

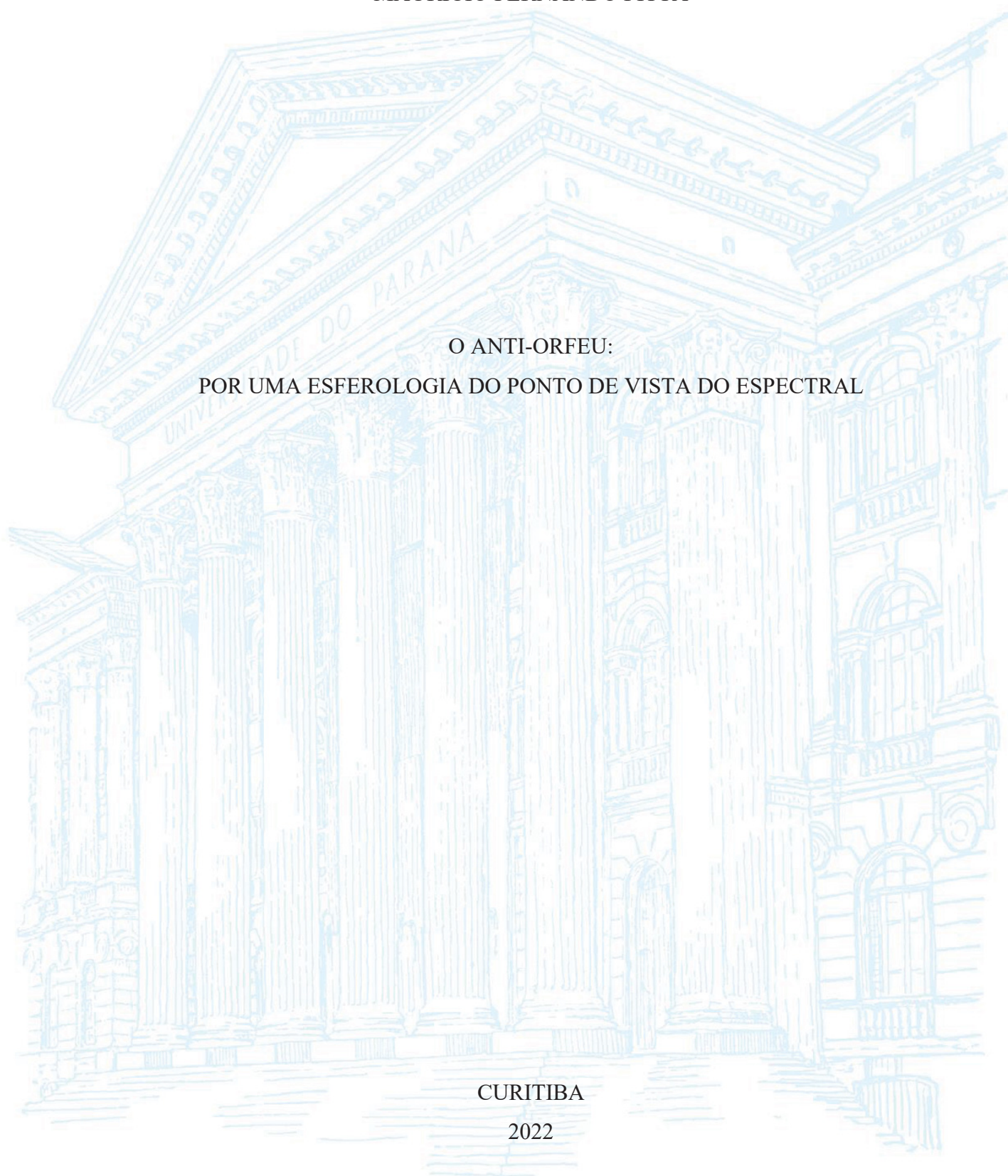
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MAURÍCIO FERNANDO PITTA

O ANTI-ORFEU:
POR UMA ESFEROLOGIA DO PONTO DE VISTA DO ESPECTRAL

CURITIBA

2022



MAURÍCIO FERNANDO PITTA

O ANTI-ORFEU:
POR UMA ESFEROLOGIA DO PONTO DE VISTA DO ESPECTRAL

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Pitta, Maurício Fernando

O anti-orfeu: por uma esferologia do ponto de vista do
espectral / Maurício Fernando Pitta. – Curitiba, 2022.

1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

1. Antropofagia. 2. Imunologia. 3. Sloterdijk, Peter, 1947-
4. Viveiros de Castro, Eduardo, 1951- I. Valentim, Marco Antonio,
1978-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Romilda Aparecida dos Santos CRB-9/1214

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **MAURÍCIO FERNANDO PITTA** intitulada: **O Anti-Orfeu: por uma esferologia do ponto de vista do espectral**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 11 de Julho de 2022.

Assinatura Eletrônica

15/07/2022 17:09:08.0

MARCO ANTONIO VALENTIM
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

31/08/2022 10:04:17.0

PETER PÁL PELBART

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO)

Assinatura Eletrônica

15/07/2022 11:20:36.0

FABIAN LUDUEÑA ROMANDINI

Avaliador Externo (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Assinatura Eletrônica

15/07/2022 15:56:15.0

JOSÉ FERNANDES WEBER

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA)

Assinatura Eletrônica

18/07/2022 09:12:32.0

EDUARDO BATALHA VIVEIROS DE CASTRO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO)

Ao gato Orfeu, devir-felino deste texto — sempre ocupado com sua pesquisa ornitológica na sacada, sua predação diária de mariposas e com as aparições euridiceanas pelos cantos da casa.

A Aruká Juma (*in memoriam*), o último ancião de seu povo, falecido em 17 de fevereiro de 2021, vítima de covid-19, deixando seu legado com suas três filhas. Um mundo inteiro faleceu junto de Aruká. Vá em paz, guerreiro.

A todos os demais que foram mortos durante esses quatro anos, em meio a uma campanha deliberada de promoção de contágio e morte. Que seus parentes e aliados encontrem alento.

AGRADECIMENTOS

Este texto foi escrito, em grande parte, durante a pandemia do Novo Coronavírus de 2019, classificada como tal pela Organização Mundial da Saúde (OMS) no dia 11 de março de 2020. É crucial começar prestando graças a todos os profissionais de saúde, epidemiologistas e demais cientistas, divulgadores científicos, xamãs e lideranças populares, indígenas e não-indígenas, bem como a todos os outros atores que, apesar de todos os esforços contrários por parte de governos, com suas tropas fanáticas, e dos operadores do capital, que priorizam o lucro acima de qualquer vida, estiveram diante do desafio de resistir e garantir a sobrevivência de bilhões de pessoas durante uma pandemia que assolou o mundo e mudou os eixos da humanidade, escancarando a fúria impassiva e indiferente de Gaia diante da *húbris* imunitária do *anthropos* capitalista. Em luto por todas as mortes desnecessárias e excessivas pelo covid-19, e em dívida eterna com todos aqueles que se colocaram diretamente contra o capital pandêmico e a favor da vida, mais-que-humana e humana, dou início aos demais agradecimentos.

Agradeço primeiramente a meu orientador, Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, por todo o suporte acadêmico, intelectual e afetivo durante minha estadia em Curitiba e meus anos de doutorado, recebendo-me com uma entrega solícita, sincera e paciente a cada vez que eu procurava sua ajuda nestes anos embrutecidos de fascismo e pandemia. Sem ele e sua companheira, Profa. Dra. Juliana Fausto, participante da banca de qualificação, junto a seus gatos, Nausicaa, Batatinha e Bruxo, esta tese não seria possível.

Junto a eles, agradeço ao Prof. Dr. José Fernandes Weber, membro da banca, que me orientou durante a graduação e o mestrado em Filosofia e com quem partilho alguns de meus mais importantes artigos publicados. Weber é um pesquisador sempre prestativo e atento a quem agradeço por ter me apresentado a obra de Peter Sloterdijk, por iluminar a importância do conceito de imunidade na trilogia *Esferas* e também por ter me ajudado a compreender que filosofia, mito e poesia não só podem coexistir, partilhar de uma ancestralidade comum ou poder ser abordados com rigor equânime, como também estão sempre dispostos numa vizinhança propícia a quem se interessa pelo pensar.

O mesmo agradecimento se estende aos demais membros da banca — Prof. Dr. Eduardo Batalha Viveiros de Castro, Prof. Dr. Peter Pál Pelbart e Prof. Dr. Fabián Ludueña Romandini —, que muito generosamente aceitaram, de pronto e sem ressalvas, o convite para participação em minha banca de Defesa do Doutorado, fornecendo uma leitura atenta e fiel aos tempos, imprescindível para a apresentação desse resultado final e para a continuidade futura de minha

pesquisa.

Presto minhas graças à Dra. Marília Sene de Lourenço, antropóloga inspiradora que, por recomendação pessoal de Alexandre Nodari, leu atentamente a este texto e sugeriu correções importantíssimas de meus vícios de escrita — sobretudo da repetição tediosa de advérbios, vício que tomei de empréstimo do ofício filosófico. Por sua experiência com o assunto, Marília foi essencial para que eu pudesse, em meio às demandas do dia-a-dia, lapidar o texto e torná-lo mais claro e preciso.

Também agradeço à Universidade Federal do Paraná (UFPR) pela recepção, pelo auxílio e pela possibilidade de, junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, cursar o Doutorado em Filosofia e desenvolver minha tese. Apesar do contingenciamento de verbas, também agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), órgão que vem sendo, ano a ano, vilipendiado e desidratado, mas que garantiu, apesar de todos os pesares, a continuidade de minha pesquisa. Também não posso deixar de mencionar a dívida eterna que pesquisadores brasileiros, como eu, tem com Alexandra Elbakyan, cazaquistanesa referência na luta pelo acesso universal e livre à informação. Esta tese não teria sido feita sem seu apoio, ainda que indireto, bem como à disponibilidade das diversas plataformas de acesso livre a conteúdo científico que são constantemente atacadas pelos monopólios acadêmicos.

A Universidade Federal de Uberlândia (UFU), que me acolheu como professor substituto e pesquisador por um ano e dez meses destes quatro anos de doutorado, também deve ser mencionada, tendo em vista que muito de minha pesquisa foi aperfeiçoada pelo contato com discentes, docentes e técnicos-administrativos desta instituição; o mesmo deve ser dito da Universidade Estadual de Londrina (UEL), minha *alma mater*, cuja formação ainda serve de base para todos os meus estudos posteriores. Este agradecimento se estende, é claro, a todos os professores e colegas que fizeram parte tanto de minha formação acadêmica nestes institutos, quanto de minha atuação profissional, dentre os quais cito (sem ordem predefinida e sob o risco de esquecer de vários) Alexandre Guimarães, Alexandre Nodari, Américo Grisotto, Éder Soares Santos, Georgia Amitrano, Marcos Nalli, Marcos Seneda, Mirian Donat, Paulo Vieira Neto e Rondinelly Medeiros.

Agradeço aos discentes que, na optativa em que trabalhei a primeira parte desta tese, Tópicos Especiais de História da Filosofia Contemporânea 11, ministrada no segundo semestre de 2019, na graduação em Filosofia da UFU, me auxiliaram ouvindo, discutindo, opinando e dialogando através da produção de textos referentes a partes do conteúdo dessa tese. Também devo muito à curta convivência que tive com meu ex-orientando, Michel Maywald, que desenvolveu sua pesquisa sobre perspectivismo ameríndio e cosmopolítica em um

departamento de filosofia que ainda pouco discutia sobre o assunto.

De resto, agradeço a minha família — meus irmãos, Marco, Marcio, Marcelo e Alessandra, e meus sobrinhos, Mariana, Renata, Manuela e Noah —, hoje totalmente residente em Curitiba (em parte, por culpa minha), à minha mãe, Maria Júlia (*in memoriam*), e aos amigos de Londrina, Florianópolis, São Paulo e Tupã, bem como os amigos virtuais com quem às vezes “troco figurinhas” pelo Twitter e com quem ainda converso em meio à maior pandemia e ao maior retrocesso político, social e, sobretudo, ecológico dos últimos cem anos. Desses amigos, ainda sob pena de me esquecer de vários e sem qualquer ordenação que não a supostamente neutra ordem alfabética, cito aqui os nomes de André Fassoni, Debora Minikoski, Eduardo Tramontina, Everson Pereira, Fernando Malange, Henrique Cotting, Lucas “Guma” dos Santos, Luísa Molina, Mariana Ciotta, Rafael Saldanha, Renato Bradbury, Silmara Villas-Bôas, Tamiris Baldo, Tiago Guidi e Vagner “Jesus” Ferraz.

Por último, agradeço a Orfeu, o gato da dedicatória que me acompanhou durante estes anos solitários, árdusos e nomádicos. Se ele carrega o nome do poeta da esferologia, dado no contexto de escrita do projeto e durante meus primeiros meses habitando na fria cidade de Curitiba, é para contraefetuá-lo com garras e dentes, devorando-o como na foto, já famosa entre meus conhecidos virtuais, deste felino mirando minha gasta edição azul de *Sonetos a Orfeu* enquanto lambe gulosamente os próprios beijos — a tal foto resume este texto como um todo.

*U-ma 'ë ñã herĩ Mai uja
Moneme-aho rewe ña 'ë ña 'ë uju a 'ino
Kunĩnadĩno ye*

Canto *oñĩã me 'e* dos Araweté,
transcrito e traduzido por Irarũno Araweté
e Guilherme O. Heurich,
“As flores do *Mai*”^{*}

*Orpheus watched as his father walked away;
unable to turn his head, even had he wanted to.
His father walked away slowly, pace by pace,
through the sand and foam. Orpheus watched
through tear-stung eyes until he was out of
sight. His father never even tried to look back.*

Neil Gaiman,
The Sandman – The Song of Orpheus

*The furies are at home
in the mirror; it is their address.
Even the clearest water,
if deep enough can drown.*

Ronald S. Thomas,
“Reflections”

^{*} Irarũno e Heurich traduzem o canto do seguinte modo: “Sem conseguir olhar para trás os *Mai* vieram / Sorrindo sorrindo com a grande cotinga / Veja *Kunĩnadĩno*” (HEURICH, Guilherme O. “As flores do *Mai*”. *Crítica Cultural*, v.12, n.1, 2017, p. 41, grifos meus). Heurich, por sua vez, explica que, “ao vestir os brincos [*nami kũ* (lit. buraco da orelha) – [que] são chamados nos cantos de *Mai poti* (“flores do *Mai*”) numa referência a sua forma de flor, mas podem também ser chamados de *Monemeaho* (“grande cotinga”) numa alusão a uma das espécies que os *Mai* (e os Araweté) caçam para confeccioná-lo, a saber a cotinga *moneme*], os deuses ficam ‘sem conseguir olhar para trás’ — *ma'ë* é o verbo que designa especificamente a ação de caminhar e olhar para trás repetidas vezes. Essa impossibilidade é, de fato, um redirecionamento de sua visão, pois a partir do momento em que vestem os brincos os *Mai* só conseguem olhar para frente” (ibidem [p. 39]).

RESUMO

Motivada pelo pressuposto de que, entre filosofia e mito, há uma continuidade estruturalmente transformativa, esta tese se desenvolve sobre dois eixos cruzados: um, filosófico, e o outro, mítico. Do ponto de vista filosófico, esta tese parte de uma comparação conceitual entre a teoria esferológica de Peter Sloterdijk e o pensamento de alguns povos indígenas das terras baixas da América do Sul, mediados pelo perspectivismo multinaturalista de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, a fim de contrapor dois “regimes” ou sistemas conceituais de relação com a alteridade, denominados “fagologias”: a *fagologia imunológica*, orientada por uma concepção de Outro em geral como agente patogênico, e a *fagologia antropofágica*, orientada por uma concepção de Outro como agente predatório sobrenatural. Com isso, busca-se resolver a questão de o que ocorre à esferologia imunológica, articulada por Sloterdijk como uma descrição possível do modo de vida do ser humano ocidental, quando diante do avesso de toda “esfera” ou ponto de vista efetivo — o espectral, domínio pré-esferológico de virtualidades perspectivas. De um ponto de vista mítico, por outro lado, esta tese busca resolver o dilema de Orfeu às margens do Aqueronte: o que ocorre com Orfeu — ao menos com *certa variação* de Orfeu, tida por Sloterdijk como o “mito chefe do europeu” — quando confrontado com o espectro de Eurídice, seu avesso denegado? O que esse confronto de perspectivas implica para a figura heroico-trágica do poeta? Que metamorfoses pode sofrer Orfeu quando deslocado do posto de protagonista do mito? Tal questão, por sua vez, pode ser transposta para o linguajar filosófico: que transformações são possíveis à esferologia imunológica quando confrontada com outras possibilidades de organização fagológica? Para lidar com estas questões, a tese se divide em duas partes em contraponto direto: (1) a primeira, dedicada à imunologia, começa por articular os principais conceitos da esferologia imunológica de Sloterdijk, com base sobretudo em sua trilogia *Esferas*, e termina fornecendo um sumário da Grande Narrativa que decorre desse tipo de fagologia; (2) a segunda, dedicada à antropofagia, inicia-se com uma descrição de estruturas sociais e rituais de guerra entre povos como os Araweté e apresenta conceitos cruciais do perspectivismo ameríndio para, então, desdobrar-se na investigação do funcionamento da fagologia antropofágica aplicada ao contexto yanomami descrito por Davi Kopenawa e Bruce Albert em *A queda do céu*.

Palavras-chave: Antropofagia; Eduardo Viveiros de Castro; Imunologia; Perspectivismo; Peter Sloterdijk.

ABSTRACT

Driven by the assumption that, between Philosophy and Myth, there is a structurally transformative continuity, this Doctorate dissertation unfolds itself upon two crossed axes, a philosophical and a mythical one. From a philosophical standpoint, this dissertation starts with a conceptual comparison between Peter Sloterdijk's spherological theory and the thought of some indigenous peoples from the South American lowlands, mediated by the Multinaturalist Perspectivism of Eduardo Viveiros de Castro and Tânia Stolze Lima, in order to contrast two "regimen" or conceptual systems of relation with alterity, henceforth called "phagologies": the *immunological phagology*, guided by a conception of the Other in general as a pathogenic agent, and the *anthropophagic phagology*, guided by a conception of the Other as a supernatural predatory agent. With this, one seeks to resolve the question concerning what occurs to the immunological spherology, articulated by Sloterdijk as a possible description of the way of life of Western human beings, when faced with the reverse of every actual "sphere" or point of view — the spectral, or the pre-spherological domain of perspective virtualities. From a mythical standpoint, on the other hand, this dissertation seeks to resolve Orpheus' dilemma at the banks of the Acheron river: what happens to Orpheus — or, at least, to a certain variation of Orpheus, the one taken by Sloterdijk as the "chief myth of the European" — when confronted with the specter of Eurydice, his denied averse? What does this confrontation of perspectives imply for the heroic-tragic figure of the poet? What metamorphoses can Orpheus suffer when displaced from the position of protagonist of the myth? — This last question can be transposed to a philosophical jargon: what transformations are possible to the immunological spherology when confronted with other possibilities of phagological organization? To deal with these questions, this dissertation is divided into two parts, in direct counterpoint to each other: (1) the first one, dedicated to immunology, begins by articulating the main concepts of Sloterdijk's immunological spherology, with special attention to his *Spheres* trilogy, and ends by providing a summary of the Grand Narrative that stems from this kind of phagology; (2) the second one, dedicated to anthropophagy, begins with a description of social structures and war rituals among peoples such as the Araweté, as well as on crucial concepts from Amerindian Perspectivism, to later unfold itself in the investigation of how anthropophagic phagology works when applied to the Yanomami context as described by Davi Kopenawa and Bruce Albert in *The Falling Sky*.

Keywords: Anthropophagy; Eduardo Viveiros de Castro; Immunology; Perspectivism; Peter Sloterdijk.

ESCLARECIMENTOS

Algumas partes desta tese foram publicadas previamente ou estão no prelo, no total ou em partes, em artigos, ensaios e monografias entre março de 2018 e maio de 2022, período que compreende a produção da tese em sentido amplo. De todo modo, cada trecho foi readaptado para melhor articulação no argumento central, que, no geral e no âmago, é de todo inédito.

Abaixo, listo as publicações respectivas em ordem cronológica, dispensando a referência óbvia à autoria:

- *Habitus, ergo sumus: topologia e subjetividade de Heidegger a Sloterdijk*, Dissertação de Mestrado para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, 204 f., 2018;
- “Atitude e animalidade em Heidegger, Wittgenstein e Massumi”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, ano 5, v.2, p. 18-50, 2018;
- “O jogo da quadratura em ‘O imortal’: uma interpretação heideggeriana do conto de Borges (a partir do poema ‘No azul sereno...’, de Hölderlin)”. *Estação Literária*, v.20, p. 119-141, 2018;
- “E se Orfeu devorasse as bacantes? A canção ameríndia do inimigo e suas implicações ecológicas sobre a imunologia de Sloterdijk”. In: TOSSATO, Claudemir R. [et al.] [org.]. *Filosofia da natureza, da ciência, da tecnologia e da técnica*. São Paulo: ANPOF, 2019, p. 131-137.
- “Um ensaio de um ‘Anti-Orfeu’: perspectivismo cosmológico como contraponto à esferologia de Sloterdijk”, *Griot: Revista de Filosofia*, v.19, n.3, p. 177-196, 2019;
- “Corona and communis: immunity, community and the COVID-19”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v.11, Edição Especial “Pandemia e Filosofia”, e32, 2020;
- “Corona e communis”. In: PELBART, Peter P.; FERNANDES, Ricardo M. [org.]. *Pandemia Crítica inverno 2020*. v.2. São Paulo: n-1 edições; Edições SESC, 2021, p. 213-225;
- “Epidemia da insônia: Kopenawa e a equivocidade do esquecimento”. *Griot: Revista de Filosofia*, v.21, n.2, p. 199-220, 2021.
- “‘O espectro do co-imunismo’: Questões críticas acerca das propostas de Sloterdijk ao Antropoceno”. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v.62, n.151, p. 143-

167, 2022.

- “O espectro de Eurídice: uma torção político-especulativa do mito órfico”. *Revista Letras*, no prelo.
- “Rilke antropófago: tradução e comentário de *Die Sonette an Orpheus*, II, 29”, *Outra Vista*, no prelo.

Para melhor economia das notas de rodapé, dedicadas normalmente à compilação de remissões bibliográficas, será necessário inserir alguns poucos “escólios”, isto é, comentários, extensões ou excursos que, embora clarifiquem o que vem sendo dito, terminam por desviar momentaneamente da linha argumentativa principal. Nestes casos, utilizarei a tipografia Times em tamanho menor (11 pontos), com entrelinha 1,5 e recuo geral do parágrafo em 1,25 cm, com a primeira linha do primeiro parágrafo sem recuo e sinalizada por um *signum sectionis* (§) em negrito, também posicionado ao final de cada escólio, de modo a diferenciar estas passagens em relação ao texto principal e citações de mais de três linhas. Também este tipo de citação, dentro destes escólios, terá a mesma formatação que o escólio como um todo — como ocorre já com as notas de rodapé —, sendo este mais um fator a diferenciar o escólio do texto principal. Sinto a necessidade de me utilizar destes escólios não só por razões estilísticas, mas pelo fato de que algumas das discussões contidas neles seriam melhor resolvidas fora de notas de rodapé. Isso porque, embora excursivas ou auxiliares, essas discussões são cruciais para argumentos e conceituações posteriores — ao contrário das poucas notas explicativas, já que, para citarmos Marcel Mauss (em nota), “as notas [...] são indispensáveis somente aos especialistas”¹.

Além disso, cabe esclarecer que todos os textos citados diretamente em língua estrangeira serão por mim traduzidos, o que tornará desnecessário o apontamento “tradução minha” em cada referência traduzida, e que os *e-book* em formato .mobi, .azw ou .epub que não tiverem uma paginação padrão serão referenciados a partir das posições exibidas pelos leitores mais comuns de *e-books*.

