a queda do céu**, 2015. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/a-teoria-e-a-queda-do-ceu/>. Acesso em: 20 de agosto de 2020.

VALENTIM, Marco Antonio. A sobrenatureza da catástrofe. **Revista Landa**, Vol. 3 N° 1 (2014). Disponível em: <https://revistalanda.ufsc.br/PDFs/vol3n1/1.%20CHAMADA%20Marco%20Valentim.%20A%20sobrenatureza%20da%20cat%20C3%A1strofe.pdf>. Acesso em: 11 de fevereiro de 2021.

VIEIRA, Pedro Henrique. Mundo e humanidade no Antropoceno : entre cosmopolitismo e cosmopolítica. Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná – Curitiba, 2019. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/65425/R%20-%20T%20-%20PEDRO%20HENRIQUE%20VIEIRA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 03 de agosto de 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia**. 552 p. Sao Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 8, n. 1, p. 113-148, Apr. 2002b. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 Fevereiro de 2021. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015, 288p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo ameríndio**. Entrevistas. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2013. 288p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1996 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso>. access on 23 Feb. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. **Rev. bras. psicanálise**, São Paulo, v. 44, n. 4, p. 15-26, 2010 . Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2010000400002&lng=pt&nrm=iso> . Acesso em 25 fev. 2021.

WARAT, Luis Alberto Warat. **Territórios desconhecidos: A procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade**. Coordenadores: Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudio Servilha Monteiro. Vol I. Fundação Boiteux: Florianópolis, 2004. 584p.