¹ MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. de P. Neves. Introdução de C. Lévi-Strauss. São Paulo: Ubu, 2017, p. 195.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
i. Apologia de Orfeu	15
ii. O espectro de Eurídice	29
iii. O projeto de um “Anti-Orfeu”	38
iv. Esferologia imunológica.....	46
v. Esferologia antropofágica?	50
vi. Uma incompatibilidade ecológica	58
vii. Hipótese e percurso	61
 PARTE I – IMUNOLOGIA	 71
1. Imunidade e alteridade patogênica.....	71
2. A estrutura elementar do parentesco órfico	87
3. O <i>lógos</i> da lira domesticadora.....	99
4. A termodinâmica de <i>Promethéus</i>	112
5. Orfeu, o Sacerdote.....	131
6. Os argonautas da Europa ocidental	149
7. O Palácio de Cristal.....	173
8. A Internacional Co-imunista.....	194
 PARTE II – ANTROPOFAGIA.....	 209
9. O <i>phágos</i> do canto canibal.....	209
10. Comunidade e alteridade predatória.....	227
11. Topologia do perspectivismo ameríndio.....	239
12. Um Orfeu pajé?	255
13. A floresta de cristal.....	273
14. A termodinâmica de <i>Xiwãripo</i>	288
15. “Orfeu só sonha consigo mesmo”	299
16. A queda pandêmica do céu	323
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 339
i. Morte e vida de Orfeu	339
ii. Entre antropofagia e imunologia	340
iii. O que temos “nós” com isso?.....	345
iv. Filosofia e mito.....	352
v. E se Orfeu devorasse as bacantes?	355
vi. “Já tínhamos o comunismo”.....	359
vii. Proposições.....	363
 REFERÊNCIAS	 371

INTRODUÇÃO

i. Apologia de Orfeu

*Under the weightless boat
the waters of shadow ran silent
towards the beginning of all music.*
Ursula Le Guin
“After the Death of Orpheus”

O último dos *Sonetos a Orfeu*, escritos por Rainer Maria Rilke em meio a uma “tempestade criativa”¹, contemporânea, embora não conterrânea, da Semana de Arte Moderna de 1922, pode ser lido como uma ode à metamorfose, à bruxaria, às encruzilhadas e à devoração, algo que destoa de modo singular do restante dos sonetos, dedicados à glorificação da habilidade poética e canora de Orfeu. Abaixo, dou ensejo a esta tese com uma tentativa própria de tradução deliberadamente traidora deste soneto, de modo a acentuar, talvez contra a intenção do poeta, uma espécie de “devir-canibal” de Rilke:

Silente amigo das distâncias, sente
como o teu sopro, espaços dilata.
Deixa-te soar no lenho latente
da campana. O que com dentes mata

se faz fortaleza por tua carne.
Torna-te Outro em meio ao caminho.
Que, de mais dor, tu viveste que o escarne?
Se o beber amargo for, vire vinho.

Nesta noite que já supera o pleno,
sê, pela encruzilhada, bruxarias,
senso oblíquo d’um encontro mordaz.

E se de ti esqueces o terreno,
"eu corro", à terra mansa tu dirias,
"eu sou", à água bruta indagarás.²

Eis o resultado de uma inflexão da primeira parte dos *Sonetos* à segunda — da canção (a lira, a palavra, o silêncio) à devoração (dentes, morte, carne, vinho), respectivamente. O último poema da primeira parte, apresentando a morte de Orfeu pelas mênades sectárias de Dioniso, é, por sua vez, o eixo operador da inflexão. Nele, a inimizade báquica catalisa o silêncio receptivo do Poeta diante da pulsação vital daquilo que Rilke chamou de “Aberto”:

só porque enfim a inimizade te espedaçou

¹ POLIKOFF, Daniel J. *In the Image of Orpheus Rilke*. Wilmette: Chiron, 2011. [e-book, s/p]

² RILKE, Rainer M. *Sonetos a Orfeu; Elegias de Duíno*. Ed. bilingue, trad. de E.C. Leão. Petrópolis: Vozes, 1989, II.29. Traduzo por conta os poemas do original apenas no contexto deste intertítulo, dada a importância de certos aspectos poéticos do soneto ao argumento; no restante da tese, utilizarei, para os sonetos de Rilke, as traduções disponíveis em português.

é que nos tornamos os ouvintes e uma boca da Natureza.³

Em si, Orfeu incorpora tanto o embate filosófico Parmênides–Heráclito, quanto o confronto mitológico entre Apolo e Dioniso, o que também transparece em seu próprio culto, orientado por doutrinas como a metempsicose e a abstenção de carne, mas tendo Zagreu, o Primeiro Dioniso, por núcleo — um deus híbrido e omófago, fruto de canibalismo e metamorfose, léguas distante do pristino Olímpio. Nada mais justo, então, que o conjunto dos sonetos rilkeanos traga não só a face elegíaca e grave comumente ressaltada pelos intérpretes, mas também o lado gaio e metamórfico de Zagreu-Dioniso, o “deus epidêmico”⁴.

É o que salientam os versos finais de II.29: diante da presença do “terreno” (*Irdische*), como aquele que olvidou do amigo justamente porque foi, antes, olvidado, é necessário fazer jogo entre a terra mansa, a água bruta, a corrida e o ser estático — dinâmica–estática, devir–ser, mudança–permanência: todos, dualismos manifestos na e diante da prosopopeia do “terreno que esquece”, de forma tão ativa quanto a agência do poeta. A terra, diz este Rilke antropófago ao “amigo” (Orfeu?), também fala, como os peixes de um soneto prévio:

Peixes são mudos... pensava-se. Quem sabe?
Mas não há enfim lugar onde se possa compreender
que língua falam, *sem* que falem?⁵

O restante do soneto II.29 apresenta outros jogos de contraposição semelhantes: vire vinho frente ao amargor que te dá ânsias, seja conteúdo disso que te é nada mais que conteúdo nocivo, como na transformação nietzscheana do pensamento em contágio — a inoculação da loucura clamada pelo Zaratustra como fármaco diante da morte de Deus⁶ que, em Oswald de Andrade, se transforma em “vacina antropofágica”⁷. O Orfeu rilkeano é devorado pelas bacantes e, nisso, acaba por aprender uma grande lição: “se beber amargo for, vire vinho”; ou, como também diria Oswald, “nada existe fora da Devoração”, pois o “ser é a Devoração pura e eterna”⁸.

Mas quem, afinal, foi Orfeu? Uma primeira resposta pode ser dada por sua própria biografia, seus feitos e seu significado: irmão de Lineu e filho da musa Calíope com o deus Apolo ou o rei Eagro; pai ou tutor de Museu; poeta, rapsodo e exímio tocador da lira;

³ Ibidem, I.26.

⁴ DETIENNE, Marcel. *Dioniso a cielo abierto*. Trad. de M. Mizraji. Barcelona: Gedisa, 2003, p. 15.

⁵ RILKE, 1989, II.20.

⁶ “Vede, eu vos ensino o *super-homem* [*Übermensch*]: ele é esse raio, ele é essa *loucura*! [...]” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 10).

⁷ ANDRADE, Oswald de. *Obras Completas VI*. Intro. de B. Nunes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p. 15.

⁸ Idem. *Estética e política*. Org., intro. e notas de M.G. Boaventura. São Paulo: Globo, 1992, p. 286.

personagem de incontáveis mitos e autor de outros tantos — incluindo uma cosmogonia desviante em relação à hesiódica; antigo sábio e iatromante da Trácia; tripulante do trirreme de Jasão junto aos argonautas⁹; origem e síntese dos mistérios órficos; significativo literário para o poder da linguagem etc.

Mas Orfeu é também um dos poucos a operar a *catábasis*, descida ao mundo dos mortos reservada a uma pequeníssima parte dos mortais. Apolodoro sintetiza este que poderia ser considerado o *arco principal* do mito órfico, tão variável quanto o próprio Poeta:

Calíope dera, por Eagro ou, nominalmente, Apolo, luz a [...] Orfeu, que praticava a lira [*kitharodíān*] e, com suas canções, movia pedras e árvores. E quando morrera sua esposa Eurídice, mordida por uma serpente, desceu ele ao Hades, desejoso de retorná-la, e persuadiu a Plutão para que a devolvesse às alturas. O deus prometeu, desde que Orfeu não se voltasse durante o caminho até que estivesse de volta à sua própria casa. Mas este desobedeceu e tornou-se para contemplar a esposa; ela, então, voltou [ao Hades]. Orfeu também inventou os mistérios de Dioniso, e tendo sido esquartejado pelas Mênades, foi enterrado em Piería.¹⁰

Orfeu é tanto o poeta que domesticava unilateralmente mares, animais, monstros e fantasmas, quanto o cultor das transformações, das devorações, da iatromancia, da *catábasis* e dos mistérios báquicos. Ele é ambos e, simultaneamente, seus avessos: Orfeu é também companheiro e comensal dos animais, aquele que, como diz Apolodoro, “movia [*ekínei*] pedras e árvores” por reconhecer nelas o pendor anímico às Musas; mas é também aquele que continuamente refaz o ato titânico de Krónos e deglute todo Outro para dentro de si, cooptando o mundo a seu desígnio egóico. Para Maurice Blanchot, Orfeu é o próprio “ato de metamorfoses”¹¹, de transmutações produtivas tanto como destrutivas e também seu contrário: um agente da estabilidade que guarda a vida, mas que pode asfixiá-la por fechamento e obsessão.

Orfeu é poeta, pela voz e pelas mãos. É senhor da música (*mousiké*), filho de uma Musa e, como afirmou Píndaro, foi também “pai dos aedos [*aoidān patér*]”¹². Orfeu também é profeta de mistérios singulares (*theológoi*), contador de histórias míticas (*muthológoi*), diletante de hinos e mestre da lira. Assim, o Poeta é tanto senhor do *lógos* quanto do *mélōs*; da Palavra, como do Canto — unindo-os de modo indiscernível. A canção de Orfeu não é só palavra, é puro som variante, metamorfose contínua de um espectro tonal infinitesimal.

⁹ Cf. APOLÔNIO. *Apollonius Rhodius Argonautica*. Ed. bilingue. Ed. e trad. de W.H. Race. Oxford: Harvard University Press, 2009.

¹⁰ APOLODORO. *The Library*. v.1. Trad. de J. Frazer. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1921, 1.3.2.

¹¹ BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955, p. 146.

¹² PÍNDARO. *Pitiche*. Trad. de F. Ferrari. Milano: BUR, 2008, IV, 175.

Contudo, há *mélē* e há *mélē*, assim como há *lógoi* e há *lógoi*...

Orfeu faz música, como Apolo — mas também como Dioniso, e com o mesmo vinho que, no poema de Rilke, era exortado ao Poeta. Friedrich Nietzsche, em seus primeiros escritos, havia oposto a música de Dioniso, de tipo mais “visceral” e “titânica”, à de Apolo, mais “plástica, “olímpica”; por isso, os ditirambos dionisíacos não se submetiam à mesma retidão estética e aspecto hodierno das imagens e dos sonhos que, para o filósofo, exerciam a função de *principium individuationis*. Nietzsche dizia que a música da lira de Apolo “era uma arquitetura dórica em sons, mas apenas em sons insinuados, como os que são próprios da cítara”¹³, o que dava a Dioniso certa vantagem, já que seus ditirambos atentavam contra as diferenças cotidianas, rompendo o “véu de Maia”¹⁴ que separa as espécies para constituir nelas uma comunidade de corpos em transmutação. Por isso, o poeta da Trácia é, para Nietzsche, modelo para Sócrates, “o novo Orfeu, que, embora já destinado a ser dilacerado pelas Mênades do tribunal ateniense, obriga, contudo, o deus prepotente a pôr-se em fuga”¹⁵.

Estranha recusa do jovem Nietzsche às imagens e aos sonhos, quando estes mesmos embaralham as divisões limpas e claras do conceito, jogando com uma diferença não mais específica entre unidades autossustentáveis, mas imanente à própria imagem, ao próprio sonho e ao próprio sonhador — algo que posteriormente é matizado, quando o filósofo distingue, n’*O Anticristo*, entre a ficção reativa produtora de Deus e do plano transcendente e a “potência ativa do sonho e mesmo da imagem positiva de deuses que afirmam e glorificam a vida”¹⁶. Antes de Nietzsche, por outro lado, o Apolo de ainda outro Frederico — o Hölderlin — já havia complexificado a distinção com Dioniso; para Hölderlin, Apolo não era “um contrário absoluto de Dioniso, mas sua mais alta realização”¹⁷, manifestando por si mesmo o *éthos* trágico da Grécia “do fogo”. A música, a imagem, o sonho e a própria “arquitetura” seriam, neste caso, menos projetos lógico-distintivos que realizações da trágica falta de síntese que caracteriza o inacabamento mítico: Orfeu, como Apolo, não seria então arauto de diferenças lógicas, mas mensageiro do apelo onírico pela alteridade.

Como visto, nada em Orfeu é simples — antes que uma unidade, ele seria uma legião. Por isso, dedico aqui uma apologia prévia a Orfeu, como a que Platão dedicara a seu mestre Sócrates diante das acusações feitas pelas “Mênades do tribunal ateniense”. Intento ambíguo, dado que o que está por vir pelo resto desta tese poderia ser interpretado como uma espécie de

¹³ NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 34.

¹⁴ Ibidem, p. 35.

¹⁵ Ibidem, p. 83.

¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de M.T. Barbosa e O.A. Filho. São Paulo: n-1, 2018, p. 161.

¹⁷ BEAUFRET, Jean. *Hölderlin e Sófocles*. Trad. de A. Coli e M. Passos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 12.

“expulsão dos poetas da *kosmópolis*”, como aquela realizada por Platão a nível político. O filósofo, ao mesmo tempo um poeta e um *muthológos*, insistia, em diálogos como *A república* e *Íon*, na “querela entre filosofia e poesia”¹⁸, ao mesmo tempo que advogava, em *Fedro*, pela posseção “das Musas”, dado que “os maiores bens nos advêm por delírio [*manías*]”¹⁹.

Também o Orfeu de Platão é ambíguo. Por um lado, a crítica: em *Íon*²⁰, Platão afirma que aqueles que recebem inspiração de Homero, Orfeu ou Museu nada sabem, a não ser repetir palavras; em *Protágoras*²¹, Orfeu é comparado aos sofistas na arte de encantar (neste contexto, enganar) seus interlocutores pela voz; n’*O banquete*²², Orfeu é criticado, em comparação com Alceste, por não ter tido coragem de morrer de fato para ter com sua amada, Eurídice.

Por outro lado, uma curiosa passagem do livro X d’*A república*²³ deixa antever o que seria, talvez, a apologia de Orfeu por parte do próprio Platão: Er, no mito da metempsicose, diz que o Poeta havia escolhido renascer como um cisne (*kúknos*) porque, ao morrer pelas mãos das bacantes, tomou ódio de toda e qualquer mulher e recusava nascer do ventre de uma. Para além da misoginia órfica, o simbolismo do “cisne” na passagem é elusivo: pode significar a queda do estado de humano ao de um “mero animal”, hierarquia presente já em Platão, mas consumada, de fato, por seu pupilo, Aristóteles; bem como simbolizar a recusa de retorno ao mundo do devir e da morte, em ressonância com o sentido hindu de *Hamsa*, “cisne”, representação da alma imortal²⁴ ou, como no *Fédon*, de um ser que canta mais belamente quando a ponto de morrer²⁵ e com o qual Sócrates se reconhece, almejando ter destino semelhante²⁶. Seria esse mesmo destino que Platão assinalaria a Orfeu no final d’*A república*? Talvez também por isso Proclo e Olímpodoro, o Velho, sustentavam que “o próprio Platão recebia a ciência completa dos deuses por via dos escritos pitagóricos e órficos”²⁷.

Será então que Platão pretendia expulsar justamente aquilo que motivava sua própria filosofia? Queria ele dissolver o *múthos* que sustentava as bases estruturais de sua própria obra? Seria intento do filósofo exorcizar Orfeu de si em vista de *outro* Orfeu? Pôr Orfeu contra Orfeu? No entanto, Platão também argumentava através da forma-drama e exaltava a música como a mais sublime das artes. Não poderia ele, como sustentam seus intérpretes de viés mais

¹⁸ GREENE, William. “Plato’s View of Poetry”. *Harvard Studies in Classical Philology*, v.29, p. 1-75, 1918, p. 1.

¹⁹ PLATÃO. *Fedro*. Trad. de J.C. de Souza. São Paulo: Ed 34, 2016a, 244-5a.

²⁰ Idem. *Íon*. Trad. de V. Jabouille. Lisboa: Inquérito, 1988, 536b-d.

²¹ Idem. *Protágoras de Platão*. Trad. de D.R.N. Lopes. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2017, 315a.

²² Idem. *O banquete*. Trad. de J.C. de Souza. São Paulo: Ed. 34, 2016b, 179d.

²³ Idem. *A república*. 2.ed. Trad. de A.L. de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014, 620a.

²⁴ Cf. URWICK, Edward J. *The Message of Plato*. New York: Routledge, 2013, p. 218.

²⁵ PLATÃO. *Diálogos*. Trad. de J.C. de Souza, J. Paleikat e J.C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972, 84d-85b.

²⁶ Cf. AHL, Frederick M. “Amber, Avallon, and Apollo’s Singing Swan”. *The American Journal of Philology*, v.103, n.4, 1982, p. 734.

²⁷ UŽDAVINYS, Algis. *Orpheus and the Roots of Platonism*. London: The Matheson Trust, 2011, p. 12.

“esotérico”²⁸, estar jogando sempre “como que por espelhos, em enigmas” (*per speculum in enigmate*) — para usar de uma famosa passagem da Primeira Epístola aos Coríntios, favorita dos esotericistas —, de modo a articular, por detrás da negação da poesia, sua afirmação mais hermética, superior e inequívoca?

Digo isto para sinalizar, embora *contra a unidade oculta sob o enigma platônico*, que o mito de Orfeu é, por sua natureza, um outro tipo de enigma que, através de espelhos justapostos e deformados, se mostra não só “em partes”, mas de forma metamórfica, ao infinito. O Poeta perfaz, em sua própria figura plural, o atributo intrínseco ao *múthos* como tal, a saber, sua abertura, resistência ao fechamento e à sedimentação que a Tradição e a História continuamente lhe impõem. O leitor perceberá, nas páginas que se seguem, que esta tese está povoada de poetas, em epígrafes e no corpo do texto. Alguns deles reiteram a poesia órfica que é posta à crítica; outros, por sua vez, rejeitam-na em vista de *outra* poética, uma poética que valoriza o múltiplo e os personagens denegados do mito-modelo. Há tantas poesias outras sobre Orfeu quanto há sobre Eurídice, de *seu próprio* ponto de vista. Se há algum crivo entre “boas” e “más” poesias, como há de fato n’*A república*, é em vista de algo oposto ao defendido ali: a “boa” poesia não é a que se subjugava ao *lógos* e à *idéa*, mas a que evoca imagens *pelos* imagens, que traz à tona o múltiplo enigmático por detrás do supostamente unário e nomeado, opondo-se à poesia do Uno não em vista de sua denegação arbitrária, mas porque ela — ou, ao menos, *certo* avatar dela — produz a própria morte da poesia, sufocando o fundo mítico donde retira sua própria vitalidade e sua própria mutabilidade.

Esse tipo de poética assassina da poesia, como o ser “assassino do ente” de Gabriel Pinezi e Marta Dantas²⁹, é sim a de Orfeu, mas a de *certos* orfeus, que não exaurem a própria poesia órfica e suas potencialidades. É isto o que assinalam os *Sonetos* rilkeanos: se eles, por vezes, reencenam o drama do poeta domesticador, a saber, aquele do humano que toma os animais como ocasião para seu próprio trabalho poético e como representantes do Aberto — este Reino da Inocência —, também vemos, por vezes, o Poeta que se alia aos animais, que convoca maremotos para vivenciar junto a eles a potência do Aberto, que dialoga com peixes falantes, que dança e rodopia com bailarinas e que, por fim, devém vinho quando lhe devoram a carne.

²⁸ DES PLACES, Édouard. “Platon et la langue des mystères”. In: Idem [ed.]. *Études platoniciennes, 1929-1979*. Leiden: E.J. Brill, 1981, p. 83-98.

²⁹ PINEZI, Gabriel; DANTAS, Marta. “Experiência literária e morte em Blanchot”. *Letrônica*, v.6, n.2, 2013, p. 726.

Em Rilke, observamos tanto a afirmação dos limites do Orfeu “baixo” e “maior”, quanto as potencialidades dessa legião de subarmônicos órficos que nele habitam, em parentesco abissal com eurídice, cérbere, perséfone e o Egeu. Encontramos esta miríade de orfeus menores em Ovídio, com seu “Orfeu bissexual”³⁰, cuja trágica “fórmula emotiva [*Pathosformel*]”³¹ resistiu subterraneamente até, por um lado, *A morte de Orfeu*, pintura de Albrecht Dürer que joga com a tensão barroca entre as mênades e um Orfeu “pederasta”, e, por outro, o Renascimento italiano de Marsílio Ficino, com sua concepção de sonho “de tipo ‘hermético-órfico’”³². Também a reencontramos em Marina Tsvetáeva, que, embora ilustre, contra Rilke, o ponto de vista de Eurídice, tem em Orfeu uma crucial “constelação de imagens”³³. Ainda podemos ver essa miríade, sob outras formas, no “Orfeu de carapinha” de Luiz Gama³⁴, que se confunde com o próprio escritor, e no Orfeu apodrecido e luminoso “de asa e de vermes” de Hilda Hilst³⁵, cuja lira produz à poeta “um tom dissonante”³⁶. Sem contar o Orfeu espectral de Ursula Le Guin, em cujo vulto “se reteve um tempo perplexo [*bewildered*]”, como num torpor selvagem, “junto à porta apenumbreada” do submundo³⁷, ou o Orfeu moderno da *opera folk* de Anaïs Mitchell³⁸, que se opõe ao muro de uma Cidade de Hades com feições premonitórias dos Estados Unidos de Donald Trump. Além de todos, figura ao meu lado, enquanto escrevo estas linhas, Orfeu, o Gato, que passeia a língua entre os pelos e saboreia restos de ração pelas vibrissas, despreocupado com o que se passa aqui no texto.

Se temos tantos orfeus, por que este “ataque” tão rude, já no título, a Orfeu? Talvez eu tente, sem necessariamente obter sucesso, fazer como Gilles Deleuze e Félix Guattari frente ao Édipo: libertar o Édipo das garras de uma (certa) psicanálise demasiado neurótica, demasiado identitária e familiar; retirar Édipo do triângulo.³⁹ No meu caso, pretendo liberar Orfeu não das garras da psicanálise, mas de certa “imunologia”, termo que faz as vezes de conceito estrutural

³⁰ MAKOWSKI, John F. “Bisexual Orpheus”. *The Classical Journal*, v.92, n.1, p. 25-38, 1996.

³¹ WARBURG, Aby. “Dürer and Italian Antiquity”. In: Idem. *The Renewal of Pagan Antiquity*. Trad. de D. Britt. Los Angeles: Getty Research Institute, 1999, p. 555.

³² LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. “Do espectro da metafísica à metafísica do espectro”. *species*, n.1, p. 7-20, nov. 2015, p. 18.

³³ HASTY, Olga P. *Tsvetaeva’s Orphic journeys in the world of the word*. Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 9.

³⁴ GAMA, Luiz. “Lá vai verso!”. In: ROMÃO DA SILVA, Júlio. *Luiz Gama e suas poesias satíricas*. 2.ed. Rio de Janeiro; Brasília: Cátedra; INL, 1981, p. 111.

³⁵ HILST, Hilda. *Exercícios*. São Paulo: Globo, 2002, p. 107.

³⁶ FERREIRA DOS SANTOS, Marcos L. *Orfeu emparedado*. Dissertação (Mestrado em Literatura Comparada), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010, p. 20.

³⁷ LE GUIN, Ursula. *So Far So Good*. Port Townsend: Copper Canyon, 2018. [e-book, s/p]

³⁸ MITCHELL, Anaïs. *Hadestown*. New York: Righteous Baby Records, 2010.

³⁹ Agradeço à Juliana Fausto por mencionar isto em meu exame de qualificação.

da esferologia de Peter Sloterdijk⁴⁰, na qual observamos o Poeta capitalizando sua liberdade sobre o desaparecimento e a condenação de Eurídice, fadada a servir de esteio neutralizado para os englobamentos, pela lira órfica, de toda e qualquer alteridade ulterior.

Todos os demais casos menores de Orfeu desaparecem quando a canção da domesticação unilateral do todo se impõe sobre eles, sugados pelo mesmo vértice que condena o próprio Poeta à laceração final. São esses casos que o prefixo anti- vem resgatar. Não se trata de fazer uma oposição simples a Orfeu, algo como sua “negação” — como se se tratasse mesmo de expulsar Orfeu da *pólis*. O anti- visa não negar Orfeu, mas apontar para algo similar à *abertura ao infinitesimal* sinalizada pelo expoente negativo ao fim da “fórmula canônica do mito” de Claude Lévi-Strauss, momento da “dupla torção”: “ $F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_a^{-1}(y)$ ”⁴¹.

A dupla torção é, precisamente, o momento de transformação estrutural de um mito, quando ocorre a inversão de termos (*a* e *b*) e funções ou relações (*x* e *y*). Para que isto se suceda, a fórmula deve cumprir duas condições: “1. que um dos termos seja substituído pelo seu contrário [...] e 2. que uma inversão correlativa se produza entre o *valor da função* e o *valor de termo* de dois elementos [...]”⁴². A fórmula não serve como esquematização matemática ou lógica de dada narrativa, mas como método para explicitar de que forma o mito nunca se resolve numa síntese final e autorreferente, estando sempre aberto ao devir histórico — ao impensado e ao inesperado — que o transforma em outro mito, sem origem, nem término.

Pode-se ilustrar esta dinâmica com o conjunto de mitos sobre o pássaro engole-vento explorado por Lévi-Strauss em *A oleira ciumenta*. Neste conjunto, a maria-de-barro, fêmea do pássaro oleiro João-de-barro, aparece como *função inversa* do pássaro engole-vento — “ $F_{Engolevento}^{-1}(\text{Oleira})$ ”⁴³ —, já que este não faz ninho, colocando seus ovos sobre serrapilheiras. Não desempenhando “o papel do termo por não figurar enquanto tal nos mitos do Engolevento”⁴⁴, a maria-de-barro fornece a *relação virtual não atualizada* desse conjunto de mitos, suprimindo lacunas e contradições que se explicitam na comparação entre os mitos do interior do conjunto. A dupla torção, “transformação estrutural por excelência”⁴⁵, é o que permite pensar a relação entre mitos como uma dinâmica em “perpétuo desequilíbrio”⁴⁶, na qual

⁴⁰ SLOTERDIJK, Peter. *Sphären I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998; *Sphären II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999; *Sphären III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

⁴¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Trad. de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Ubu, 2017a, p. 229.

⁴² Ibidem.

⁴³ ALMEIDA, Mauro. “A fórmula canônica do mito”. In: QUEIROZ, Ruben C.; NOBRE, Renarde F. [org.]. *Lévi-Strauss*. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013, p. 184.

⁴⁴ LÉVI-STRAUSS. *A oleira ciumenta*. Trad. de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 78.

⁴⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Xamanismo transversal”. In: QUEIROZ & NOBRE, op.cit., p. 124.

⁴⁶ LÉVI-STRAUSS. *História de Lince*. Trad. de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 212.

“todo mito é uma versão de outro, toda versão abre para um outro mito, e os mitos todos não exprimem uma origem nem apontam um destino: não têm referência”⁴⁷.

Mas por que a exponenciação negativa? Quando elevamos um número qualquer maior que 1 a um expoente negativo — lembremos que o mito não é unidade, mas legião —, nada temos senão frações infinitesimais maiores que 0 e menores que 1: $2^{-1} = \frac{1}{2}$, $3^{-1} = \frac{1}{3}$, $9^{-1} = \frac{1}{9}$ etc. Como ressalta Eduardo Viveiros de Castro em diálogo com José A. Kelly, o procedimento de torção da fórmula guarda estrita relação com as organizações duais da etnografia dos Bororo feita por Lévi-Strauss, onde a raiz quadrada do dualismo ($\sqrt{2}$) — que nada mais é do que próprio dualismo elevado à metade da unidade ($2^{\frac{1}{2}}$), ou seja, 2 elevado a 2^{-1} — perfaz uma “expansão decimal infinita i.e. um número que é internamente ‘infinito’ em uma infinidade de modos possíveis”⁴⁸: 1,41421356237309504880168872420969807856967187537694...

$\sqrt{2}$ é um número tal que seu inverso multiplicativo é igual à sua metade i.e.: $\frac{1}{\sqrt{2}} = \frac{\sqrt{2}}{2}$. O inverso da razão entre os dois termos é igual à metade da razão. Isto significaria que *cada metade* de uma organização dualista *é a inversa da metade opositora, e não sua “negativa”*. Cada metade vê a outra como sua inversa, como a divisão do todo = 1 por si mesmo. Isto faz com que a relação entre as metades não seja de adição (do tipo $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$), mas de multiplicação, uma repetição de si mesma pela outra, fazendo de cada metade, uma *função* da outra. Como observou Kelly, *esta relação de equivalência guarda uma profunda relação com a fórmula canônica do mito*.⁴⁹

Dado que Orfeu, como todo mito, é sempre uma *complicatio*, isto é, um entremeado de mitos menores em indiscernibilidade, operar um Orfeu⁻¹ (“o Anti-Orfeu”) *não* implica anular Orfeu, expulsá-lo da *kosmópolis*, pois não se trata de subtrair, mas de dividi-lo, isto é, multiplicá-lo, já que toda divisão não é senão a inversão de uma multiplicação; implica, na verdade, fazer o fractal irromper sobre o corpo unário do Poeta, “libertar Orfeu da imunologia”, liberar os orfeus do “mito-modelo” sloterdijkiano.

Ou, em termos de fórmula canônica — na qual, conforme explicarei no próximo intertítulo, a função “espectro” faz às vezes de fundo metamórfico da função “esfera” sloterdijkiana, como análogo conceitual do termo mítico Orfeu, enquanto “mito-modelo”:⁵⁰

$$F_{\text{esfera}}(\text{Orfeu}) : F_{\text{espectro}}(\text{Eurídice}) \approx F_{\text{esfera}}(\text{Eurídice}) : F_{\text{Orfeu}^{-1}}(\text{espectro})$$

⁴⁷ VIVEIROS DE CASTRO, op.cit., p. 123.

⁴⁸ Idem. *Radical Dualism; Radikaler Dualismus*. Ed. bilingue. Trad. de C. Brandt e I. Marter. Kassel: Hatje Cantz, 2012, p. 21.

⁴⁹ Ibidem, p. 21, grifos meus.

⁵⁰ A todos que conhecem *Extramundandade e sobrenatureza*, de Marco A. Valentim, a inspiração é logo patente.

Esta tese pode ser lida como uma espécie de experimento mítico-filosófico que busca uma forma de *abrir o mito-modelo de Orfeu a impensados no interior do próprio mito*, impensados “já pensados” nas várias corporificações do mito e que fazem jus ao papel do Poeta de *aliado comensal* de pedras, árvores, feras e espíritos, “codomesticando-se” com eles e fazendo com eles, pela lira, *comunidade*, espaços de comensalidade e companhia.

Orfeu é um mito equívoco. *Æquivocus*: “vozes equivalentes”, em valor ou peso, mas também *igualmente divergentes*. O equívoco, aqui, é também “erro”, mas somente se erro em *relação*: o Orfeu de um mito nunca é o mesmo Orfeu de outro, e assim sucessivamente, através da variação do próprio mito, mas também o Orfeu de um mito se reflete, se contém e é simultaneamente contido no Orfeu de outro. Isto implica que, na transformação estrutural do mito, não está em jogo apenas uma “lógica não-orientada”⁵¹, como pontua Mauro Almeida, mas também uma *topológica não-orientada*, “surreal” (*sur-réelle*), na qual objetos *são também* sujeitos e sujeitos, objetos, exteriores *são também* interiores, continentes *são também* conteúdos e vice-versa, levando o dualismo a torções indiscerníveis, como faz uma fita de Möbius sobre uma superfície bidimensional ou uma garrafa de Klein — análogo topológico do “espectro” — sobre uma esfera tridimensional.

Orfeu, visto por Orfeu, é sempre um *estranho*, sempre mirado ao modo da dissemelhança, como também, no encontro de Orfeu com seu reflexo, comumente ocorrem enganos e desconhecimentos. Como no trecho “em forma de enigma” do início de *Ecce Homo*, Orfeu é morto e vivo, doente e sadio, “*décadent e começo*”⁵² — não apenas, como o próprio Nietzsche (agora, precipitando sua própria morte) a respeito de si mesmo, um sadio com uma carga de doença, mas também seu próprio inverso, um Sócrates-Apolo equívoco, decadente e, em decorrência, sadio. Orfeu olhando para si mesmo, *per speculum in ænigmate*, vê uma instanciação do múltiplo e enigmático Anti-Orfeu, que é e não é ele mesmo: a visão da saúde de Orfeu sobre a doença de outro Orfeu é sempre dissímil à visão de Orfeu doentio sobre a saúde de ainda um outro Orfeu; “doença” e “saúde”, como “contágio” e “imunidade”, são termos equívocos.

Esta tese está repleta de “dualismos radicais” que, à primeira vista, podem parecer dicotomias hierárquicas e excludentes do tipo “razão vs. natureza”, “humano vs. animal”, “civilizado vs. primitivo” “p vs. ~p”. Logo, temos dicotomias que se parecem com exclusões rígidas, mas viradas “de cabeça para baixo”: “Anti-Orfeu vs. Orfeu”, “comunidade vs. imunidade”, “floresta vs. casa (ou *pólis*, ou Palácio)”, “espectral vs. esferológico”. Contudo,

⁵¹ ALMEIDA, 2013, p. 186.

⁵² NIETZSCHE. *Ecce Homo*. Trad. de D. Large. New York; Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 7.

não se trata disso. Estas dicotomias devem ser lidas na chave da equivocidade do “dualismo radical”, em que dois termos não são opostos que se complementam em uma unidade sintética final, mas frações que se invertem em abismo, afastando-se a cada passo do decimal em uma espiral que, embora se aproxime de um centro inatingível, se distancia progressivamente da unificação — rumo ao *spectral*.

Assim, se nos cap. 2 e 3 *infra*, a *domesticação* e, com ela, o *lógos* arquitetônico, com seus componentes íntimo e decisório, é, como o Orfeu-modelo, vilipendiada, não é em vista de sua anulação e da ignorância de suas derivas positivamente divergentes, “menores”; é, na verdade, para que se ilumine justamente os *outros* imanentes à própria domesticação. Se a domesticação ou *lógos* unilateral, que denega e constitui cesuras hierárquicas entre um “nós” escolhido e um “outrem” desprezado, é logo criticada, isto ocorre em vista de sinalizar que *é preciso reconhecê-la*, “lá, como cá”, e que ela tampouco *precisa ser assim*.

Também nos cap. 10 e 11 *infra* (como na discussão da floresta, no cap. 13 *infra*), a “casa”, como a “lira”, reaparecerá, porém não mais a mesma: montada não sobre uma “antropogênese” exclusiva contra o fundo da Floresta Negra, ou isolada como o apartamento “egoférico” do habitante contemporâneo da “espuma”, a casa reaparece como maloca comunal, construída e habitada por duplos da pessoa — espíritos, animais e ainda outros —, alteridades imanentes que disjuntam o interior do sujeito numa miríade que involui a “espuma” sloterdijkiana para dentro do “indivíduo”, redobrando-o para a miríade que há “lá fora”. A domesticação, como veremos no cap. 14 *infra*, é simbiótica como a “antropo-zoo-gênese” do cavalo Hans em Vinciane Despret⁵³, em que o cientista domestica o cavalo tanto quanto o cavalo domestica o cientista — mas em sentidos equívocos: o cientista faz o cavalo responder questões matemáticas, como que reencenando o diálogo entre Sócrates e o escravo de *Ménon*; mas o cavalo faz o cientista assentir, recuar e modular sua postura, domesticando seu corpo num exercício sutil de ginástica sincronizada.

Algo similar ocorre com a *predação* — e, conseqüentemente, com o *phágos*, com seus componentes inoculativo e metamórfico. Embora exaltada na Parte II como uma espécie de “antídoto” paradoxal contra a imunidade e explicitada como fundo espectral que garante a abertura de toda “casa” à “floresta”, evitando sua desagregação depletiva, também a predação tem seus avessos aberrantes — note-se as nossas metáforas para o capitalismo, essa “selva de pedra” de “selvagens carniceiros” que explora e oprime os trabalhadores de forma “predatória”. Carl Schmitt, por exemplo, utilizava os termos “*ladrones* [ladrões]” e “*prædones*

⁵³ DESPRET, Vinciane. “The body we care for”. *Body and Society*, v.10, n.2-3, 2004, p. 111-134.

[saqueadores]”⁵⁴ para designar aqueles que, além das “linhas de amizade” que constituíam as nações europeias “civilizadas”, eram considerados meros “objetos que devem ser tornados inofensivos e julgados como criminosos”⁵⁵, opostos simétricos dos familiares “inimigos justos” (*justi hostes*) da Europa. Do verbo *prædor*, “saquear”, “pilhar”, “espoliar”, donde deriva também *prædator*, “caçador” apenas em sentido derivado⁵⁶, o inimigo schmittiano é um predador, porém *de outro modo* — um “posseiro” em potencial, criminoso definido desde o princípio pela lógica da propriedade, sem direito à defesa e despojado de qualquer possibilidade, exceto a de ser vetor destrutivo. Inimigo *sensu immunologicus*.

Em ambos os casos, trata-se de metáforas — ao mesmo tempo que, como veremos, *não são* metáforas: a contra-antropologia de Davi Kopenawa, nos cap. 15 e 16 *infra*, evidencia que, no fundo dessas metáforas, repousa um verdadeiro *éthos* canibal, já que os “brancos” e seus duplos epidêmicos comem *de fato* sua própria terra e a terra de outros; afinal, como reza a Bíblia que esses mesmos brancos tanto cultuam, eles não são senão vasos de barro insuflados, constantemente famintos de outros vasos — “comedores de terra”.

Isto também ocorre com a oposição eminentemente política (e cosmopolítica) que atravessa esta tese como sua espinha dorsal: *imunidade* e *comunidade*. Embora o cap. 1 *infra* proceda a um método logocêntrico caro aos filósofos contemporâneos — a etimologia — para explicitar o sentido destes dois termos com base em sua raiz comum (o *munus*), é possível tomá-los ao modo das imagens. Assim, temos, de um lado, a imunidade como guerra total do corpo político contra parasitas que vêm de fora atentar contra a saúde dos nossos, e que devem ser exterminados, encarcerados, convertidos ou, na melhor das hipóteses, “aculturados”, “integrados” no seio de nossa bela e vistosa Cultura. De outro, a comunidade, como disse certa vez Donna Haraway⁵⁷, nada significa senão partilhar do pão (*cum panis*) e se sentar junto à mesa (*cum mensa*); daí, a predileção dos “comunistas” por acenar a seus parceiros políticos como “companheiros”, *copains*, ou mesmo “camaradas”, como soldados dormindo juntos na mesma “câmara” (ou na mesma “cama”, no caso de companheiros amorosos); ao comermos juntos ou trocarmos aspectos mais fundamentais de nossa vida, desde ideias e ideais até nosso

⁵⁴ SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot, 1974, p. 22.

⁵⁵ Ibidem, p. 152.

⁵⁶ Cf. LEWIS, Charlton; SHORT, Charles. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879. Em Ovídio, por exemplo, lemos: “foge Folo e Melaneu, fuge Abas, caçador de javalis [*prædator aprorum*]” (*Metamorfoses*. Trad. de D.L. Dias. São Paulo: Ed. 34, 2017, XII, 306).

⁵⁷ HARAWAY, Donna J. “Foreword: Companion Species, Mis-recognition, and Queer Worlding”. In: GIFFNEY, Noreen; HIRD, Myra J. [ed.]. *Queering the Non/Human*. Hampshire; Burlington: Ashgate, 2008, p. xxiii.

próprio sangue, como no pacto em que dois indivíduos cortam a própria mão, nos tornamos uma comuna, “irmãos de sangue”.

Metáforas e suas cargas semânticas, históricas e materiais — a filosofia, esse campo minado, é repleta dessas e outras: “espírito”, “sujeito”, “interior” etc. Tanto “imunidade” como “comunidade” comportam imagens dissonantes. Vejamos na imunologia: metáfora biomédica de uma relação política (a *immunitas* romana) — gerando, por sua vez, uma metáfora de segunda ordem, agora política e bélica, numa reverberação que se mantém ainda hoje —, a imunologia científica se vê há tempos em disputas intestinas. A imagem bélica da imunidade como um exército de anticorpos contra elementos estrangeiros, que guia as reflexões de Sloterdijk sobre esferologia e que, por isso, enquadra o que chamarei de “fagologia imunológica”, surge em meio à pandemia de AIDS, ainda em curso, e como reflexo e consumação da homofobia assassina que, por sua vez, partilha da mesma lógica do exterminismo nazifascista e da colonização etnogenocida. Essa imagem, porém, é continuamente repelida no próprio seio da imunologia biomédica em favor de metáforas outras, relacionais em vez de exclusivas, por meio das quais a guerra de extermínio some diante de relações de troca e conversação mútuas — e isto não para atenuar o discurso por uma espécie de “correção política”, mas em vista da própria *eficácia* das metáforas⁵⁸.

Por outro lado, a “comunidade” também não está impune. Como argumenta Haraway,

[...] ninguém deve esquecer que ‘a companhia’ é também o nome popular da CIA, sem falar de como ela serve de alcunha [*moniker*] para a unidade-chave de qualquer organização econômica capitalista. Uma companhia é até mesmo uma ordem (baixa) de anjos e, é claro, uma unidade militar. Ou seja, nossa clássica refeição *cum panis* provoca indigestões salutares tanto quanto assimilações inescapáveis.⁵⁹

Quantas atrocidades já não foram cometidas em nome da “comunidade”, da “comunhão” e da “companhia”? De guerras seculares a Santas, do ideal de união com Deus nas Cruzadas e do etnocídio da Companhia de Jesus entre os povos indígenas das Américas aos *gulags* e demais campos que serviam de sustentáculo para a saúde da unidade “pátria”... Há comunidades e comunidades, bem como imunidades e imunidades...

Veremos nas páginas seguintes que o próprio conceito de “esfera” é um desses conceitos ambíguos, tal como “espécie”, *species* (que partilha a raiz *specere*, “olhar”, com “perspectiva”, “espectro” e “especular”) ou “povo” (produtivamente positivo entre povos como os indígenas das Américas, mas desastroso quando pensado na chave do “*Volk*” alemão).

⁵⁸ Cf. idem. *The Haraway Reader*. New York; London: Routledge, 2004, p. 103

⁵⁹ Idem, 2008, p. xxiii.

Esferas e espécies podem tanto nos prender em labirintos quanto desabrochar um mundo de involuções e transformações possíveis. “E ainda”, diz Haraway, referindo-se ao termo “espécie”, “nenhuma espécie é Una [*One*]; ser uma espécie é constituir uma multidão [*crowd*], em natureza-culturas simbiogênicas, sem ponto de parada”⁶⁰. Do mesmo modo, esferas são unidades fechadas tanto quanto fractais abertos, por dentro e para fora...

Guardando “imunidade” tanto quanto “comunidade”, fazendo tanto *lógos* quanto *phágos*, toda esfera é ou se articula por ambos, em arranjos dissimétricos “a depender do ponto de vista”, ou melhor, da “fagologia”, como logo ficará explícito. E toda esfera comporta, imanente e transcendentemente, seu Fora, em denegação ativa ou em troca contínua. Este Fora é o “espectro”, a Eurídice de Orfeu, personagem também ambígua: *Eurydikē* tanto quanto *Agriópen*, um espectro que é contraditoriamente uma personagem entre outras, como a noção de *utupē* (“imagem”) yanomami é também perspectiva e condição de perspectivas. O espectro é um “fora do sujeito, fora do objeto, fora do mundo”, mas “constitutivo de todos eles”⁶¹ e, por isso, “incorpora” a própria ambiguidade constitutiva de toda esfera e de todo conceito, sendo ameaça contínua de desintegração do sujeito ao mesmo tempo em que o próprio laço que o constitui, sem nunca unificá-lo. Trata-se do próprio Anti-Orfeu, personagem apersonalístico de que Eurídice, esta *outra* personagem, não é mais que uma instanciação, um dos orfeus infinitesimais na integral órfica — e, no entanto, sempre resta o umbigo eurídiceano, como corte constitutivo, na frente de todo Orfeu.

Se, enfim, falo em “esferologia do ponto de vista do espectral”, fazendo paródia do “ponto de vista do inimigo”, de Viveiros de Castro⁶², é para assinalar um duplo paradoxo: um primeiro na condição de “inimigo por excelência” do espectro, impossível mas, ao mesmo tempo, superlativo, dado que espectro, em não sendo esfera, mas horizonte de possibilidade de toda esfera, não pode ser inimigo efetivo; contudo, ao não poder sê-lo, *é a própria condição de possibilidade da inimizade como tal*; e um segundo na condição de “ponto de vista” do espectro, dado que *nem* podemos coincidir totalmente com o ponto de vista de outrem, *nem* podemos confundir ponto de vista (i.e. esfera) com o espectral. Compreendo ambos os paradoxos como produtivos — em especial o último, pois falar “do ponto de vista” impossível do espectro é colocar a própria esferaologia “em perspectiva”, diante de ou em choque com outras esferaologias possíveis no mesmo campo de topologia não-orientada. Nesse campo, a topologia orientada da

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ LUDUEÑA ROMANDINI, 2015, p. 16.

⁶² VIVEIROS DE CASTRO. *Araweté*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; ANPOCS, 1986; *From the Enemy's Point of View*. Trad. de C.V. Howard. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1992.

esfera se desarranja, expondo, assim, o espectro por detrás de toda esfera, junto à possibilidade de recompor *diferentemente* dada esfera.

Em suma: voltar o rosto a Eurídice é preciso.

ii. O espectro de Eurídice

You could not believe I was more than your echo.
Margaret Atwood,
“Orpheus (1)”

O mito de Orfeu dificilmente poderia ser narrado hoje sem referência ao *espectro* eurídiceano, musa e ninfa que fez dos hinos órficos, mesmo quando inauditos, temas norteadores da tradição poética ocidental. “Para a situação da literatura, não se pode ver imagem mais poderosa que a do cantor Orfeu atravessando sem paciência a zona da morte com uma morta quase viva sobre suas costas”⁶³. Variações mais canônicas do mito, como as de Virgílio⁶⁴ e Ovídio⁶⁵, apresentam narrativas de um amor não realizado e irrealizável, cujo vértice é a dupla morte de Eurídice e cuja consumação ocorre com o esquartejamento do protagonista pelas bacantes. Em versões como essas, o poeta perde a esposa e *deve* resgatá-la para repossuí-la; Eurídice é, aqui, uma espécie de “objeto-valor”⁶⁶, posse perdida cuja restituição é meta central do mito.

Até certo ponto, o mito órfico é um típico exemplo do “Monomito do Herói” proposto por Joseph Campbell em *O herói de mil faces*⁶⁷. E mais: como narrativa heroica, o mito de Orfeu seria uma espécie de paradigma não só para toda a poesia ocidental, mas para toda narrativa heroica do Ocidente. Contudo, o mito aparentemente termina antes de completar os estágios definidores do Monomito: Orfeu, a princípio, não se tornaria “Senhor [*Master*] dos Dois Mundos”, penúltimo dos estágios de Campbell, pois o poeta descumpre o acordo feito com Hades e Perséfone: crente de que assegurava a ressurreição da esposa, Orfeu virou o rosto a ela, mas viu apenas seu espectro evanescendo e retornando ao submundo. Com isso o poeta também não desfrutaria do último estágio, a “Liberdade para Viver”, fadado a cantar à falecida morta pelo resto de seus dias, vivos e mortos.

Porém, a despeito do insucesso do Herói, Eurídice, enquanto “objeto-valor”, pode enfim ser substituída e reconstruída a bel-prazer do lirismo órfico. O heroísmo de Orfeu *depende* da

⁶³ SLOTERDIJK, Peter. *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Trad. de G. Cano. Valencia: Pre-textos, 2006b, p. 29.

⁶⁴ VIRGÍLIO. *Geórgicas*. Ed. bilingue. Trad. de M.O. Mendes. Cotia: Ateliê Editorial, 2019, IV, 435-545.

⁶⁵ OVÍDIO, 2017, X, 1-85; XI, 1-66.

⁶⁶ VEIGA, Paulo. *Virgílio e Ovídio, poetas de Orfeu*. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários), Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, 2011, p. 54.

⁶⁷ CAMPBELL, Joseph. *The hero of a thousand faces*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2008.

tragédia da perda de Eurídice. Conforme afirma Campbell, “o último ato na biografia do herói é o da morte ou da partida”, enquanto “a primeira condição” para o heroísmo “é a reconciliação com o túmulo”⁶⁸. Em outras palavras, dada narrativa é definida como heroica por ser *fundamentalmente* uma narrativa trágica — equivalência defendida por Le Guin quando abordou a relação entre ficção científica e tecnociência moderna:

Se a ficção científica é a mitologia da tecnologia moderna, então seu mito é *trágico*. A “tecnologia”, ou a “ciência moderna” (usando as palavras como eles normalmente as usam, em um atalho irrefletido que denota as ciências “duras” e tecnologia de ponta fundada sobre o contínuo crescimento econômico), é um empreendimento *heroico*, hercúleo, prometeico, concebido como triunfo, *logo, em última instância, trágico*. A ficção que incorpora este mito será, sempre, *triunfante* (o Homem conquista a terra, o espaço, *aliens*, a morte, o futuro etc.) e *trágica* (apocalipse, holocausto, antes e hoje).⁶⁹

Assim, a dupla morte de Eurídice não representaria para o Orfeu-modelo o trágico fim que impediria o heroísmo, mas a própria confirmação deste heroísmo, sua consumação. Por conta disso, a dupla morte terminaria por *realizar* o arco narrativo do Monomito. Campbell, contudo, na única referência a Orfeu em todo o livro, só reconhece o pertencimento do mito a seu modelo arquetípico sob a condição de que Eurídice *possa retornar*: “O mito grego de Orfeu e Eurídice e centenas de outros contos análogos ao redor do mundo sugerem [...] que, apesar da falha registrada, há uma possibilidade de um retorno do amante, junto de seu amor perdido, de além do terrível limiar”⁷⁰. Mas a vitória do Herói, no Monomito, *não precisa estar subordinada a nada que seja exterior a ele*. No limite, todo seu heroísmo se compõe como uma vitória *sobre* uma situação, vitória que acrescenta algo *ao protagonista*, e *apenas a ele*. “Eurídice”, de acordo com Sloterdijk, “oferece a Orfeu sua singular liberdade: graças à sua retirada, ele pode dedicar à sua antiga companheira sua *eterna infidelidade*”⁷¹. Em outras palavras, a vitória de Orfeu está totalmente atrelada à sua própria tragédia afetiva: *é pela morte de Eurídice* que Orfeu pode, então, *conquistar sua própria liberdade*, aquela de um Herói que não tem de constranger seu desígnio a mais nada, podendo dedicar a Eurídice sua eterna infidelidade através de réplicas poéticas produzidas por si mesmo.

O poeta, então, seria não só “senhor dos dois mundos” mas de múltiplos, arquiteto livre de canções inesgotáveis em substituição a Eurídice. “O sujeito sempre em não-conjunção”, acossado eternamente pela morte e infelicidade é, por isso, um sujeito livre para constituir suas

⁶⁸ Ibidem, p. 329.

⁶⁹ LE GUIN. “The Carrier Bag Theory of Fiction”. In: idem. *Dancing at the edge of the world*. New York: Harper Perennial, 1990, p. 152-3, grifos meus.

⁷⁰ CAMPBELL, J., op.cit., p. 191.

⁷¹ SLOTERDIJK, 1998, p. 421, grifo meu.

próprias relações, já que “o poeta estreitou sua poesia ao lamento autorreferente do elegista, lamento que *o aliena da comunidade*”⁷². Morto como homem concreto, particular, o Herói renasce, singular, como “homem eterno — homem *aperfeiçoado inespecífico, universal*”⁷³. Neste sentido específico, o *monólogo de Orfeu* é nada menos que o *mito do sumo assenhoramento do mundo* pela canção infinita da cabeça degolada do poeta, constituindo, após a morte da amada e a sua própria, espaços cada vez maiores de domesticação até se impor como Universal.

O Monomito do Herói, que ganharia com *este* Orfeu seu acabamento mais sutil, não é, contudo, o único tipo de narrativa possível — nem mesmo para o próprio mito órfico. A poesia de Rilke, que vimos há pouco, é ilustrativa disso. Quase vinte anos antes dos *Sonetos*, o poeta havia escrito “Orfeu, Eurídice, Hermes”, poema no qual explorava o olhar da *outra* do mito. Ao final do poema, Rilke retratara a falha de Eurídice em reconhecer o antigo amante quando captada por seu olhar e precavida por Hermes:

E quando enfim o deus
a deteve e, com voz cheia de dor,
disse as palavras: “Ele se voltou.” —
ela não compreendeu e disse: “*Quem?*”

Mas pouco além, sombrio, frente à clara
saída, se postava alguém, o rosto
já não reconhecível. Esse viu
em meio ao risco branco do caminho
o deus das rotas, com olhar tristonho,
volver-se, mudo, e acompanhar o vulto
que retornava pela mesma via,
o andar tolhido pelas longas vestes,
incerto, tímido, sem pressa.⁷⁴

Tsvetáeva, contemporânea de Rilke, iria mais longe quando, em “Eurídice — para Orfeu”, escreveu os seguintes versos:

Para quem esgotou os últimos farrapos
Da carne (não há lábios nem faces!...)
Não será um abuso dos direitos
Orfeu descer ao Hades?⁷⁵

⁷² FANTHAM, Elaine. “Introduction”. In: VIRGÍLIO. *Georgics*. Trad. de P. Fallon. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006, p. xxx, grifo meu.

⁷³ CAMPBELL, J., op.cit., p. 18, grifo meu.

⁷⁴ RILKE & CAMPOS, Augusto de. *Coisas e anjos de Rilke*. 2.ed. Ed. bilíngue, trad. de A. de Campos. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 179-81.

⁷⁵ TSVETÁEVA, Marina. *Depois da Rússia 1922–1925*. Trad. de N. Guerra e F. Guerra. Lisboa: Relógio d’Água, 2011, p. 167.

Olga Kempinska assinala que Tsvetáeva inverte a negatividade da alteridade rilkeana, fazendo agora de Orfeu, fantasma imaterial⁷⁶. É isto que observamos na continuação do poema:

Tu, que me amaste
Até ao nascer do Letes, dá-me a paz

Da memória apagada... porque nesta casa
Assombrada — o fantasma és *tu*, vivo,
E eu, morta, o real... Que mais te direi senão:
“Esquece e dá-me a paz!”⁷⁷

Na visão da outra espectral, o eu órfico é, *ele*, um fantasma, giro de perspectiva impensado pela filiação órfica tradicional. Para Kempinska, “o audacioso poema de Tsvetáeva abusa da intertextualidade e da reflexividade para *subverter* a cena do olhar melancólico”⁷⁸ — é Eurídice quem castiga Orfeu, forçando seu olhar para trás. Note-se o termo *subverter*: o olhar espectral de Eurídice não devém, ele mesmo, melancólico como o de Orfeu, mas furioso e ativo, um olhar perscrutador que busca retirar o poeta do papel do protagonista trágico-heroico para evidenciar sua fantasmagoria: tu me tens como um fantasma, mas sou eu, Eurídice, enquanto espectro, *real*, e tu, do *meu* ponto de vista, tornou-se fantasmático — uma fantasia, uma irreabilidade.

Apesar de focar em Eurídice, o poema rilkeano a concebe como “sombra esvaziada de qualquer *alteridade positiva*, reduzida a um mero reflexo da sombra do próprio Orfeu”⁷⁹. Aliás, algo semelhante pode ser dito de outro tipo de relação cara a Rilke: aquela entre o homem e o animal. Na oitava das *Elegias de Duíno*, o animal se assemelha a um *bon sauvage* que, ainda não deturpado pelas fronteiras da “cultura”, possui acesso privilegiado à mais “natural” das purezas:

Com todos os olhos a criatura
vê o Aberto. Só os nossos olhos,
como que invertidos, são armadilhas postas
à volta de sua livre saída.
O que há fora, nós o sabemos apenas
pelo semblante do animal.⁸⁰

Juliana Fausto explica que o poema rilkeano põe em jogo o modo como “o homem consegue se posicionar fora do mundo, algo de que as ‘criaturas’ seriam incapazes,

⁷⁶ KEMPINSKA, Olga. “A cena, o olhar”. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo*, v.12, n.1, 2016, p. 293-4, grifos meus.

⁷⁷ TSVETÁEVA, op.cit., p. 167.

⁷⁸ KEMPINSKA, op.cit., p. 294, grifo meu.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 293.

⁸⁰ RILKE, 1989, p. 185.

paradoxalmente *presas no aberto* para todo o sempre”⁸¹. Os humanos, proibidos de retornar ao Éden, teriam a vantagem de enxergar o mundo *em sua totalidade*, não absortos na estreita e viciada mirada que o mergulho no Aberto explicita; ao consumir o fruto do conhecimento, perderam a inocência e, por isso, ganharam posse do mundo. “Só os humanos”, continua ela, “habitam essa espécie de dobra ou viragem [...] que os torna ‘espectadores’, isto é, sujeitos e juízes”⁸². De posse do todo, adquirem o poder de julgá-lo, formatá-lo e subjugar-lo segundo seus caprichos.

Em outra das figurações dos animais de Rilke, “A pantera”, observamos um grande felino que circunda incessantemente o interior de uma jaula

como se houvesse só grades na terra:
grades, apenas grades para olhar.

A onda andante e flexível do seu vulto
em círculos concêntricos decresce,
dança da força em torno a um ponto oculto
no qual um grande impulso se arrefece.⁸³

O poema “poderia ser lido [...] como a descrição de um animal preso, no sentido de que *todos os animais o são*”⁸⁴, aprisionados no Aberto rilkeano, “grande totalidade de tudo aquilo que não está restrito” pelas representações e “rede de feixes da conexão pura”⁸⁵ que relega os animais a uma alegre e inconsciente desinibição.

Por outro lado, é no “O jaguar” de Ted Hughes que Juliana Fausto, seguindo John M. Coetzee, encontra a alteridade positiva que Kempinska percebe na Eurídice de Tsvetáeva:

Num curto pavio feroz. Sem fastio —
Os olhos contentes no seu fogo cegante,
Os ouvidos ao surdo tambor do seu sangue —
Revolta-se ante as grades, mas para ele não há jaula.⁸⁶

Sobre o poema, Juliana Fausto assinala que, “diferentemente da pantera, cujas imagens que se mostram em seus olhos são a exceção e logo morrem, o jaguar força, com seu olhar de broca, de um fogo cegante, a sua *perspectiva* no mundo, dissolve as barras e os espectadores: ‘no chão de sua cela se derramam os horizontes.’”⁸⁷. Como visto, uma vez que os pontos de

⁸¹ FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: n-1 edições, 2020, p. 218.

⁸² Ibidem.

⁸³ RILKE & CAMPOS, 2015, p. 121.

⁸⁴ FAUSTO, J., op.cit., p. 218, grifo meu.

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 262, 264.

⁸⁶ HUGHES, Ted. “O jaguar”, trad. de S. Alcides, *Suplemento Literário de Minas Gerais*, n. 1.332, p. 40, set./out. 2010, p. 40; apud FAUSTO, J., op.cit., p. 221.

⁸⁷ FAUSTO, J., op.cit., p. 222, grifo meu.

vista da pantera e de Eurídice, em Rilke, chegavam às portas da emergência, mas se viam barrados pelo paradoxalmente aberto “espaço interior do coração”⁸⁸, nos versos de Tsvetáeva e Hughes, por sua vez, o espectro e o animal afirmam suas perspectivas como válidas e autônomas, prenes de um mundo próprio e singular: “enquanto a pantera *talvez* não esteja ainda derrotada, a possibilidade da derrota ou da entrega *não existe* para o jaguar”⁸⁹.

Enquanto a pantera rilkeana é presa enjaulada, objeto inerte e quase morto, o jaguar de Hughes é aquele que se revela, de fato, *pan-ther*, “fera-de-todos” e “símbolo totêmico de Dioniso”⁹⁰, *apex prædator* e “sujeito” em último grau, mesmo quando preso ou assassinado. Entre os Araweté, o jaguar *awĩ* (“inimigo”) reverbera como agente primário no canto de seu caçador: “o canto tradicional que comemora a morte de um jaguar”, de acordo com Viveiros de Castro, “obedece à mesma reverberação dos cantares de *inimigo*; o nome desse canto é ‘futura vítima da onça’ e põe em cena *um jaguar falando dos humanos que comerá*”⁹¹. O mesmo pode ser dito da Eurídice tsvetáevana: de fantasma-representação arrastado pelos cantos de Orfeu, Eurídice passa à condição de espectro autônomo, atuante, acossante e ameaçador, diante de um poeta tornado *phantasmata* irreal e presa secundária de um contra-olhar.

Fabián Ludueña Romandini, no segundo volume de seu políptico *A comunidade dos espectros*, define o espectro como “o horizonte que marca uma disjunção no Ser e advém como uma subsistência para-metafísica”⁹². Em outras palavras, mais do que (ou antes de) um ente individual, o espectro, plural mesmo quando dito em singular, seria *o próprio horizonte espectral*, definido “por sua capacidade de disrupção do real entendido como presentificação” e “pela propriedade de construir, de modo epifenomênico, o sujeito sob a forma do acosso”⁹³.

O uso que Ludueña Romandini faz de termos como “para-metafísico” e “epifenomênico” deve nos remeter à própria questão do que é, propriamente, uma *ontologia*. Martin Heidegger, exemplo importante tendo em vista sua influência sobre o pensamento de Sloterdijk, nos apresenta um conceito de *mundo* que não coincide com uma totalidade extensiva de entes, mas que se define como horizonte modal de sentido, possibilidade e manifestação que permite que algo seja. “Mundo”, em Heidegger, nada mais é que a divisa limite que, como fundo, permite alocar às “coisas” um estatuto ôntico — isto é, que permite dizer que as coisas

⁸⁸ HEIDEGGER, op.cit., p. 306.

⁸⁹ FAUSTO, J., op.cit., p. 222, grifos meus.

⁹⁰ WALKER, Barbara G. *The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*. New York: HarperCollins Publishers, 1988, p. 385.

⁹¹ VIVEIROS DE CASTRO. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 288, grifos meus.

⁹² LUDUEÑA ROMANDINI. *Princípios de espectrologia*. Trad. de L. D'Ávila e M.A. Valentim. Desterro: Cultura e Barbárie, 2018b, p. 194.

⁹³ Ibidem, p. 186.

“são”. “Abrir” um mundo significa, então, abrir um local em que o encontro com entes como tal se torna possível e em que esses entes se abrem modalmente *como* entes, isto é, como coisas das quais *se pode* dizer algo.⁹⁴ Mas o mundo heideggeriano é um mundo *antropocentrado*: ser-no-mundo não é senão ser-*humano*-no-mundo, *Dasein*. Isto é reiterado por Giorgio Agamben, autor que usa, a reboque de Heidegger, “ontologia” e “metafísica” como sinônimos: para ele, a ontologia não se limita a “uma inócua disciplina acadêmica”, mas se refere à “operação, em todo sentido fundamental, em que se leva a cabo a antropogênese, o devir humano do vivente”⁹⁵.

Resgatando o sentido particular de “mundo” que transparecia em Heidegger na obra prévia a *Ser e tempo* — “ser em *um* mundo”⁹⁶ — Sloterdijk desloca o “ser-no-mundo” para o “ser-em-esferas”, termo que acentua o caráter situado e local (e, por isso, “perspectivo”) do mundo: não habitamos um horizonte totalizante unitário, mas sempre *um* mundo particular, que se apresenta na forma de uma subjetividade partilhada e circunscrita topologicamente. Nisso, Sloterdijk confere ao conceito heideggeriano de mundo uma interpretação claramente nietzscheana: afinal, havia sido Nietzsche quem deslocara a questão socrático-platônica do “o quê?” pela questão perspectiva do “quem?”, tratando o ser como uma “realidade perspectiva”⁹⁷. “Quando perguntamos o que é o belo”, por exemplo, “perguntamos de que ponto de vista as coisas aparecem como belas; e o que assim não nos aparece como belo, de que outro ponto de vista se tornaria belo?”⁹⁸ Desse modo, o sentido do ser em geral de dado mundo, entendido como esfera ou *tópos* perspectivo, é fornecido primeiramente por quem o ocupa ou, no linguajar nietzscheano, por quem interpreta e avalia o todo do ente segundo os critérios de dada perspectiva.

Com isso, indireta e involuntariamente, Sloterdijk explicita os limites da ontologia fundamental: ao demonstrar o oxímoro presente na ideia heideggeriana de “topologia do ser”, evidenciando o fato de ser impossível conjugar, no mesmo conceito de “mundo”, as noções de “horizonte infinito” e de “lugar situado”, Sloterdijk explicita tanto a impossibilidade de um mundo infinito unitário, “universal”, quanto a possibilidade de se diferenciar *ontologia* e *cosmologia*. Se “mundo” nada mais é que “esfera”, lugar perspectivo delimitado por sua “esfericidade”, deve haver, então, um horizonte ou espaço atópico de encontro não mais entre

⁹⁴ Cf. HEIDEGGER. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. v.29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002, p. 81.

⁹⁶ HEIDEGGER. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. v.63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988, p. 70, grifo meu.

⁹⁷ NIETZSCHE apud DELEUZE, 2018, p. 101. Na edição brasileira de *Vontade de poder*, os tradutores optaram por traduzir “*etwas Perspektivisches*” de forma quase literal: “algo de perspectivo” (NIETZSCHE. *A vontade de poder*. Trad. de M.S. Fernandes e F.J. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 291).

⁹⁸ DELEUZE, op.cit., p. 101.

entes, mas *entre mundos*: um *kósmos* fragmentado, não-orientado e, por isso, sem delimitações, caracterizado por uma “disjunção no Ser, [com] sua irremediável multi-versalidade”, o que torna “impossível a coincidência do conjunto de suas propriedades com um Um completamente homogêneo”⁹⁹.

Diante, pois, da ontologia, como aquilo que Marco A. Valentim denomina um “dispositivo privilegiado de conformação dos entes em geral ao projeto humano do ser”¹⁰⁰, o espectro e sua região de topologia não-orientada, polidimensional e multiversal, “nem alguém nem para além do Ser, mas que, espreitando-o desde o seu interior, o torna habitado por *intensidades* [e não ‘entes’] que denominamos ‘espectralidades’”¹⁰¹, só pode ser para-metafísico (ou extra-humano) e epifenomênico (ou pré-subjetivo) — afinal, “a subjetividade é tão somente um efeito residual da regionalidade para-ontológica do espectro”, enquanto “integral constituída pelas agências espectrais que lhe são constitutivamente extra-humanas”¹⁰². Isto significa que “mundos”, ou melhor, “esferas” são subprodutos do espectral.

O espectro é da ordem da *Sobrenatureza* — “a forma do Outro como sujeito, implicando a objetivação do eu humano como um *tu* para este Outro”¹⁰³. Ele precede a disposição de espaços interiores (da “Cultura” enquanto “perspectiva reflexiva do agente”¹⁰⁴ — a esfera quando se volta para seu próprio oco) e exteriores (da “Natureza” enquanto “ponto de vista do agente sobre outros corpos-afecções”¹⁰⁵ — a superfície da esfera diante de outra esfera). Eurídice é sobrenatural em sentido duplo: enquanto “outra” i.e. a personagem reversa que devolve a Orfeu o estatuto fantasmático; e enquanto “Outra” por excelência i.e. o *próprio horizonte de sobrenaturalidade como tal*, enquanto aquela que *dá forma* ao mito, ao constituir e dispor seus personagens em relações interfaciais e fraturar, por dentro, o mito (e Orfeu) numa miríade de espectros luminosos. O mito de Orfeu é, também, *mito de Eurídice*. Protagonista de sua própria estória, o espectro extrusa Orfeu como *outro* e *Outro* para si mesmo; tanto imanente quanto transcendente (ou “surrealmente”), Eurídice intrusa nas fissuras de Orfeu ao mesmo tempo que envolve todo o seu ser.

⁹⁹ LUDUEÑA ROMANDINI, 2015, p. 20.

¹⁰⁰ VALENTIM, Marco A. *Extramundandade e sobrenatureza*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018b, p. 154.

¹⁰¹ LUDUEÑA ROMANDINI, op.cit., p. 20.

¹⁰² Idem, 2018b, p. 121.

¹⁰³ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 381.

¹⁰⁵ Ibidem.

§ – Devo assinalar que o uso que faço, neste texto, do termo “espectro” se aproxima do termo yanomami *utupë* (cf. cap. 13 *infra*), “imagem”, “conceito de conceito” yanomami¹⁰⁶, fonte proteiforme de multiplicidade conceitual, acomodando os sentidos etnográficos de espírito e de espectro. Nisso, não sigo à risca o conceito de espectro sugerido por Ludueña Romandini — embora haja certos influxos de sua própria concepção de “espectro”, como já se pôde perceber nas passagens precedentes. Além da *utupë* yanomami, a inspiração para o conceito de “espectro” em uso nesta tese se encontra principalmente em Valentim, que afirma que a “espectralidade não é [...] o atributo exclusivo de uma pessoa ou povo, mas o *potencial metamórfico constitutivo de todo agente cósmico, o seu ser-imagem*”¹⁰⁷. Em outros termos, o espectral possui um caráter constitutivamente “imagético”, como se antevê por seu radical *specere*. Isto porque cada imagem traz, consigo, um espectro tonal-modal, ou seja, uma multiplicidade intensiva, “ondulatória”, característica de um “domínio cósmico de transdutividade” ou “um campo anímico basal dentro do qual” os diversos personagens de dada cosmologia “seriam apenas diferentes vibrações ou modulações intensivas e contínuas”¹⁰⁸.

Penso que, em certo sentido, o espectro enquanto imagem, *utupë*, ao mesmo tempo concorda e discorda do sentido romandiniano de “espectro”. Isto porque, à divisa entre ontologia e cosmologia, poderíamos acrescentar talvez outra, algo como uma distinção entre uma espécie de “espectrologia regional” e “espectrologia geral” — retomando a distinção aristotélica entre ontologia geral e regional, mas em sentido divergente, já que o “geral” aqui aponta para o que Ludueña Romandini chama de *Outside*, domínio eminentemente “disjuntológico” ou não-unário do espectral. O espectro imagético seria, então, instanciamento regional do espectro romandiniano; mas, enquanto região do instanciado, seria, ao menos em certa medida, o mesmo que o instanciado.

Isto talvez resolveria (ou melhor, complementaria a resolução já apresentada por Valentim no epílogo de *Extramundandade e sobrenatureza*¹⁰⁹) problemas possíveis de convergência entre a questão romandiniana da “iteração transcendental”, ligada ao problema da “extinção absoluta”, e o regime cosmológico espectral-esferológico esboçado neste texto (cf. cap. 11 *infra et seq.*). Isto porque seria quiçá possível pensar em duas lógicas divergentes entre espectrologia regional e geral, como há entre o que chamo de espectral e esferológico; no entanto, haveria convergência quanto ao caráter metamórfico do espectral como potência que “suspende a iteração [transcendental] para introduzir a disjunção que abre caminho para o Outro, que impede a sustentabilidade do sujeito sobre si mesmo”¹¹⁰. Ao mesmo tempo, seria também possível supor que, como há pluralidade (esferológica) de mundos, também poderia haver uma

¹⁰⁶ VALENTIM, op.cit., p. 232.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 229.

¹⁰⁸ VIVEIROS DE CASTRO, “A floresta de cristal”. *Cadernos de campo*, n. 14/15, 2006, p. 327.

¹⁰⁹ Cf. VALENTIM, op.cit., p. 283-4.

¹¹⁰ LUDUEÑA ROMANDINI, 2018b, p. 180; apud VALENTIM, op.cit., p. 284.

pluralidade (fagológica) de cosmos, enquanto arranjos surreais de infinitas esferas sobre um mesmo “plano espectral” — pluralidade dupla atravessada da mesma forma pelo espectro, embora em instâncias diversas¹¹¹. De todo modo, aponto estas questões mais a fim de precisar certo distanciamento teórico-pragmático entre o regime conceitual desta tese e aquele divisado por Ludueña Romandini em seu políptico, mas tal discussão merece melhor aprofundamento e investigação em outra oportunidade. – §

Na medida, porém, em que se recusa absolutamente a Outro a possibilidade de atuar como um “eu” em vista de um “tu”, este Outro pode ser relegado à condição de não-existente — física ou metafisicamente —, momento em que a “comunidade dos espectros”, produzida na “intersecção entre o vivente e o Invisível”¹¹², passa a ser tida como *phantasmata* em exílio ontológico, fabulação imaginativa do Sujeito soberano da modernidade.

Orfeu, Poeta do mito-modelo, enclausurou o espectro nos moldes fantasmáticos de um Outro inexistente. Foi, assim, o poeta da *domesticação* da comunidade espectral. Utilizando-se da lira não como ferramenta para constituir ou reafirmar comunidades, mas como instrumento de presentificação ontológica de uma ausência promovida por ele próprio, Orfeu transformou pedras, animais e eventos em humanos órficos. Sob a batuta órfica, as três cabeças de Cérbero, guardião do mundo dos mortos, puderam falar a língua dos gregos, e os mares revoltos diante dos argonautas choraram afetados por uma melancolia mediterrânea, quase ibérica. Frustrado, o Poeta também tentou fazer com que o espectro de Eurídice sucumbisse às harmonias da lira. A tentativa do resgate órfico não foi mais que a tentativa de um empreendimento heroico e unilateral daquele homem que sentia falta do elo perdido e que precisava, a todo custo, reaver o que lhe fora retirado. Com essa prerrogativa, Orfeu negociou com Perséfone, o encoleiramento do espectro de Eurídice a fim de levá-lo foracluído à jaula helênica dos vivos; restaria ao assomo, como à pantera de Rilke, a enfatiada atividade de girar, até o momento do olhar, “em círculos concêntricos”¹¹³.

iii. O projeto de um “Anti-Orfeu”

Se lhe perguntarem: “Como você aprendeu essas coisas?”, você responderá: “Morei muito tempo nas casas dos Yanomami, comendo sua comida. Foi assim que, aos poucos, sua língua pegou em mim. Então, eles me confiaram suas palavras, porque lhes dói o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito”.

¹¹¹ Conceitos como “plano espectral” serão devidamente explicados no cap. 11 *infra*; indico ao leitor retornar a este escólio após a leitura do capítulo indicado para uma compreensão precisa e completa.

¹¹² LUDUEÑA ROMANDINI. *Summa Cosmologiae*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2020, posição 354. [e-book]

¹¹³ RILKE & CAMPOS, op.cit., p. 121.

Fracasso, contudo, não significa término: cantando à Eurídice pelo resto da vida e da morte, mesmo após seu crânio ser separado do corpo e arremessado ao rio Meles, com sua lira desembocando na ilha de Lesbos, Orfeu manteve a constituição controlada e positiva da ausência na exclusividade do *lógos*, antropológica poética do humanismo. O monólogo da cabeça *deste* Orfeu, conjurador de espectros, acaba se confundindo com a produção linguageira e infinita de mundo que chamamos de “Ocidente”.

Para Sloterdijk, Orfeu representa “o mito chefe do europeu”¹¹⁴ e a narrativa órfica serve de totem do *modus vivendi* epocal do povo ocidental — se, por “ocidental”, entendermos o modo de vida geral e abstrato de um macropovo constituído de povos, cuja história, no entanto, é complexa, multifacetada e repleta de conflitos internos, embora operante ao modo daquilo que Sloterdijk chama de “imunologia”, “antropológica” ou “domesticação”. O mito órfico funciona, portanto, como hipérbole mítica da Grande Narrativa do Ocidente, cuja história opera segundo o pressuposto de que o humano constrói a si mesmo em coletivos ou “esferas” imunológicas por via de uma domesticação antropológica e em negação ativa de seu exterior.

Dessa forma, podemos considerar que (i) a filiação apolínea de Orfeu e a poesia domesticadora da lira órfica; (ii) o papel de Orfeu entre os argonautas na busca pelo Velocino de Ouro; (iii) a morte de Eurídice pela serpente, seguida da busca fracassada da falecida no mundo dos mortos; (iv) o lamento órfico; (v) a morte do poeta pelas ménades; e (vi) a melodia lamuriosa e infinita da cabeça de Orfeu no Meles correspondem, ponto por ponto, embora em uma embaralhada sequência cronológica, à seguinte descrição sloterdijkiana: (i) da antropogênese insular do humano retroalimentada por domesticações do estranho e do estrangeiro em familiar; (ii) da exploração náutica e da empreitada colonizatória como antropológica extática; (iii) do papel da ancestralidade vertical na formação do *socius* imunológico; (iv) da transferência como processo imunológico; (v) da morte da Orbe, por um lado, e da deriva autoimune das esferas imunitárias, por outro; e (vi) do “rizoma”-espuma do individualismo “pós-histórico”, quando as egosferas imunológicas desse individualismo “espumológico” passam a um estado de isolamento conectado e o *capital* passa a ser o grande fluxo desterritorializado que, hoje, após a derrocada do humanismo clássico, agencia o aglomerado espumológico do tão sonhado “co-imunismo”.

¹¹⁴ SLOTERDIJK & HEINRICHS, Hans-Jürgen. *Die Sonne und der Tod*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016, p. 168.

Para Sloterdijk, essa é a própria História da Humanidade — de qual, visto que há muitas? Da Cristandade a Heidegger, passando por nomes como Kant, Hegel e Marx, as diferentes Histórias do Ocidente sempre se propuseram como Grandes Narrativas, romances universais estrelados pelo Uno e pelo Mesmo, cuja função foi preenchida por diferentes atores que redundam no Homem. Ao fim dessa História, os “céticos pós-dialéticos e pós-estruturalistas”¹¹⁵ teriam recusado veementemente as Grandes Narrativas, apoiando-se, segundo Sloterdijk,

[...] na plausível convicção de que narrativas deste tipo [...] continham inevitavelmente traços provincianos; de que, plenas de preconceitos deterministas, introduziam de contrabando, na marcha dos acontecimentos, objetivos de escandalosa linearidade; de que, dado o seu eurocentrismo incorrigível, estavam mancomunadas com a exploração colonial do mundo; de que, professando aberta ou ocultamente uma história salvífica, contribuíram para a perpetração de extensos males profanos; e de que, por fim, torna-se agora necessário pôr em prática um pensamento com uma configuração totalmente diferente — um discurso sobre as coisas históricas discreto, polivalente, não totalizador, mas, antes de tudo, *ciente de sua própria circunstancialidade perspectivística*.¹¹⁶

Sloterdijk julga que, por conta disso, esses pensadores teriam incorrido em “um parcial entorpecimento do pensamento”¹¹⁷. Como paliativo, o filósofo, que havia colocado Orfeu como signo da *poiesis* humana, procede a um elogio da Grande Narrativa sob a forma do “Projeto-Esferas”, uma morfohistoriografia concretizada nos três grandes volumes da trilogia *Esferas* e calcada na noção de que a história humana se resume a transferências topológicas entre relações situadas de segurança e intimidade — *esferas imunológicas*.

Com isto, Sloterdijk pretende reaver a própria busca platônica por “uma perspectiva [*Optik*] luminosa para esclarecer as singularidades de um todo elusivo”¹¹⁸, julgando escapar à falha fundamental das Grandes Narrativas tradicionais: não a falha em serem “demasiado grandes, mas sim em não serem grandes o suficiente”, em não almejarem se aproximar do “polo do desmedido [*Übermaßes*]”¹¹⁹, o *desmesuradamente monstruoso* (*Ungeheuer*) que se manifesta na *húbris* humana de tentar englobar todo o Fora e transformá-lo em interioridade esferológica.

Ironicamente, Sloterdijk interpreta este intento como equivalente à “geofilosofia” de Gilles Deleuze e Félix Guattari — dois desses “pós-dialéticos e pós-estruturalistas”. Será

¹¹⁵ SLOTERDIJK. *Im Weltinnenraum des Kapitals*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, p. 13.

¹¹⁶ Ibidem, p. 12, grifo meu.

¹¹⁷ Ibidem, p. 13.

¹¹⁸ Ibidem, grifo meu.

¹¹⁹ Ibidem, p. 14.

mesmo que tal empreendimento é a melhor via para levar o projeto de uma geofilosofia a seu termo? Faria Sloterdijk jus à *variação* do pensamento proposta por Deleuze e Guattari? Não foram, afinal, os autores de *Mil platôs* os principais responsáveis por criar uma filosofia do molecular, construída justamente sobre os escombros do que François Lyotard chamou de “‘decomposição’ dos grandes relatos”¹²⁰, com sua subsequente “crise do *grande Relator*”¹²¹?

Ao discorrer sobre a monstruosidade da filosofia, Sloterdijk cita a seguinte passagem de *O que é a filosofia?*, última obra conjunta de Deleuze e Guattari: “e que seria *pensar* se [o pensamento] não se comparasse sem cessar com o caos?”¹²² Creio que nada seja mais distante do projeto de uma Grande Narrativa do que, como sugerem Deleuze e Guattari, a comparação com ou “luta *contra*” o caos, algo que “implica em *afinidade com o inimigo*, porque uma outra luta se desenvolve e toma mais importância, [a luta] contra a opinião que, no entanto, pretendia nos proteger do próprio caos”¹²³. É a este projeto que Deleuze e Guattari chamam de “geofilosofia”, que não mais se contenta em conceber a filosofia como um conjunto de relações unilaterais entre sujeito, ou “alma”, e objeto, ou “mundo”, mas como um devir contínuo e intensivo “entre o território e a terra”¹²⁴, isto é, entre territórios, zonas, vizinhanças e comunidades, e a potência *terrana* de desestabilização, desfundação, e desterritorialização desses mesmos territórios em vista de um “povo por vir e [de um]a nova terra”¹²⁵.

Parece-me, portanto, que o conceito de geofilosofia de Deleuze e Guattari envolve não a construção de uma narrativa unilateral que (“agora sim!”) domestique a monstruosidade espectral que sempre atormentou a filosofia por fora desde seus primórdios “orientais” através da explicitação e demarcação de seus limites constitutivos, mas a produção de uma espécie de “aliança demoníaca”¹²⁶ com o *daímon* monstruoso do caos contra a planificação esvaziadora da “opinião” (esse sim, um intento deveras platônico!). Esta aliança é sempre variável, dado que o diabo tem, ele mesmo, muitas formas... “O que o filósofo traz do caos são *variações* que permanecem infinitas”¹²⁷.

Assim, é imperativo questionar se o intento de Sloterdijk não vai justamente *de encontro* a (e não, como ele pretende, “ao encontro de”) Deleuze e Guattari, pensadores que propuseram

¹²⁰ LYOTARD, François. *O pós-moderno*. Trad. de R.C. Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993, p. 28.

¹²¹ NODARI, Alexandre. “A literatura como antropologia especulativa”. *Revista da Anpoll*, n.38, p. 75-85, jan./jul. 2015, p. 76.

¹²² DELEUZE & GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?*. Trad. de B. Prado Jr. e A.A. Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 245.

¹²³ Ibidem, p. 239, grifos meus.

¹²⁴ Ibidem, p. 103.

¹²⁵ Ibidem, p. 132.

¹²⁶ VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015a, p.192.

¹²⁷ DELEUZE & GUATTARI, op.cit., p. 238.

que é necessário, na verdade, pensar e produzir no campo do *menor*, das variações supostamente mudas, dos gritos assignificantes, das fraturas dentro da História constituída — devir-animal, devir-mulher, devir-imperceptível — contra o maior dos unificadores, o “Rosto”, que “é o próprio Homem branco, com suas grandes bochechas brancas e o buraco negro dos olhos”¹²⁸.

Pensar o monstruoso não implicaria pensar a pluralidade espectral, o monstro que escapa à representação típica de Orfeu — o monstro que Orfeu, o mito, ele mesmo é? Não estaria Sloterdijk sujeito a reduzir os intentos dos “pós-estruturalistas” a um relativismo insosso, vazio e falso, que aplaina a multiplicidade heterogênea de perspectivas em virtude de uma superioridade intelectual de um Sujeito, mesmo que oblíquo, demasiadamente tolerante, esclarecido e, por isso mesmo, ainda mais domesticador? Não seria *outro* o projeto deleuze-guattariano, um projeto que passa mais pela *intensificação* das minoridades do que por sua subsunção a uma nova macronarrativa englobante?

Quero escovar Orfeu, aqui, “a contrapelo”. Ao salientar os personagens esquecidos, o espectro rejeitado, os *outros* do mito, e explicitar que “os despojos [...] carregados no cortejo [...] devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos”¹²⁹, pretendo expor como a Grande Narrativa de Orfeu, a narrativa sloterdijkiana da construção poética de habitáculos imunitários para substituir Eurídice, ainda é, no fim, uma narrativa colonizatória e exterminista.

Ademais, urge argumentar pela impossibilidade — e indesejabilidade — de uma Grande Narrativa substituta, dado que produzir tal narrativa, mesmo que a reboque de Eurídice, seria fazer do espectro outro Orfeu (e não de Orfeu, um espectro outro). Por isso, “Anti-Orfeu”: não se trata do projeto de um Orfeu maior que Orfeu, um Orfeu “demasiado grande” (já que os anteriores não domesticaram o suficiente), mas da exposição de uma pletora infinita de pequenos orfeus que cantam outras canções e que exibem outras narrativas e mundos possíveis — mesmo “inexistentes”, “extra-mundanos”, como advoga Alexandre Nodari¹³⁰.

Contra a “grande literatura” de Orfeu, eis o Anti-Orfeu, gênero da “literatura menor”¹³¹.

Se a canção órfica constrange o mundo pelas divisões binárias de um *lógos*, discurso ou razão, produzindo campos de pertencimento e de exclusão, harmonias consonantes (ordenadas, normais) e dissonantes (desordenadas, excepcionais), não é pela mera oposição binária com a

¹²⁸ Idem. *Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 216.

¹²⁹ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. v.1. 3.ed. Trad. de S.P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 225.

¹³⁰ NODARI, 2015, p. 81.

¹³¹ DELEUZE & GUATTARI. *Kafka*. Trad. de C.V. da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 39.

voz, a *phoné* ou o “ter-lugar” originário da linguagem, como faz Agamben¹³², que podemos amplificar as vozes desse agenciamento anti-órfico. Ao invés disso, é necessária uma espécie de “maquinação da boca”¹³³, que imprecisa e multiplica as diferenças para alguém e além da grande divisão *lógos–phoné*, ao mesmo tempo que desterritorializa Orfeu, sua antípoda e a própria boca que entoa a canção, expropriada da função de (re)produzir Eurídice e o Orfeu-modelo no canto monológico. Tal como explica Viveiros de Castro a respeito das dicotomias presentes no perspectivismo ameríndio,

[...] não se trata [...] de pregar a abolição da fronteira que une-separa “linguagem” e “mundo”, “pessoas” e “coisas”, “nós” e “eles”, “humanos” e “não-humanos” — as facilidades reducionistas e os monismos de bolso estão tão fora de questão quanto as fantasias fusionais —; mas sim de “irreduzir” e “imprecisar” essa fronteira, contorcendo sua linha divisória (suas sucessivas linhas divisórias paralelas) em uma curva infinitamente complexa. Não se trata então de apagar contornos, mas de *dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los*.¹³⁴

Não se trata, portanto, de tornar Eurídice contra Orfeu, apenas invertendo os sinais, mas mantendo sua estrutura campbelliana ou os mesmos dualismos da tradição; também não se trata de fundi-los, de reduzir a linguagem à voz, o humano ao animal, Orfeu a Eurídice, em uma homogênea “zona de indiferença”¹³⁵. Trata-se, antes, de irreduzir, imprecisar, dobrar, adensar, enviesar, irisar e fractalizar as posições dos personagens da peça, começando pela do Poeta, deposto da função-sujeito e forçado a cantar através de outros espectros tonais, bem como a se espelhar ao infinito em formas radicalmente contrastantes, fazendo com que sua canção devesse anti-órfica, junto de vozes outras, em um coro coletivo de melodias em contraponto.

Trata-se, no fim, de levar a fundo a ideia de que “uma linguagem qualquer implica sempre uma desterritorialização da boca, da língua e dos dentes” que, “consagrando-se à articulação dos sons, [...] se desterritorializam”¹³⁶. Em outras palavras, “falar, e sobretudo escrever, é jejuar”¹³⁷. Tudo se resume ao dilema contínuo entre a intoxicação pelo vinho dionisíaco e a intoxicação por um *lógos* apolíneo-socrático¹³⁸, como no caso das cigarras de

¹³² AGAMBEN, 2002, p. 53-58.

¹³³ Deleuze e Guattari, por sua vez, falam em “maquinação da voz” no contexto da discussão sobre o devir musical dos cantores *castrati*: “[...] o problema musical de uma *maquinária da voz* implicava necessariamente a *abolição da robusta máquina dual*, isto é, da formação molar que distribui as vozes em ‘homem ou mulher’” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 372, grifos meus).

¹³⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 28, grifos meus.

¹³⁵ MASSUMI, Brian. *What animals teach us about politics?* Durham; London: Duke University Press, 2014, p. 111.

¹³⁶ DELEUZE & GUATTARI, 2014, p. 41.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ KITTLER, Friedrich. “Eros and Aphrodite”. In: Idem. *The Truth of the Technological World*. Trad. de E. Butler. Stanford: Stanford University Press, 2013, p. 257-8.

que fala Sócrates a Fedro, insetos que, recebendo a capacidade de prescindir de alimentação, decidiram “cantar, até morrer” para “depois ir ter com as Musas”.¹³⁹

Se Orfeu, como as cigarras suicidas de Platão, canta, escreve, grafa, registra, ajuíza, separa e exclui, operando o *lógos* sobre o mundo e padecendo de sua própria embriaguez linguageira, o que ocorre quando se digere Orfeu, tornado vinho, como o antropófago oswaldiano que come o homem que lhe oferecera o *nómos* através do exercício racional e projetivo do *lógos*?¹⁴⁰ O que se opera quando se faz passar do encantamento domesticatório órfico à deglutição contra-específica do Anti-Orfeu?

Deixemos de lado a relação *lógos-phoné*, que se caracteriza pela colocação de um modo superior e articulado *sobre* outro, inferior e desarticulado. Falemos, agora, de *lógos* e *phágos*, dizer e devorar, Zeus e Krónos, distinções que, no fim, não são dualismos binários e hierárquicos e não compõem relações do tipo “cultural ou natural”, “construído ou dado” — ao menos, não de modo estático —, mas fazem parte de um mesmo conflito indiscernível entre dois modos de mobilizar a boca, cantar e comer, que a todo momento se alternam, se interpenetram, se opõem, se reduplicam e se projetam um no outro: “[...] a comida pode vir do alto, [...] a ciência da comida só avança pelo jejum, assim como a música é estranhamente silenciosa”¹⁴¹.

“[...] falar ou comer? a questão de *Alice*”¹⁴². *Lógos* e *phágos* nada mais são que *dois modos de relação entre o Outro e eu*: o *lógos* é a canção que seduz, convence e doma, enquanto o *phágos* é a deglutição que faz de mim um animal faminto, um predador que devora uma presa, ou mesmo uma presa devorando por dentro seu próprio predador. Ou ainda: o *phágos* é devoração que aglutina, coíbe, sufoca, enquanto o *lógos* é *mélos*, música que, antes, me tira dos eixos, rebenta com as fronteiras do eu, me repõe em uma cadeia de devoração e que, “pilar da ponte de tédio”, lança-me “de mim para o Outro”¹⁴³.

A questão toda se passa em termos de *fagologia*. Enquanto uma ontologia nada mais é que um regime de relação com a ipseidade, defino “fagologia”, este canhestro neologismo, como um *regime de relação com a alteridade*, mais precisamente uma disposição ou organização estrutural específica do par *lógos* e *phágos* que determina a forma do Outro — e, conseqüentemente, a forma do Eu — para o eu esferológico. Com “fagologia”, visio ressaltar

¹³⁹ PLATÃO, 2016a, 259c. Agradeço ao platonista Rafael Saldanha pelas duas referências.

¹⁴⁰ “Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o” (ANDRADE, 1972, p. 16).

¹⁴¹ DELEUZE & GUATTARI, 2014, p. 42.

¹⁴² VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 15.

¹⁴³ SÁ-CARNEIRO, Mário de. *Orpheu*. v.1. 2.ed. Lisboa: Contexto, 1994, p. 14.

que um regime fagológico explicita sempre *certa relação entre “cantar” e “comer”*, ora mantendo o canto orientado pela devoração, ora subjugando a deglutição aos auspícios da “linguagem”. A ontologia, por sua vez, não é mero avesso de fagologia, mas seu *subproduto*, dado que o Eu supõe e depende justamente de um Outro, como Orfeu supõe Eurídice para se reconhecer como Orfeu. Afinal, se supormos, como argumenta Oswald de Andrade, que o Ser é subproduto da Devoração¹⁴⁴, o ser de uma ontologia específica seria nada mais que uma modulação ou uma dobra “‘infundamental’ e ‘menor’” do devir ou do “*outrar-se*” — “*e o ente [só é] enquanto outrem*”¹⁴⁵. Em suma, “fagologia” é noção cognata a “cosmologia”; não obstante, enquanto esta se refere ao próprio domínio do espectral como tal, prescindindo de sua instanciamento esferológico, aquela envolve a própria relação entre espectral e esferológico, bem como entre esferas e esferas, dispostas em contraposição umas com as outras enquanto sobrenaturezas.

É necessário não confundir *lógos* e *phágos*, dois *modos* de relação com a alteridade, com imunologia e antropofagia, dois *regimes* fagológicos, ou seja, regimes de *organização da relação* entre *lógos* e *phágos*. Também é importante ressaltar “antropofagia” e “imunologia” como “tipos ideais”, nada mais que isto: esquemas ideais que não se confundem com povos possíveis ou atuais, vistos como graus de um contínuo com extremos apenas teóricos com valor heurístico — portanto, *não normativo*. Assim como nenhum povo é “idealmente” antropofágico (dado que equivaler totalmente ao tipo ideal é uma impossibilidade inerente ao próprio conceito), nenhum povo pode ser “idealmente” imunológico, já que, tanto num caso quanto no outro, além de comportar fissuras internas, cada povo é múltiplo, se dispõe em graus de proximidade e distância da “idealidade” do tipo e contém linhas de fuga que fazem fugir o esquema para “outro lado” — linhas que, todavia, *não implicam necessariamente a derivação total de dado povo ao outro lado do “espectro” fagológico*, mas certas “tendências aberrantes” frente ao “ideal”.

Utilizo nesta tese algumas etnografias e textos como aportes de diálogo que, nos termos de Viveiros de Castro¹⁴⁶, não devem ser compreendidos como “modelos normativos” da própria antropofagia, com sua tendência própria a se impor como regulamento e imperativo – como se pudéssemos (e quiséssemos) simplesmente impor o “caso Tupinambá” ou o “caso Araweté” a povos como os Guaraní-Mbyá, os Xavante ou os Bororo segundo uma modelagem

¹⁴⁴ “Ser é a Devoração pura e eterna” (ANDRADE, 1992, p. 286).

¹⁴⁵ VALENTIM, 2018b, p. 180, 182.

¹⁴⁶ Cf. VIVEIROS DE CASTRO. “Ciclo UFMG, 90”. *TV UFMG*, Youtube, 18 out. 2017a [9 out. 2017]. [vídeo]

paradigmática de relação com a alteridade (e que terminaria sendo regurgitada de volta como “simulacro” distorcido e reverso do modelo).

Antes que modelos, os povos elencados nesta tese devem ser tomados como *exemplos*, “chamados ou iscas para se fazer algo diferentemente igual ao ‘modelo’ inspirador”, uma “versão ou transformação daquilo que é exemplo”¹⁴⁷. Estas “iscas” não são necessariamente chamados para que estes povos outros que citei acima se “adequem” ao exemplo, mas convocações para a variação do próprio conceito heurístico de “antropofagia” aqui utilizado: o “tipo ideal” é menos “ideal” que uma iteração variante, parecida porém desviante, simplificada e abstrata, dos casos concretos elencados na Parte II, sem pretensão necessária de servir de reguladora para aplicação teórica sobre as cosmologias de povos aqui ausentes. O mesmo pode ser dito com relação ao conceito heurístico de “imunologia”, embora a contrapelo da intenção de Sloterdijk, que julga ter encontrado, com a esfera imunológica, o modelo fiel de toda e qualquer comunidade humana.

Anti-Orfeu, tal qual o espectro, é dito sempre no plural, extensivo e intensivo; ele é um horizonte. A escolha de *uma* “perspectiva” (constituída, aliás, de uma diversidade de perspectivas diferentes e nem sempre concordantes) e a decisão pelo termo “antropofagia” para o regime fagológico que queremos opor à imunologia, devem ser lidos, então, como opções *pragmáticas e provisórias*, relativas ao tipo de cosmologia presente nos exemplos em jogo, ao contexto político no qual muitos destes povos-exemplo estão inseridos no momento de redação da tese, à forma de “contra-antropologia” que esses grupos devolvem aos “imunológicos” e à proximidade tensa de algumas discussões, influências e pressupostos entre a esferologia e o perspectivismo cosmológico ameríndio no interior da economia conceitual desta tese.

iv. Esferologia imunológica

L'horreur était surtout en ce que je n'étais qu'une ligne. Dans la vie normale, on est une sphère, une sphère qui découvre des panoramas. [...] Ici seulement une ligne. Une ligne qui se brise en mille aberrations.

Henri Michaux,
Misérable miracle

Logo ao início de *Metafísicas canibais* há uma passagem que, tendo fornecido o ponto de partida para a esquematização desta tese, clarifica o ponto mencionado acima. Cito o trecho sem elipsar as referências feitas pelo próprio autor, pois as referências são relevantes para o que visio expor abaixo:

¹⁴⁷ Ibidem.

Eis uma lição indígena que a antropologia poderia aproveitar para si mesma. Pois não se deve tomar a distribuição diferencial do dado e do construído por uma escolha anódina, uma mera troca de sinais que deixa intocados os termos do problema. “Há toda a diferença do mundo” (Wagner 2010: 95¹⁴⁸) entre um mundo onde o primordial é experimentado como transcendência nua, pura alteridade antiantrópica — o não-construído, o não-instituído, o que se opõe “ao costume e ao discurso” —, e um mundo da humanidade imanente, onde o primordial se reveste da forma humana. Essa pressuposição antropomórfica do mundo indígena contrasta incompativelmente com o *obstinado esforço antropocêntrico de “construir” o humano como não-dado, como a essência mesma do não-dado*, esforço que *transparece na filosofia ocidental, inclusive naquela de orientação mais, digamos, avançada [radicale]* (Sloterdijk, 2000: 20-ss¹⁴⁹).¹⁵⁰

Neste trecho, Viveiros de Castro opõe duas organizações do par dado–construído, cujos termos, em Roy Wagner¹⁵¹, são efetuados e contra-efetuados um no outro e um pelo outro. O antropólogo brasileiro se refere a uma “distribuição diferencial” que implica a equivocidade do que é dado e construído de acordo com cada organização dos pares.

Uma dessas configurações postula o “não-construído” como o mais originário e o “não-dado” como o humano, construído *ex nihilo* e *contra* o dado natural: de um lado, o Nada primordial prévio à Criação, no Orfismo e no Cristianismo, a Natureza muda, assignificante e quantificável dos modernos naturalistas, a Terra como substrato ou “infundamento” obscuro do Ser, em Heidegger etc.; de outro, a criação adâmica que domina os demais seres de barro por ter ar divino em seus pulmões, o Sujeito kantiano livre dos grilhões da causalidade natural, o *Dasein* heideggeriano que “forma mundo” por sua relação privilegiada com o Ser etc.

Através da referência final, Viveiros de Castro afirma que a teoria sloterdijkiana representa uma variação “mais avançada” — ou, no original francês, “radical” — desta relação antropocêntrica entre dado e construído. Seguirei esta pista, que não é desdobrada pelo antropólogo, ao longo da primeira parte da tese.

Como avesso dessa primeira organização, Viveiros de Castro menciona certa “pressuposição antropomórfica do mundo indígena”, relativa a outro tipo de organização do par, na qual a “humanidade” é, agora, pressuposta como “dado” virtual e intensivo de todo existente — animais, espíritos, eventos meteorológicos etc. —, ante a multiplicidade extensiva e atual dos corpos e mundos, tomados como *perspectivas* distintas em uma dinâmica de desequilíbrio cosmológico. A segunda parte desta tese lidará, em parte, com esta concepção.

¹⁴⁸ WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. de M.C. de Souza e A. Morales. São Paulo: Ubu, 2017, p. 87.

¹⁴⁹ SLOTERDIJK. *Nicht gerettet*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, p. 154-234.

¹⁵⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 53-4, grifos meus [*Métaphysiques cannibales*. Trad. de O. Bonilla. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 28].

¹⁵¹ WAGNER, op.cit., p. 86-98.

O texto referido por Viveiros de Castro ao final da citação é o ensaio “Domesticação do ser”¹⁵², no qual Sloterdijk constrói uma narrativa da humanização do humano que consiste na caminhada do animal “pré-humano” à “clareira do ser” heideggeriana. Ou seja, o filósofo pressupõe a concepção heideggeriana do humano como *Dasein*, único ente que *existe* em sentido primário, mas afirma faltar em Heidegger uma investigação antropológica do *processo antropológico* que culminaria no *Dasein*. Para Sloterdijk, é necessário colocar a questão da *poíesis* do *Dasein* em termos de uma perspectiva híbrida, entre ontologia e antropologia, que tome o ponto de partida do “pré-humano” ao mesmo tempo que assuma o *Dasein* de Heidegger como ponto de chegada¹⁵³.

Tal empreitada, batizada de “onto-antropologia” e cuja intenção é investigar as técnicas filogenéticas de produção do humano a partir da inexistência primeira de sua “morada” ontológica, pode ser resumida no título de uma das seções do texto, *Etsi homo non daretur*¹⁵⁴ — “mesmo se o humano não estivesse dado”, em português. Ao citar o texto de Sloterdijk a partir *dessa seção*, Viveiros de Castro parece implicitamente afirmar que a construção onto-antropológica do humano a partir do primado do não-dado faria com que o autor de *Esferas* recaísse no mesmo antropocentrismo heideggeriano de que tentava escapar, resquício de uma concepção de mundo incompatível com a de povos indígenas como os Araweté ou os Yanomami. Nesse sentido, muitos dos elementos utilizados por Sloterdijk para definir o tipo de configuração topológica dos coletivos humanos não se sustentam, dada a divergência absoluta na forma de ordenar pares como o dado—construído entre ontologias e cosmologias de povos outros e as cosmologias e ontologias representadas pelo intento sloterdijkiano.

A narrativa da antropogênese, pressupondo a natureza como um dado e o humano como uma construção “antinatural”, é uma narrativa da desconstrução do mesmo ambiente natural que fornece matéria-prima para a constituição do mundo humano. Não à toa, Sloterdijk refere-se a ela como uma narrativa de *domesticação* (*Domestikation*), isto é, da construção do *domus*, da “casa do ser” como *esfera*, aparato de proteção contra o exterior correspondente à própria relação íntima entre os habitantes de dado lugar humano.

A esferologia de Sloterdijk é, pois, uma espécie de *antropotopologia*, cuja característica principal está em seu *funcionamento imunológico*: o interior da esfera sempre se relaciona com o que lhe é exterior como uma célula ou um organismo lidando com um agente patogênico. Diante do exterior, a esfera devora o estranho, transformando-o em familiar e domesticando-o

¹⁵² SLOTERDIJK, op.cit., p. 142-234.

¹⁵³ Ibidem, p. 156.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 154.

ou exterminando-o, como um “sistema imune” que, por um processo de fagocitose, seleção e neutralização, filtra patógenos exógenos em imunógenos endógenos que mobilizam os anticorpos do aparato imunitário para lidar com os antígenos desses mesmos agentes infecciosos.

Visto que o Outro é tomado como patógeno, estamos lidando com um regime de relação *imunitária* com a alteridade — a fagologia imunológica. Para Sloterdijk, toda esfera lida com aquilo que não é ela mesma como com um patógeno infamiliar a ser neutralizado ou eliminado. Nesses termos, a imunologia *produz*, por denegação do exterior, um interior circunscrito de sentido. Esse interior é o âmbito do *lógos* como princípio de reunião topológico, no qual o ausente é domesticado, trazido à casa, configurando um mundo claro frente a um fundo velado de mistério e possibilidade. Este *lógos* domestica o *phágos*, modula a boca para jejuar e poder cantar o monólogo da linguagem, produzindo assim uma devoração de tipo domesticatório.

Ao remeter seu conceito de imunologia à história da colonização europeia, Sloterdijk deixa subentendido que uma das implicações da imunologia para os navegantes europeus era a “alternativa infernal”¹⁵⁵ de, frente a povos estranhos, “inimigos”, convertê-los jesuiticamente para a “civildade cristã” (a domesticação), escravizá-los ou aniquilá-los para, em seguida, erguer sobre eles um império, com seus pastos e mansões. Com isso, o autor termina por justificar a colonização europeia, dado que a imunologia é posta como o único tipo possível de relação com a alteridade para a espécie humana. Isto implica, por exemplo, que o que estaria em jogo no confronto entre ibéricos e ameríndios quando da exploração das Américas seria nada mais que a diferença de sofisticação entre dois sistemas imunes, donde se segue que a Europa teria apenas um aparato imunológico mais resistente e eficaz.

Portanto, Sloterdijk constrói uma Grande Narrativa *do ponto de vista do colonizador*, não se perguntando se essa mesma história é reconhecível também para os povos subjugados, cuja relação com o exterior não passa pela antropotecnica de seus colonizadores. Seria a liberdade do colonizador a mesma do colonizado, bem como a liberdade da “natureza” a mesma da “civilização” esferológica? Não seria a liberdade europeia algo que se constrói na dependência de um forte antagonismo com o exterior — animais, escravos, “natureza”?¹⁵⁶ Não padeceria o projeto esferológico de Sloterdijk dos mesmos equívocos presentes nos pressupostos antropológicos heideggerianos quando o autor mantém a tese da “pobreza de

¹⁵⁵ PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *Capitalist Sorcery*. Trad. de A. Goffey. Hampshire; New York: Palgrave MacMillan, 2011, p. 23.

¹⁵⁶ Cf. CHAKRABARTY, Dipesh. “O Clima da História: quatro teses”. *Sopro*, n.91, p. 2-22, 2013; PRECIADO, Paul B. “O feminismo não é um humanismo”, trad. de C. Feitosa, *O Povo*, 2014.

mundo” animal, construindo sobre ela a concepção de que o humano se torna “animal de mimos” na mesma medida em que vai, gradualmente, destituindo-se de sua “riqueza de natureza” animal?

Como explicar, a partir das narrativas esferológicas, a existência e a persistência de coletivos ameríndios que, apartados totalmente das globalizações metafísicas e terrestres até o século XVI, têm outra relação com o exterior que não a de domesticação imunitária do ambiente natural? Como pensar o ameríndio pela esferologia se, na obra de Sloterdijk, ele aparece ou enquanto figuração do primitivismo imunológico quase evolucionista das hordas, como nos dois primeiros capítulos de *Esferas II*, ou, tal como ele surge em *No espaço interior do mundo do capital*, enquanto recurso de exploração e dissecação nas mãos do explorador europeu, dado que, no exterior, a diferença entre habitação e exploração não se faz mais clara, segundo Sloterdijk¹⁵⁷?

Como considerar, nesse sentido, as contranarrativas de povos que constroem suas esferas em relação direta com o fora como seu ponto de apoio excêntrico e múltiplo? Como explicar, nos termos da imunologia, a inversão complexa do ritual antropofágico dos Araweté no qual, pela canção do inimigo, o inimigo faz justamente com que o interior esferológico veja a si mesmo como alteridade, e em que a figura topológica da “esfera” se defronta com figuras surreais e míticas de topologia não-orientada? Como encarar, enfim, a pretensa universalidade da antropotecnia imunológica diante da “virada ontológica”¹⁵⁸ explicitada quando a antropologia social e os *science studies*, como um Orfeu fantasmático diante da Eurídice tsvetáevana, passaram a prestar a atenção ao assomo espectral?

v. Esferologia antropofágica?

Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind.

Carl Schmitt,
Der Begriff des Politischen

Jauára ichê — jaguar, eu. *Está gostoso!*
Cunhambebe
segundo Hans Staden

Em contraponto, concentrarei uma porção considerável da segunda parte desta tese nos

¹⁵⁷ Cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 175.

¹⁵⁸ HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten A. *The ontological turn*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

estudos de Viveiros de Castro sobre os Araweté e no “perspectivismo ameríndio” ou “cosmológico” de Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. Em contraste com a esferologia de Sloterdijk, o perspectivismo serve aqui como um aparato de “equivocidade controlada”¹⁵⁹, pois ele não se confunde com uma teoria *sobre* ontologias e cosmologias indígenas e não tem a mesma pretensão de universalidade; o perspectivismo é, antes, um dispositivo de tradução-traição equívoca de conceitos ameríndios para o pensamento ocidental e de consequente transformação deste mesmo pensamento.

O estudo do perspectivismo se justifica, aqui, pelas inversões perspectivistas do ritual antropófago araweté e do aparato conceitual do multinaturalismo amazônico, nas quais encontramos uma potente chave interpretativa para, além de relativizar a imunologia, propor a existência de outra forma positiva de fagologia que não implica a domesticação do outro e a autodeglutição — que não se resume, portanto, à “baixa antropofagia”, “peste dos chamados povos cultos e cristianizados”¹⁶⁰ de que falava Oswald de Andrade em seu “Manifesto Antropófago”, claramente inspirado pela questão nietzscheana do valor (“alto”, “baixo”).

Do mesmo modo, a preferência pelos exemplos centrais da Parte II na economia conceitual desta tese — Araweté/Tupinambá, por um lado, e Yanomami, por outro — encontra também suas justificativas. Por um lado, o par Araweté/Tupinambá fornece de forma direta as chaves da guerra antropofágica e do canto canibal, permitindo um contraponto com a questão da domesticação imunológica e do canto logocêntrico, além de auxiliar na compreensão do esquema perspectivista por ter sido o tema condutor da etnografia de Viveiros de Castro. Por outro, a cosmologia yanomami da “floresta de cristal”, com sua “crítica xamânica da economia política da natureza”¹⁶¹ e sua cataclismologia, fornece um contraponto à noção sloterdijkiana de “Palácio de Cristal” e à solução “co-imunista”. Como dito, que sejam estes povos a “dar o exemplo” não significa que a fagologia antropofágica se reduza a eles e que o par imunologia-antropofagia não possa ser trocado por outras distinções heurísticas relevantes; no fundo, a escolha, com seus vieses pessoais, imprime-se mais pelas condições e enquadramento do próprio problema que por uma singularidade supostamente especial de dado exemplo — embora, é claro, o exemplo reflua e molde o esquema como um todo.

No subtítulo desta tese, encontram-se três conceitos centrais: “esfera”, “ponto de vista” (i.e. “perspectiva”) e “espectro”. O primeiro e o último destes já apareceram, contrastados como

¹⁵⁹ VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 87.

¹⁶⁰ ANDRADE, 1972, p. 19.

¹⁶¹ ALBERT, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. *Pacificando o branco*. São Paulo: Ed. Unesp; IRD Éditions, 2002, p. 239-270.

termos referentes aos domínios da ontologia e da cosmologia, respectivamente — distinção que toma inspiração na antiga dicotomia grega *sphaira* (“esfera”), que Parmênides equivalia ao ser e ao pensar e que caracterizava a finitude do *kósmos* para os gregos, e *ápeiron* (“ilimitado”), ilimitado ou indefinível que, desde Anaximandro, é fonte soberana da pluralidade de mundos. Além disso, o conceito de “esfera” apareceu, no intertítulo passado, com os adjetivos fagológicos “imunitário” e “imunológico”, o que permite supor que possa haver *outro* qualificativo para o mesmo termo — ou seja, *outra* fagologia possível: a “antropofágica”.

Enquanto o que diferencia os três conceitos na tese são seus *conteúdos* fagológicos, o que os une é um mesmo pano de fundo topológico *formal*, que define cada conceito de acordo com aquilo que Sloterdijk chama de “diferença topológica”¹⁶², outro termo para a diferença entre o interior de uma figura topológica orientada e seu exterior atópico. Uma esfera, antes que aparato imunitário de proteção e isolamento, é um espaço de topologia orientada, ou seja, uma figura com diferença topológica bem definida, com interior e exterior totalmente discernidos. Ela corresponde à *face interna* da diferença entre o interior esférico e o exterior não-esférico, mas também *se confunde* com a própria diferença topológica, na medida em que é a própria *membrana* que circunscreve um interior oco. O espectro, por sua vez, é, como vimos, exterioridade atópica porque, antes, é uma figura topológica *não-orientada*, na qual interior e exterior são indiscerníveis, em estado de perpétua variação. Neste sentido, sua diferenciação topológica não está definida, o que faz dela uma fonte de virtualidades esferológicas à espera de atualização.

E quanto ao “ponto de vista”, isto é, à “perspectiva”, conceito central do perspectivismo ameríndio? Viveiros de Castro remete a “perspectiva” ao conceito deleuzeano de “estrutura Outrem”, que, segundo o antropólogo, “fornece a actantes reais suas posições relativas enquanto sujeitos e objetos, bem como sua alternância entre as duas posições”¹⁶³. A estrutura Outrem pode ser lida, de um ponto de vista meramente topológico, como a própria diferença topológica, que dispõe “sujeitos” e “objetos”, interiores e exterior, os que veem e os que são vistos, em oposição e alternância, *a depender do ponto de vista* — ou seja, da relação entre esferas e esferas.

O que temos, aqui, é uma equivalência topológica entre “esfera” e “perspectiva” — daí o “ponto de vista do espectral” ser um tipo de paradoxo produtivo, dado que o espectro é pura virtualidade de pontos de vista, espécie de “metaimagem” que condiciona todo o campo imaginal ou interspectivista. Buscar o impossível ponto de vista do espectral não equivale a

¹⁶² SLOTERDIJK, 1999, p. 186.

¹⁶³ VIVEIROS DE CASTRO. *The relative native*. Posfácio de R. Wagner. Chicago: HAU Books, 2015b, p. 10.

buscar o diferentemente impossível “ponto de vista de Deus”, pois não há aqui a pretensão de confundir *sphaira* e *ápeiron*, na tentativa de encontrar uma esfera infinita que circunscreva, ao mesmo tempo, todo o campo interesferológico como objetos, naturezas ou simples exteriores à disposição de um Sujeito nuclear — confusão que, na Grande Narrativa sloterdijkiana, redundaria na dissolução do conceito de Orbe, forma topológica do Deus cristão. Trata-se, antes, de tensionar a esferologia imunológica com o próprio horizonte de possibilidades de esferologias outras; “do ponto de vista do espectral” seria, então, o mesmo que dizer “diante de todos os demais pontos de vista possíveis”.

E, do mesmo impossível ponto de vista do espectral, quando se passa a perguntar o que significa “inimigo”, ou melhor, espectro, como horizonte de inimizade, as semelhanças entre esfera (imunológica) e perspectiva (antropofágica) terminam. Saímos agora da topologia meramente formal em direção aos conteúdos fagológicos dos conceitos de esfera *sensu* Sloterdijk e perspectiva *sensu* Viveiros de Castro e Lima — em outros termos, *fazendo equivaler esferologia e imunologia*, por um lado, e *perspectivismo e antropofagia*, por outro.

A partir da questão do que significa “inimigo” para cada uma das fagologias, inúmeras incompatibilidades se explicitam: quanto ao funcionamento interno de dada fagologia, quanto a seu “animismo” específico, quanto ao que significa “próprio”, “interior” e “humano” para ela, quanto à forma operativa de sua diferença topológica, quanto à relação entre seus componentes, quanto ao papel do *lógos* e do *phágos* em seu interior etc.

Com isso, busco enfatizar que há um *segundo aspecto* do problema que apresentei ao início desta introdução — a saber, o problema de “como pensar o ‘Anti-Orfeu’ infinitesimal no interior da integral órfica?”. Este segundo aspecto torna mais precisos os alicerces da estrutura conceitual desta tese. Trata-se de perceber, na interação entre Orfeu e Eurídice, uma alegoria da relação entre esfera/perspectiva e espectro. Nestes termos, esta relação esfera-espectro aponta para uma questão-chave, pergunta que refraseia a questão anterior, colocada na chave do mito, em termos topológicos: *o que ocorre à topologia orientada da esferologia quando passamos a considerar o espectro, que ronda e conforma, como o campo exterior de topologia não-orientada, a conformação de qualquer volume esferológico?* Esta questão, que novamente expande o subtítulo da tese, sugere uma dupla disjunção daquilo que, na obra de Sloterdijk, se encontra conjuntado quase ao modo de uma equivalência: é preciso *separar esferologia e imunologia*, como é preciso destacar os orfeus infinitesimais (o “Anti-Orfeu”) do Orfeu domesticador e melancólico, que suga o espectro de Eurídice para suas fantasias e projetos de substituição eterna de relações.

Ou seja: *não se trata de retirar das mãos de Orfeu a esfera (ou a “lira”)*, pura e simplesmente. Parafraseando a leitura proposta por David Lapoujade da leitura deleuzeana de Leibniz, trata-se, aqui, de *fender a esfera*, forçar esse conceito topológico, a princípio criado para explicar a imunologia como única fagologia possível para o humano, ao seu limite, expondo como é possível pensar na esfera em sentido “antropofágico”¹⁶⁴ — sentido que faz de “esfera” não só um sinônimo de “perspectiva”, mas um complemento conceitual topologicamente relevante. Isso porque, como pretendo demonstrar, a esfera, como lira órfica que serve de proteção contra o canto das sereias e o rugido das cabeças do Cérbero, não é imediatamente um sinônimo da operação imunitária de domesticação unilateral — “mover” pedras e árvores não precisa significar cooptá-las e despi-las de suas próprias autonomias, mas também pode ser “co-movê-las” com um canto que serve de ponte, eixo de troca.

Este é o problema central em jogo: como fender a esfera, encontrar as linhas de diferença e extrapolação nos limites das configurações imunológicas sedimentadas do Ocidente, a fim de expor os limites críticos da fagologia imunitária, bem como potencialidades antropofágicas inauditas da esferologia. Em outras palavras, assim como há outros sentidos possíveis para Orfeu, *também há outros sentidos possíveis para a esferologia* — embora, para isto, seja necessário que o Orfeu imunológico se descentre do mito e dê espaço não só a outros orfeus, mas, primeiramente, ao assomo espectral de Eurídice. Assim, o propósito deste intento é o de *torcer, fender e extrusar* a esfera imunitária, isto é, a própria imunologia que sustenta muitos dos modos “ocidentais” ou “modernos” de existência, desde a simples ida a um mercado até toda a cadeia produtiva e dejetiva que sustenta o capitalismo global, e que tem levado o planeta a um colapso climático, pandêmico, político e vital generalizado.

Retorcendo, enfim, as palavras finais da etnografia de Viveiros de Castro, trata-se de, com base na forma como “a Divindade Araweté junta extremos: ela é o jaguar e o canto, a carne crua e o perfume, é canibal e comensal dos homens, é ferocidade e imortalidade, Idade de Ouro e Selvageria: o animal e o divino numa só figura, o além-humano”¹⁶⁵, procurar “Dionísio, deus omófago e canibal”, *no interior* da “mitologia dos renunciantes vegetarianos do Orfismo”¹⁶⁶, preocupada demais com a proteção securitária de seus interiores luxuosos e ocupada com delírios de transcendência (antropo)tecnológica...

Mas por que justamente “antropofágica”?

¹⁶⁴ Nas palavras de Lapoujade, “para se liberar é preciso *fender a mônada*, afastar as garras que a encerram num puro meio de interioridade” (*Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. de L.G. dos Santos. São Paulo: n-1 Edições, 2015, p. 270).

¹⁶⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 305.

¹⁶⁶ Idem, 1986, p. 699.

Além da referência óbvia à antropofagia literária de Oswald de Andrade, nomeio esta segunda fagologia de “antropofágica” por conta da antropofagia araweté. Os inimigos (*awĩ*) por excelência dos Araweté, os *Mai* ou “deuses canibais”, são aqueles que, carregando tanto o *phágos* quanto o *lógos* — sendo tanto “*kã’um nãhi*, ‘molho de cauim’”, quanto “*marakã nin*, ‘futura música’”¹⁶⁷ —, exibem de forma exemplar o tipo de “inimigo” presente na fagologia antropofágica, em contraste com o inimigo patogênico da imunologia.

Descrita por ora de modo resumido, a canção antropófaga de guerra araweté apresenta o inimigo cativo, morto pelo guerreiro e devorado pela comunidade, como agente. O matador não come o inimigo; sua função é a de efetuar o jogo perspectivista, contra-efetuando sua própria posição de sujeito (predador) e fazendo do inimigo, seu próprio predador — o que faz do matador uma presa. As posições de atividade e passividade, de predador e presa ou de sujeito e objeto são, então, refletidas “mediante um jogo especular complexo, visto que há embutimento citacional [...] nos cantares de inimigo”¹⁶⁸: o inimigo, que tem sua canção entoada, é tornado “sujeito”, e “*o matador se torna um inimigo*”¹⁶⁹ de seu próprio povo nos versos do poema cantado. Em outras palavras, ao cantar a visão do inimigo, o predador põe em jogo seu “eu”, faz passar sua predação à presa e devém-inimigo, condição que faz do outro um *agente sobrenatural*: “O canibalismo e o tipo de guerra indígena a ele associado implicavam um movimento paradoxal de *autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo*”¹⁷⁰. Em sua diferença, predador e presa, o Eu e o Outro, o familiar e o estranho se espelham, se interferem e se invertem mutuamente, ao modo de uma sobrenatureza recíproca — ao ponto em que o matador e a vítima se tornam *apihi-pihã*, “anti-afins”, partilhando esposas até que, quando da morte do matador, os dois se consubstancializam em um *Iraparadĩ* paradoxalmente *imune*.¹⁷¹

Essa noção de canibalismo evidencia uma configuração topológica totalmente alheia à imunologia; em outras palavras, mostra-se ali uma espécie de *topologia da alteridade predatória*¹⁷², na qual o interior é constituído integral e prioritariamente pelo exterior, topologia que se produz por outro tipo de *lógos*, dependente do *phágos*: uma canção de metamorfose predatória do inimigo que se contrapõe à canção de intimidade domesticadora de Orfeu. Ao invés de aglutinar o Outro ao conjunto do Eu, a canção antropofágica afirma a *agência do ponto*

¹⁶⁷ Idem, 2002, p. 275.

¹⁶⁸ Idem, 1986, p. 586.

¹⁶⁹ Idem, 1992, p. 245.

¹⁷⁰ Idem, 2015a, p. 160.

¹⁷¹ Cf. idem, 2002, p. 273-4. Retomarei mais detidamente o ritual no cap. 9 *infra*.

¹⁷² Adaptação da “*economia da alteridade predatória*” (idem, 2015a, p. 162).

de vista do inimigo sobre o matador, que, entoando a canção do inimigo sobre si, se põe na posição de presa frente ao sujeito cativo. *Outro sentido de inimigo*: de patógeno a predador.

O que importa assinalar na canção antropofágica, por ora, é o jogo de inversão de perspectivas: quem era “sujeito”, interior, é exteriorizado, ao passo que o “objeto” exterior se torna, ele próprio, um novo interior — destacado do antigo e, ao mesmo tempo, *outro* interior em toda sua autonomia, vendo o antigo interior como exterior, “objeto”. Em outras palavras, o lugar de “sujeito”, interior esferológico, *nunca está garantido* — em ordem diretamente inversa à canção imunológica de Orfeu, que *garante à perspectiva antrópico-imunitária a interioridade por excelência*, opondo outras perspectivas como patógenos exteriores assimiláveis. Para a antropofagia, a diferença topológica é uma diferença vacilante, condicionada primeiramente pela *variação*: é a troca e a metamorfose, o *phágos*, que funda toda diferenciação lógica entre interiores e exteriores, sempre sujeitos à irrupção da variação fágica.

A distinção entre essas duas formas de organizar tanto topologias orientadas quanto não-orientadas — uma “topologia da permanência”, identitária, e uma “topologia da inconstância”, diferencial — corresponde à diferença principal entre as fagologias *imunológica* e *antropofágica*: a submissão do *phágos* ao *lógos* e o agenciamento de *lógoi* a partir do *phágos*, respectivamente. Em outros termos, trata-se de *duas relações entre esferas e espectro*: a *imunológica*, na qual a esfera se constitui por uma espécie de excomunhão do espectral, e a *antropofágica*, onde toda esfera é resultado da sempre iminente intrusão espectral.

As distinções precisas, bem como as devidas conceituações, serão explanadas ao longo da tese, sobretudo nos cap. 1-3 e 9-11 *infra*. Por ora, basta considerarmos o seguinte: ao conceber o espectral e o *phágos* como primordiais, a antropofagia, enquanto fagologia, permite que, na consumação de uma esfera, outras esferas/perspectivas, na condição espectral de sobrenaturais, *sempre* tenham a possibilidade de *irromper nela e furtar sua condição de interior*, desarticulando uma esfera para rearticular outra. A antropofagia permite, portanto, a “troca” e a “recria[ção]” pelo Fora, como dizia Deleuze a respeito da dobra¹⁷³.

A imunologia se destaca, enquanto fagologia, pela rigidez da diferença topológica, o que faz de toda esfera imunológica, um espaço de membranas impenetráveis. Como a imunologia se encaixa nesse esquema, e como ele ajuda a explicar a cristalização da diferença? Antes de tudo, é necessário compreender como, para Sloterdijk, a relação intra-esferológica parece, de início, um perspectivismo: entre duas pessoas no interior de uma esfera de intimidade, há todo um jogo de variação pelo lugar do sujeito, no qual uma assimetria dinâmica

¹⁷³ DELEUZE. *Foucault*. Trad. de C.S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013b, p. 127.

sempre se constitui entre um e outro, ora um assumindo posto de sujeito, ora o outro — ora um deles servindo de continente subjetivo, ora o outro¹⁷⁴. Sloterdijk chega a chamar o interior da esfera de “animista”¹⁷⁵, bem como parece sugeri-lo ao evocar a noção de “espaço interior do mundo”¹⁷⁶ da poesia de Rilke.

Contudo, e sem contar, por ora, com as particularidades desse “perspectivismo intra-esferológico”, é *para fora da esfera* que a diferença se torna rígida — toda a discussão sobre a “globalização terrestre”, como vimos, explicita tal rigidez. Se, no interior da esfera, vigora uma espécie de “animismo”, no exterior, onde a diferença entre habitação e exploração vacila, o animismo é excluído. Ou seja, a imunologia produz uma espécie de *circunscrição do animismo*, causada pela inversão entre *lógos* e *phágos*: a dinâmica variante da predação se interrompe quando o *lógos* orienta o *phágos* de acordo com suas distinções. Ao submeter o *phágos* ao *lógos*, o animismo passa a possuir validade *apenas para a esfera/perspectiva que opera a cisão do lógos*, excluindo, assim, toda possibilidade de variação, dado que é vedada a todo Outro qualquer estatuto sobrenatural: virtualmente, toda a outra esfera é tomada, de início, como patógeno objetivo, inerte e passivo, à disposição do Sujeito.

Essa inversão constitui outro sentido para o conceito de “inimigo”, diferente do antropofágico: inimigo-patógeno, tipo de *hostis* totalmente recusado de interioridade própria, só podendo ser “interior” se e somente se assimilado. Isso porque, com a reversão entre *phágos* e *lógos*, aniquila-se toda possibilidade de variação topológica, já que a diferença topológica já é cristalizada de início. Além disso, mais do que um topocentrismo rígido, a perspectiva imunológica configura uma espécie de “antropotopocentrismo” em que o *anthropos* (o humano “civilizado”, euro-americano) é a perspectiva que ocupa, sempre, o lugar hegemônico do sujeito, e em que a diferença topológica rígida implica um *modus operandi* alo- e autofágico.

Sem a variação da diferença topológica e com um antropotopocentrismo reinante, restam, no limite, apenas três alternativas à esfera imunológica: ou o ensimesmamento solipsista como o grande problema das filosofias modernas; ou a implosão autoimune, o que Byung-Chul Han chama de “depressão [...] como uma desordem narcísica”¹⁷⁷ (2018, p. 46); ou a exploração do Fora, com a domesticação ou o extermínio do Outro espectral, na projeção de todo outro como inimigo a ser exterminado a fim de manter coeso e significativo o espaço interior e fugir às duas alternativas anteriores. Para que se torne possível sair desse ciclo destrutivo de explosão

¹⁷⁴ SLOTERDIJK, 1998, p. 87-8.

¹⁷⁵ Idem, 1999, p. 225.

¹⁷⁶ Idem, 2005, p. 308.

¹⁷⁷ HAN, Byung-Chul. *Topology of violence*. Trad. de A. Demarco. Cambridge; London: MIT Press, 2018, p. 46.

e implosão, é preciso, como diz Han, “restaurar uma relação com o *outro* [...] que não provoque uma *defesa imunológica destrutiva*”¹⁷⁸. Como constituir, para Orfeu, uma devoração que afirme o Outro em sua alteridade, sem que, com isso, o Outro seja domesticado ou aniquilado, senão através da afirmação positiva do discurso desse Outro — o discurso impossível do espectral euridiceano de vozes outras — sobre Orfeu?

vi. Uma incompatibilidade ecológica

*e agora, Orfeu?
o que fazer senão espairecer
ser e não-ser o coração romântico
de Troia
sonhando precipícios
ao sol de um balneário de quimeras?
Geraldo Carneiro,
“Orfeu revisitado”*

Como seria possível, então, concordar com Bruno Latour quando ele diz que Sloterdijk faz uma “filosofia da natureza” que “nos prepara a viver com e em Gaia, ao invés de contra ou fora dela”¹⁷⁹? Que tipo de “filosofia da natureza” consoante à “irrupção de Gaia”¹⁸⁰ é essa que, em meio à época que geólogos, antropólogos, ecologistas, filósofos e diversos outros pensadores e atores políticos têm chamado de *Antropoceno*¹⁸¹, reitera o *anthropos* como ente antropogênico em constante luta contra a exterioridade entrópica da “Natureza”, valendo-se dela como jazida mineral à espera de domesticação imunitária e estrangulando, na rigidez de uma diferença topológico-imunológica, a própria vida que o sustenta?

Quando Sloterdijk afirma, como no último capítulo de *Tens de mudar de vida*, que a solução para a emergência climática passa por conceber estratégias de um re-*design* imunitário da própria Terra como habitáculo “co-imunista”, presume-se que, no limite, todos os extra-humanos, porque toda a Terra, têm de ser domesticados para frear as transformações antrópicas dos coletivos imunológicos — os mesmos coletivos motores do próprio Antropoceno, afirmação que já é de notório saber e consenso científico¹⁸². Se, diante do inóspito, o humano trata todo Outro de modo imunológico, isto é, como um recurso à disposição ou uma ameaça a ser incorporada e tornada familiar, como acreditar seriamente que o *design* homeotécnico de

¹⁷⁸ Ibidem, p. 47, grifo meu.

¹⁷⁹ LATOUR apud SLOTERDIJK. *Spheres volume 2*. Trad. de Wieland Hoban. South Pasadena: Semiotext(e), 2014b, quarta capa.

¹⁸⁰ STENGERS. *No tempo das catástrofes*. Trad. de E.A. Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 37.

¹⁸¹ Época geológica que, sob os arroubos da industrialização e da globalização, foi proposta posterior ao então atual Holoceno, caracterizando-se como período no qual o *anthropos* assume centralidade nas transformações geotérmicas e climáticas do planeta.

¹⁸² Cf. POWELL, James L. “Scientists Reach 100% Consensus on Anthropogenic Global Warming”. *Bulletin of Science, Technology and Society*, v.37, n.4, p. 183-184, 2019.

esferas, ao modo da co-imunidade híbrida de humanos e não-humanos, seja uma alternativa realmente eficaz para o cataclisma antropocênico?

No quarto capítulo de *Face a Gaia*, Latour se mostra confiante na problematização da dissolução do globo em *Esferas II*, em que a autoimunidade da macroesfera cristã é evidenciada por Sloterdijk. Além disso e sem contar com o fato de que uma das epígrafes do livro é dedicada ao filósofo alemão, Latour chama a esferologia sloterdijkiana de “projeto fascinante”¹⁸³, afirma que Sloterdijk leva o conceito de “atmosfera” tão (ou mais) a sério que James Lovelock, autor que, junto com Lynn Margulis, primeiro formulou a chamada “Hipótese Gaia”, e diz que a imunologia se torna, com Sloterdijk, “a primeira disciplina *antropocênica*!”¹⁸⁴.

Sloterdijk, por sua vez, devolve a referência em um ensaio intitulado “O Antropoceno”¹⁸⁵. Nele, o filósofo afirma que Latour explicita o deslocamento da divisão hobbesiana entre natural e estatal sofrido pela emergência climática: não estaríamos mais em uma luta dos súditos contra o Estado-Leviatã, ou mesmo numa luta de todos contra todos, mas em uma batalha difusa e

[...] ainda sem lei de actantes que, junto às “sociedades” humanas, povoam o campo de acontecimentos e de batalha Terra: o CO₂, o nível do mar, as algas, os computadores, os micro-organismos, os atuns, os meteoritos, os antibióticos, os algoritmos, o gás metano, os direitos humanos, os aerogeradores, o milho geneticamente manipulado, os transplantes de rim.¹⁸⁶

Sloterdijk conclui o ensaio aludindo à ideia de co-imunidade, que toma a imunologia como *phármakon* necessário para lidar com a destruição que ela própria termina por causar. Diante da insistência no conceito de imunidade, por que Latour insiste em fazer a defesa da imunologia frente à irrupção de Gaia? A fim de caracterizar seu conceito de “circuitos” ou “voltas” (*loops*), Latour não estaria aderindo muito facilmente à imunologia, pensada como “condição para respirar”¹⁸⁷, sem a devida problematização da relação da imunologia com o Fora e consigo mesma? Não serviria a própria fagologia imunológica de base para que os filósofos e epistemólogos naturalistas da modernidade, contrariando o imperativo imunológico, possam agir “como se fossem astronautas que pairam no espaço sem precisar de nenhum equipamento”¹⁸⁸? Com isso, não seria a imunologia condição para que estes mesmos

¹⁸³ LATOUR, Bruno. *Facing Gaia*. Cambridge: Polity Press, 2017, posição 2966. [e-book]

¹⁸⁴ Ibidem, posição 2974.

¹⁸⁵ SLOTERDIJK. *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016b, posição 44 ss. [e-book]

¹⁸⁶ Ibidem, posição 488.

¹⁸⁷ COSTA, Alyne. *Guerra e paz no Antropoceno*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014, p. 71.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 68.

“astronautas” destruam “os envelopes protetores necessários para a função imunológica da vida”¹⁸⁹, revertendo a eliminação do Outro em eliminação de si, como um corpo em uma crise autoimune? Não estariam a exploração e a proteção de invólucros imunitários operando, no fundo, com a mesma lógica? No fim, ainda resta a questão: de onde vem o ar que as egosferas imunitárias capturam para condicionar seus ambientes? De quem é preciso cortar a respiração para que “nós” possamos respirar?

Nesse sentido, a crítica que Déborah Danowski e Viveiros de Castro direcionam a certo *antropocentrismo* da ontologia “pluralizada e reconstruída por Latour”¹⁹⁰ cabe muito bem a Sloterdijk, que, com sua crença demasiado otimista nos potenciais salvíficos da antropotécnica, parece, por vezes, oferecer mais uma das soluções milagrosas prometidas, por exemplo, pelos teóricos da Singularidade e do Breakthrough Institute:

Assim como Latour vem procurando dissolver o fatídico amálgama entre a Ciência e as ciências, cuidamos ser necessário fazer o mesmo no que concerne à relação entre a Técnica e as técnicas, rejeitando a interpretação unidirecional e modernista da Técnica que a toma por uma *essência onto-anropológica que desabrocha triunfalmente na História* (os tecnófilos do Breakthrough Institute são tão essencialistas como seus inimigos retro-heideggerianos.)¹⁹¹

A acentuação da imunologia, a domesticação do mundo, o vislumbre do conjunto de actantes humanos e não-humanos como coabitantes de uma nave espacial pairando no vácuo parecem, aos olhos de Sloterdijk, estratégias bastante eficazes para reajustar o termômetro global e desfazer os desarranjos do Antropoceno, fazendo o humano “caber novamente” no planeta ao multiplicar este último sem, contudo, limitar a devastação antrópica. No entanto, essa crítica de Danowski e Viveiros de Castro evidencia indiretamente os limites dessa estratégia que sobrevaloriza o humano “de mimos” em sua riqueza ontológica, acusando de “puritanistas” ou de crentes de um “romantismo da dureza”¹⁹² aqueles que se curvam aos limites de exploração da Terra em prol de uma crença demasiado inocente na (Antropo)Técnica.

Se Sloterdijk promove, como apontam Pieter Lemmens e Yuk Hui, “certa ontologização da técnica em termos universais”¹⁹³, é inescapável perceber que o perspectivismo multinaturalista fornece “um desafio ao ainda universal discurso onto-anropológico sobre a tecnologia abraçado por Sloterdijk”, pois torna possível pensar naquilo que Hui denomina

¹⁸⁹ LATOUR, 2017., posição 337.

¹⁹⁰ DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO. *Há mundo por vir?* 2.ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie; ISA, 2017, p. 137.

¹⁹¹ Ibidem, p. 134-5, grifo meu.

¹⁹² SLOTERDIJK, 2005, p. 348.

¹⁹³ LEMMENS, Pieter; HUI, Yuk. “Reframing the Technosphere”. *Krisis*, n.2, 2017, p. 38.

“tecnodiversidade”¹⁹⁴, isto é, uma pluralidade de técnicas que se formam não a partir da intensificação e da complexificação da tecnologia “humana, demasiado humana” (leia-se: imunitária), mas do choque tenso das ingerências e simbioses de diferentes mundos tão díspares que, muitas vezes, não se pode encontrar entre eles denominador comum além do produto terciário de suas interações. Essas seriam, no fim, espécies de “simbiotécnicas”, como técnicas de produção de mundo conjunto entre esferas heterogêneas — das quais o *xamanismo*, como veremos, seria um tipo cosmologicamente relevante para a antropofagia.

Como então conceber que a imunologia antropocênica seja a única forma viável de fagologia para lidar com a catástrofe ecológica quando, por constituir uma relação com o Fora na qual a “Natureza” é tomada como estoque patogênico de recursos, acaba engendrando autofagocitose ao constituir uma imunidade tão rígida contra o exterior que termina por devorar também a si própria, porque devora sua própria base vital, “natural”, de sustentação, tal como um Krónos insaciável que, na tentativa de impedir que o destino lhe roube a coroa, termina por devorar a si mesmo?

vii. Hipótese e percurso

*before I am lost,
hell must open like a red rose
for the dead to pass.*
Hilda Doolittle,
“Eurydice”

Se este Orfeu imunitário é, enfim, o mito-motor que serve para pensar a fagologia e a esferologia *more immunologicus*, gostaria de propor a seguinte experiência de pensamento: sabendo que em algumas versões do mito de Orfeu o poeta é morto pelas ménades por se recusar a deixar de cantar a Eurídice, o que aconteceria com a poesia de Orfeu se, ao invés de despedaçado, agenciasse com as bacantes um devir-canibal¹⁹⁵, entoando as vozes e ditirambos de Dioniso sobre seu lirismo “apolíneo”, posto assim na condição de inimigo?

Não deveria a esfera passar por isso, isto é, ser posta *do ponto de vista do espectral*, para ser reposta como *uma* perspectiva possível *entre outras*? Se Orfeu é o personagem mítico utilizado por Sloterdijk para representar o indivíduo que, diante da perda de seu complemento, constitui para si uma configuração de vida especificamente imunitária, não seria válido constituir um *Anti-Orfeu*, antídoto provisório e paradoxalmente constituído por contágios

¹⁹⁴ HUI. *Recursivity and Contingency*. London; New York: Rowman & Littlefield, 2019, §42.

¹⁹⁵ Ideia inspirada em um trecho de um ensaio de Peter P. Pelbart: “virar bacante, mergulhar na dimensão ‘subterrânea’, que vai de Oswald ao tropicalismo, de Zé Celso até Hilton Lacerda [...]” (*Ensaio do assombro*. São Paulo: n-1, 2019, p. 146).

cruzados, *contra* o antídoto definitivo da imunidade, que anula a possibilidade de contágio através da pretensão universalizante, englobante e colonizadora e, no limite, suicida da imunologia? Pode o orfismo esferológico, que explica muito bem o homem europeu do Humanismo, ainda que de forma “radical” e “pós-humanista”, se aplicar, sem mais, a configurações de vida tão distintas como a de povos das terras baixas da América do Sul?

Com essa espécie de *experimento mítico-filosófico*, pretendo, em outras palavras, *pôr em perspectiva* a construção filosófica de Sloterdijk. Reconhecendo nela um aparato conceitual interessante para operar pontes entre a imunologia e a antropofagia, e, *em sua deriva imunológica*, uma descrição consistente da maneira como as relações com a alteridade se constituíram nas sociedades ocidentais, sobretudo modernas, busco *não* abandonar a esferologia, mas encontrar fissuras, inclusive no interior de tais sociedades, que permitam pensar a alteridade em sua diferença e abrir caminho para minorias virtuais excluídas da narrativa sloterdijkiana, bem como para modular a narrativa esferológica como um *diagnóstico* da autoimunidade ocidental. Em suma, trata-se de liberar espaços para ouvir os cantos de Eurídice e da multidão de orfeus, abafados pela necessidade heroica do resgate deste grande Orfeu, Poeta da civilização.

Afinal, como configurar-se-ia uma *poética anti-órfica*? Como operaria o *lógos* órfico se ele não aprisionasse o *phágos* canibal que orienta o lado “dionisiaco” do orfismo imunitário? De que modo é possível ouvir a lira de Orfeu como um encantamento promotor de alianças e relações, ao invés de um monólogo ensurdecador que cala todo contraponto dissonante? Se a poética órfica modelo é a poética da presença neutralizada da ausência que mantém um resto espectral inefável, à espera de uma apreensão impossível, neutralizado ao ser inserido no mundo do poeta e replicado como um antígeno que fortalece um sistema imunitário à beira da autoimunidade, como pensar uma poética anti-órfica, isto é, uma constituição de mundo que envolva presença sem neutralizar o ausente, que implique uma relação positiva com o espectro e que mantenha Eurídice *como um espectro*, sem reduzi-la a uma fantasmagoria da alma órfica e sem tentar ressuscitá-la na forma de um morto-vivo escravizado? Como constituir uma poética que *extrapole o animismo* em vez de, simplesmente, recortar e distorcer elementos exteriores para um pseudoanimismo aos moldes esférico-antrópicos? Como pensar imunossuppressores para, de forma semelhante ao que propõe Isabelle Stengers¹⁹⁶, “desacelerar” a imunologia e abrir espaços para transformações fagológicas? Como fazer também a “nossa” poética variar — e que lições podemos aprender com as poéticas variantes das “topologias da inconstância”,

¹⁹⁶ STENGERS. “The cosmopolitical proposal”. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter. [org.]. *Making things public*. Cambridge: MIT Press, 2005, p. 1003.

cuja principal característica é partir de uma “esfera fendida”, uma diferença topológica não estática, mas em variação?

Em síntese, colocar a imunologia e a antropofagia como duas fagologias possíveis implica tanto reatar o laço tenso entre o esferológico e o espectral quanto determinar o papel da esferologia especificamente imunológica enquanto descrição topológica e morfohistórica da imunologia antropocêntrica, explicitando a deficiência autoimune do *modus vivendi* ocidental. Daí a necessidade de um Anti-Orfeu: *modular a esferologia*, destacá-la dos limites da fagologia imunológica e recolocá-la em sua relação constitutiva com o espectral.

A esferologia imunológica deixa, então, de ser uma nova tentativa de descrever universalmente o regime de relação com a alteridade do humano em geral, pensado agora como *Homo immunologicus*, para ser modulada como a descrição de uma possibilidade entre outras de esferologia — e, com isso, apenas uma possibilidade específica e provisória de fagologia e ontologia, de cosmopolítica e política. Essa modulação é a própria canção do Anti-Orfeu, dos orfeus que habitam em Orfeu, sobre ele próprio, entoada pelo Poeta no momento de seu devir-canibal e ressoando as canções caladas de orfeus e outros sob a supremacia do mito-modelo.

Com essa modulação, todos os conceitos e características das esferas que servem para que Sloterdijk se afaste da tradição e descreva de maneira mais concreta, “pós-metafísica”, o modo de vida do humano em geral passam a figurar como os conceitos e características por excelência que colocam coletivos esferológicos como causa eficiente da dissolução da vida e da destruição do ambiente: a fagologia imunológica, o insulamento denegativo, a subjetividade imperial, o inimigo patogênico, o Fora como campo de exploração, a tensão vertical unidirecional etc. Por isso, o Orfeu domesticador e a esferologia imunológica passam a figurar como enquadramentos conceituais efetivos para a crítica de si mesmos (o Anti-Orfeu, a anti-imunidade — Orfeu⁻¹, imunidade⁻¹). Os conceitos sloterdijkianos passam, após essa modulação, a caracterizar parâmetros para uma crítica da esferologia imunitária, no sentido próprio de “crítica”: exposição de limites, condições de possibilidade e, sobretudo, suas fraturas, linhas de fuga e eixos de recomposição.

Nesse sentido, a tese também pede uma outra estrutura: daí a introdução funcionar como um capítulo inicial, já que é necessário comentar o mito e não só os passos propedêutico-metodológicos comuns de uma monografia. Para tanto, proponho uma simetria formal entre as duas partes, numa espécie de *abordagem especular*, dado que, para que o mito se defronte com uma torção especulativa, é preciso que contrapontos se deem entre verso e anverso, de modo a formar um paralelismo em abismo que visa implodir a estrutura topologicamente orientada e esconjuram a síntese final dos textos acadêmicos convencionais, constituídos de tese (cap. 1),

antítese (cap. 2) e síntese (cap. 3). Poesia e mito são sempre intentos sem síntese, pois abertos ao não-dado — embora nem toda poesia sustente o não fechamento, muitas vezes devindo seu contrário: uma poesia neutralizada e neutralizante, um mito calcificado em história e tradição.

O leitor provavelmente perceberá que, apesar da simetria formal, ocorre aqui uma inescapável “dissimetria crítica”¹⁹⁷. Esta é, de fato, uma limitação do procedimento que escolhi, mas penso que rejeitá-la a favor de uma pretensa isonomia dos “objetos” estudados — alguns dos quais são não só povos vivos e atuantes, mas em conflito e ameaçados em sua própria existência física, jurídica e espiritual —, em prol de um ideal de “neutralidade” impossível quando assumimos que partimos sempre de um ponto de vista e, portanto, de uma situação, seria mais contraproducente do que assumir a dissimetria como limite (e princípio) metodológico. Além disso, devo assinalar que, enquanto pertencente a um povo cujo regime de relação com o espectro é eminentemente imunológico, enfrento aqui o desafio enorme de dialogar com a antropofagia sendo, eu mesmo, um Órfico — eu, Orfeu.

Daí a dificuldade em tensionar com os “antropófagos”, ainda que seja mais fácil me tensionar com alguns desses “imunólogos” estranhos da Parte II que, como eu, traem deliberadamente a “imunologia” que criticam. No entanto, se é impossível pôr-se “no ponto de vista” de outro, ou seja, habitar de fato seu mundo — embora, como veremos no cap. 12 *infra*, xamãs consigam fazer algo parecido, mas a custo de um devir cruzado que os transforma e os devolve *corporalmente*, isto é, “naturalmente” modulados —; e se é impossível lidar com espectral com o mesmo *more antropophagicus* desses outros pontos de vista, isto não deve impedir a conversação e a troca. Por isso mesmo, será por vezes necessário citar *in extenso* vozes “antropófagas”, como a de Davi Kopenawa, autor que, em diálogo com o antropólogo Bruce Albert, consegue nos devolver uma imagem estranha de nós mesmos que, justamente por ser estrangeira, tem efeitos poderosos — e isso a custo de, infelizmente, carregar um texto já repleto de remissões bibliográficas.

Isto impõe um limite à capacidade de simetria crítica, fazendo com que o texto corra o risco de se tornar uma enorme *petitio principii*, em que os autores da Parte I são criticados em vista de uma tese já “provada” de início, como se “o jogo já estivesse armado”: se, por um lado, na Parte I será possível tensionar de forma contundente com autores como Sloterdijk, Heidegger, Espósito e Agamben (autores que refletem minha orientação prévia de pesquisa, centrada em fenomenologia, ontologia fundamental e biopolítica), por outro, tal tensionamento tem limitado alcance na Parte II, na qual Deleuze, Haraway, Viveiros de Castro, Lima, Valentim

¹⁹⁷ O termo é de José F. Weber, a quem agradeço por tê-lo mencionado em meu exame de qualificação.

e Albert dividem espaço com Yakati-ro Araweté, Samaúma Marubo, Ailton Krenak e Davi Kopenawa.

Seria possível, então, interpor a meu argumento o contra-argumento de que, metodologicamente, eu estaria promovendo uma série de *double standards* com relação aos “imunólogos” e aos “antropófagos”. Esta é, de fato, uma objeção válida, mas interponho uma contra-objeção: a dissimetria em jogo seria improdutiva se, de fato, minha preocupação fosse invalidar os argumentos e pressupostos dos autores da primeira parte, como se eles fossem meu “objeto”, e meu intuito fosse simplesmente criticar suas teorias — eu, um pequeno Davi na posse de um microprocessador fajuto e meia dúzia de livros, sem emprego e com um financiamento baixíssimo e sem reajustes há mais de quatro anos, diante de vários Golias, vivos e mortos, com anos de experiência e seus renomes internacionais. Contudo, o que faço aqui não é tanto um comentário crítico a respeito da obra de, por exemplo, Sloterdijk, cujos conceitos me servem como suporte para pensar algo, em certa medida, externo à obra. Assim, não estou muito preocupado se os sloterdijkianos (que já são poucos no Brasil) têm algo a apreender de meu texto para auxiliar em suas fastidiosas exegeses acadêmicas e morosas conferências, públicas e privadas.

Meu procedimento caminha, como apontei nesta introdução, na direção de um experimento ou uma “aventura” com o mito órfico e com a esferologia, não buscando apreender da obra sloterdijkiana um ponto inexplorado ou mal pensado — embora isso às vezes se faça subsidiariamente necessário —, mas forçar a esferologia e o mito-modelo a seus limites, de modo a observar trânsitos e mutações inesperados. Este texto seria uma petição de princípio se eu buscasse “refutar” (palavra tão mal explorada nos tempos atuais) a teoria sloterdijkiana com conceitos que extrapolam sua própria teoria e que podem ser vistos como recursos *ex machina* a serviço de uma campanha quixotesca; contudo, a validade da teoria sloterdijkiana é o aspecto que menos me interessa aqui, dado que a tomo como ferramenta para operar uma experiência com este Orfeu que surge timidamente, mas que extrapola a obra de Sloterdijk e atravessa o regime fagológico no qual eu mesmo me encontro.

O que está implicado nisso é que esta tese não deve ser lida como um comentário a respeito de Sloterdijk ou do “objeto” (sujeito) ameríndio; tampouco se trata, no fim, de um comentário sobre Orfeu — já que antevejo ser possível a devolutiva: “mas já existem outros orfeus; eles não precisam de você”. Isto é verdade. Porém, se o mito-modelo pode ser tido como outro “espantalho” (embora seja possível encontrá-lo em Sloterdijk e, salpicado, em algumas porções e leituras de versões consagradas do mito, como as de Platão e de Virgílio), ele é um

espantalho cuja relevância se consolida não na própria multiplicidade do mito, mas *para fora*, em “nós” — ou, ao menos, em mim mesmo.

Ademais, a tese foi primeiramente escrita de modo linear, como é perceptível na sua estrutura espelhada: a Parte I é dedicada à imunologia e pode ser dividida entre duas subpartes (uma conceitual, outra diacrônico-morfohistórica); do mesmo modo, a Parte II é dedicada à antropofagia e pode ser dividida em duas subpartes (uma conceitual, outra sincrônico-geofilosófica). No entanto, desde a escrita até as incessantes revisões da tese, tentei proceder de modo “fractal”: a escrita e sobretudo as revisões da primeira parte sofreram inúmeros influxos da segunda e, como é de se esperar numa escrita linear, vice-versa. Assim, conceitos que seriam normalmente explicitados apenas na Parte II acabam se infiltrando na organização da Parte I e sobredeterminam a própria disposição dos conceitos utilizados e as interpretações dos autores que a compõem. Dado que a tese se coloca, desde o princípio, como uma leitura da esferologia que põe ênfase e precedência no espectral, e dado que a antropofagia, como veremos, é um regime que opera este mesmo tipo de precedência na sua organização fagológica, a primeira parte acaba padecendo das distorções presentes em todas as assunções de uma perspectiva específica, reforçando este mesmo tipo de refração dissimétrica — a despeito das inúmeras tentativas frustradas de minha parte para, em nome de uma falsa (e perigosa) ideia de “neutralidade”, matizar tal dissimetria.

O Anti-Orfeu, no fim, é uma espécie de comentário a respeito de “nós”, os “Órficos” (e, mais especificamente, a respeito de mim mesmo e de minhas próprias limitações); ele deve “nos” devolver, ainda que precariamente, um “e daí?” no qual, defrontados com o avesso antropofágico, “nos” perguntamos sobre porque “nos” relacionamos com outros como “nos” relacionamos, “somos” o que “somos”, “fazemos” o que “fazemos” e “nos” organizamos como “nos” organizamos, teórica e politicamente. Orfeu deve “nos” explicitar, também, caminhos possíveis para isso que “somos”, e que “nós” recalcamos em vista de fantasias de superioridade e progresso. Assim, assumindo que haja uma dissimetria irremediável no todo, esta tese ao menos tenta se pôr a serviço de uma crítica à “nossa” própria fagologia. Assim, ela trai a “nós” mesmos, torna Orfeu infiel não a Eurídice mas a si próprio, desconfiado de si mesmo (apesar da traição não se consumir em sua totalidade, o que implicaria devir totalmente outro, algo que, como os “antropófagos” nos ensinam, é um procedimento sempre perigoso se feito sem cuidado — afinal, só xamãs conseguem realizar a catábase e voltar para contar a história sem, como Orfeu, insistir na antiga *orphikós bíos* como tal.)

Vejamos agora o percurso a ser seguido por esta tese.

Começarei por explicitar, no capítulo 1, a discussão biopolítica em torno da noção de imunidade, comunidade e *munus*, em diálogo com Michel Foucault, Roberto Espósito, Marcel Mauss e Sloterdijk. No capítulo 2, examinarei o duo intrauterino apresentado em *Esferas I* e composto de feto e placenta, visando explicitar o funcionamento da relação intrauterina que, calcada na noção de “transferência”, funciona como paradigma de todo funcionamento intra-esferológico. No capítulo 3, tratarei da noção de *lógos*, articulador fagológico de domesticação no contexto da fagologia imunológica, caracterizando-o em termos de “intimidade” e “decisão”, como dois componentes copertinentes. Note-se que, neste momento, os componentes do *lógos* aparecerão declinados pela fagologia imunológica — o que implica que, *antropofagicamente*, eles operem de *outra* maneira; o tipo de relação com o *phágos* muda todo o jogo, como ficará patente com os *lógoi* canibais e xamânicos da Parte II. O mesmo é válido para o *phágos*, que está quase ausente da argumentação da Parte I por ser submetido, sempre, ao *lógos* no contexto da imunologia.

Do quarto capítulo ao oitavo, procederei a uma articulação da Grande Narrativa, modulando o foco da perspectiva conceitual e ontogenética à perspectiva morfohistórica e filo- ou etnogenética — embora, no fundo, ambas sejam copertinentes na esferologia sloterdijkiana. No capítulo 4, abordarei a antropogênese antecipada acima, explorando sobretudo seus pressupostos antropológicos e termodinâmicos. No capítulo 5, articularei a forma como Sloterdijk compreende, em *Esferas II*, o surgimento dos primeiros coletivos etnosféricos, “hordas”, e a progressão das hordas às cidades, impérios e ao construto metafísico da Orbe, com enfoque especial em sua implosão autoimune. O capítulo 6, por sua vez, lidará com a globalização terrestre, exposta sobretudo em *No espaço interior do mundo do capital* e que serve como ponte entre a macroesferologia da Orbe e a poliesferologia da espuma. Neste capítulo, deve ficar claro como Sloterdijk compreende a imunidade quando o ex-habitante do grande ecúmeno cristão mantém seu aparato imunitário intacto diante da monstruosidade do globo, assim como a forma pela qual esse ex-habitante se relaciona com populações nativas das Américas, prelúdio da relação canibal do capital com o próprio planeta.

Os capítulos 7 e 8 abordarão o estado do capitalismo tardio e a questão do Antropoceno. No capítulo 7, explorarei a ideia de “espuma”, apresentada por Sloterdijk em *Esferas III*, como representação topológica paralela à metáfora do Palácio de Cristal, de *No espaço interior do mundo do capital*, evidenciando a diferença, a despeito dos intentos do autor, entre a espuma sloterdijkiana e o rizoma deleuze-guattariano. Já no oitavo capítulo, com base em “Domesticação do ser”, *Regras para o parque humano* e *Tens de mudar tua vida*, questionarei

as soluções antropotécnicas que Sloterdijk apresenta ao Antropoceno, explicitando suas limitações e possíveis falhas.

Aportando na Parte II, cabe aqui uma observação. Creio que, não apenas a partir desta parte, mas considerando o experimento do Orfeu “canibal” que propus até o momento, fique claro a especificidade de minha leitura do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro e Lima e até mesmo, em certa medida, da cosmopolítica xamânica explicitada por Davi Kopenawa e Albert em *A queda do céu*. Isto porque a leitura que faço destas teorias é atravessada e formatada pela etnografia de Viveiros de Castro junto aos Araweté, considerando sobretudo os cantos araweté de inversão de perspectivas que tomo como exemplos paradigmáticos do perspectivismo e a função comparativa exercida pela tese – em que é possível vislumbrar, ao final, paralelos com a “Grécia de Fogo”, esotérica, subterrânea e contracultural, dos mistérios elêusicos, pitagóricos, órficos e das atitudes báquicas e cínicas. Esta sugestão guia o esforço empreendido aqui, principalmente considerando a necessidade de se pensar Orfeu ao modo “antissistêmico”, *contra o mito-modelo*, que Viveiros de Castro atribui às cosmologias Tupi-Guarani.

A Parte II terá início com o capítulo 9, seção que, em certo sentido, faz paralelo com o capítulo 3. Nele, irei explorar a noção de *phágos*, demonstrando como ela se compõe de outros dois elementos, a saber, o “contágio” e a “metamorfose”, e lidando com o canto de guerra araweté exposto por Viveiros de Castro como processo paradigmático desse modo de relação com a alteridade. No capítulo 10, expandirei essa discussão a partir do ritual de guerra tupinambá e em direção à comunidade, em paralelo com o capítulo 1. Pretendo investigar, a partir do exemplo dos antigos Tupinambá, a forma como se organizam topologicamente os coletivos antropofágicos quando da execução do cativo e explicitarei como isso implica uma torção da própria ideia de esfera.

No capítulo 11, pretendo recuperar a relação entre esfera e perspectiva, resgatando também a questão do espectro, a fim de operar uma leitura esferológica e espectral do perspectivismo. Assim, farei uma articulação ligeiramente adaptada da dinâmica multinaturalista entre os planos animista e etnocentrista, em termos de “espectral” e “esferológico”, ao mesmo tempo em que tratarei de conceitos e discussões basais do perspectivismo ameríndio. O capítulo 12 é um desdobramento desta mesma discussão, mas concentrado na figura do xamã ou pajé ameríndio e preocupado em explicitar as técnicas e modos de articulação *phágos-lógos* por parte do xamanismo.

Os capítulos 13-16, em paralelo com os capítulos 4-8, serão dedicados a um diálogo com a cosmologia yanomami exposta por Davi Kopenawa e Albert em *A queda do céu*.

Enquanto a segunda metade da Parte I é tematizada em torno de uma linha morfohistórica — a Grande Narrativa ou o Grande Monólogo de Orfeu —, a segunda metade da Parte II evidenciará uma forma muito mais “geofilosófica” de se conceituar a fagologia. Além de mera intenção minha, isto ocorre pela forma como os próprios “objetos” (sujeitos) em questão *se colocam* e, conseqüentemente, *dispõem por si mesmos* suas respectivas articulações fagológicas em eixos díspares.

A imunologia, por um lado, organiza sua fagologia sobre um eixo diacrônico unitário e unidirecional: culminando na consumação da *globalização*, que Viveiros de Castro chamou de “a presença teimosa [da ideia filosófica] na prática geopolítica”, a Grande Narrativa representa uma *obsessão temporal* pelo *progresso*, “uma das mais profundas e óbvias marcas do messianismo judeu e cristão nos discursos filosóficos modernos e (precisamente!) ‘pós-modernos’”¹⁹⁸. Das “hordas pré-humanas” ao “Palácio de Cristal” quase-pós-humano, a imunologia caminha em uníssono rumo ao encapsulamento de tudo, movida por um anseio voraz de abarcar tudo que seja exterior. Daí, *ungeheuer*, adjetivo bastante utilizado ao longo da obra esferológica de Sloterdijk, significar tanto “monstruoso” quanto “descomunal”.

A antropofagia, por outro lado, recorre a uma sincronia axial que, apesar de sincrônica, é heterofônica, heterárquica e multidirecional: antes que diversas trajetórias concorrentes e paralelas com um mesmo vetor, trata-se de uma orquestra de vozes em contrapontos absolutos, representados na metáfora da “floresta de cristal”; tais vozes se dispõem não apenas sobre o mesmo espaço, mas em espaços involucrados sobre si mesmos rumo ao abismo, o que impede a univetorialização que culmina no Estado ou em qualquer forma de macroesfera oniabarcante. Assim, as cosmologias e mitologias ameríndias, bem como “a catástrofe ecológica (espacial) em curso”, “sugerem que o tempo do ‘tempo’ talvez esteja a ponto de acabar, e que o presente clama por uma atenção filosófica renovada pelo espaço, pelo lugar ou [...] pela localidade”¹⁹⁹.

No capítulo 13 apresentarei, a partir de Davi Kopenawa, Albert, Viveiros de Castro e Valentim, os diversos componentes da *Urihi a*, a “terra-floresta” ou a já mencionada “floresta de cristal”, em oposição diametral à metáfora do Palácio de Cristal, do capítulo 7. O capítulo 14, em paralelismo com o capítulo 4, discutirá a termodinâmica e as dinâmicas de especiação e metamorfose em jogo na floresta, explicitando como a termodinâmica espectral da antropofagia fagológica yanomami se diferencia da termodinâmica fechada da antropogênese sloterdijkiana.

Os capítulos 15 e 16 expõem um problema que nos é contemporâneo, porém já presente para povos indígenas das Américas ao menos desde as primeiras invasões ibéricas: o problema

¹⁹⁸ VIVEIROS DE CASTRO & HUI. “For a Strategic Primitivism”. *Philosophy Today*, 2021, p. 2.

¹⁹⁹ Ibidem.

da peste e do fim do mundo. Partindo de um resgate da narrativa da “peste da insônia” em *Cem anos de solidão*, de Gabriel García Márquez, tratarei, no capítulo 15, da equivocidade do esquecimento entre os Yanomami e Nietzsche, discussão antecipada no início do capítulo 5. Essa discussão também servirá como contraponto parcial à questão do “capitalismo imunológico” exposta nos capítulos 6 e 7.

Já o capítulo 16 será dedicado a uma leitura “pandêmica” da escatologia da queda do céu yanomami, com paralelos, entre outros, araweté, munduruku, huni kuin e waiãpi. A associação entre epi- ou pandemia e cataclisma não será, contudo, arbitrária, visto que a peste, sobretudo em sua manifestação “imunitária”, desempenha papel crucial na economia escatológica de cosmologias ameríndias como as dos povos citados. Com este capítulo, deve ficar evidente o papel que a imunologia, revertida em uma espécie de “último contágio”, desempenha quando invade a economia cosmológica em “desequilíbrio perpétuo” da antropofagia, fazendo da autoimunidade um momento constitutivo do fenômeno cataclísmico-pandêmico que Davi Kopenawa chamou de “queda do céu”.

Com isso tudo, creio que teremos elementos mais que suficientes para sintetizar vários dos pontos expostos de forma esparsa ao longo do texto e pensar em alguns desdobramentos relevantes para a esferologia, a cosmopolítica e a própria atividade filosófica. Na conclusão, retomarei, por fim, a questão do devir-canibal de Orfeu, repassando sumariamente os pontos conclusivos da tese e desdobrando implicações, bem como tentando lidar com as ideias da esferologia enquanto diagnóstico filosófico e de “co-imunismo” enquanto macro-imunidade da própria “comunidade dos espectros”.

PARTE I – IMUNOLOGIA

1. Imunidade e alteridade patogênica

Um sabiozinho carregado de doenças.
Oswald de Andrade,
Revista de Antropofagia, “2ª denteção”

Hoje, costuma-se definir a imunologia por um viés estritamente biomédico-epidemiológico, isto é, enquanto ciência que lida com o modo de funcionamento do sistema imune de organismos vivos, sua relação com agentes patogênicos e sua função na manutenção da homeostase orgânica. Assim, a imunologia parece tratar da relação fisiológica entre o normal e o patológico, o familiar e o estranho, o eu e o não-eu: “enquanto as fronteiras interiores ao corpo são fluidas e seu controle é disperso, a fronteira entre o corpo (eu) e o mundo exterior (não-eu) é rígida e absoluta”¹. No entanto, fora dos limites da biomedicina, o modelo organismo–patógeno passou também a servir de metáfora para o funcionamento do corpo político moderno. Para Sloterdijk, a “ampliação especulativa do conceito de imunidade”² abre a possibilidade de reler, em termos imunitários, aquilo que Sigmund Freud³ chamou de “as três feridas narcísicas da modernidade” produzidas pelos golpes desferidos por Copérnico, Darwin e a psicanálise. Nesse contexto, tais feridas não seriam mais que momentos diversos de um só grande rasgo proporcionado pelo reconhecimento dos corpos individual e social como compostos imunitários, momento em que o Eu reconhece a si mesmo como algo que se defronta sempre e iminentemente com um Outro infeccioso que assoma, de fundo, sua própria organização biológica, cosmológica, psicológica e política.

Exemplos não faltam: de Durkheim a Marx, de Scheler a Elias, de Freud a Sperber, de Luhmann ao próprio Sloterdijk⁴. Contudo, “não foi senão nos anos 1970”, de acordo com Emily Martin, “que os departamentos de imunologia passaram a existir na América e em outras universidades. As descrições populares de funções dos sistemas imunes apenas começaram após isso, e tornaram-se frequentes apenas nos anos 1980”⁵. Isto implica que, enquanto *éthos* imunitário que pensa o “corpo” como uma “uma cena de guerra total entre invasores cruéis”⁶ já estava presente no discurso político e sociológico, ele ganha uma *semântica* imunitária apenas após a consolidação da imunologia biomédica, já influenciada por este mesmo *éthos*.

¹ MARTIN, Emily. “Toward an Anthropology of Immunology”. *Medical Anthropology Quarterly*, v.4, n.4, 1990, p. 411.

² SLOTERDIJK, 2001, p. 340.

³ FREUD, Sigmund. *Obras completas*. v.17. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [e-book]

⁴ ESPÓSITO, Roberto. *Bios*. Trad. de W.M. Miranda. Belo Horizonte: UFMG, 2017, p. 62-71.

⁵ MARTIN, op.cit., p. 417.

⁶ Ibidem, p. 411.

Neste sentido, a relação do interior do corpo com o exterior, o estranho e estrangeiro, é vista como aquela de um sistema imune com um corpo estranho, um *patógeno*: se o estranho não pode, por fagocitose, ser neutralizado e incorporado a fim de produzir “um aparato imunitário eficaz”⁷, é eliminado por uma “defesa imunológica destrutiva”⁸. Roberto Espósito designou este modelo imunológico-político de “paradigma imunológico”⁹, cuja consumação se deu com o nazi-fascismo alemão, regime que concretizou politicamente o fenômeno da imunidade e explicitou seus próprios limites — a *autoimunidade*.

Para proteger o interior social, a imunidade limita e, no fim, extermina aquilo que pretendia conservar, engendrando, através do extermínio de todo outro, posto como patógeno portador da morte — “‘bacilos’, ‘bactérias’, ‘parasitas’, ‘vírus’, ‘micróbios’”¹⁰ —, o subsequente extermínio de si mesmo, tornado também objeto de ação do poder imunitário. O nazismo, que elencou sobretudo os judeus ao posto de patógenos infecciosos, deixou às claras o paradoxo do corpo imunitário, dispositivo que, para se defender do que julga vetor de destruição, agencia uma linha de morte irrefreável “contra tudo e contra todos”, destinada a se voltar contra o próprio corpo “sadio”, já que ele, também e antes de tudo, carrega consigo a aniquilação — “*soziale Desinfektion*”¹¹. A primeira estrofe do hino alemão, abolida após o nazismo, mas reaproveitada por governantes neofascistas de hoje, traz implicitamente consigo este mesmo paradoxo: *Deutschland über alles*, “a Alemanha acima de tudo” — inclusive de si mesma.

Imunologia, para Espósito, é uma questão eminentemente *biopolítica*. Esta noção responde à discussão sobre biopolítica e biopoder feita por Michel Foucault em sua última aula de 1976, registrada no livro *Em defesa da sociedade*¹². Nela, “Foucault ensaia uma análise do fenômeno totalitário, particularmente o nazista, no qual política e biologia se confundem de modo extremo”¹³. Espósito, por sua vez, preocupa-se em compreender o “*enigma* da biopolítica” deixado pelas reflexões foucaultianas, enigma que se exhibe ao modo do paradoxo: “como a biopolítica — que se caracteriza por um conjunto de ações e estratégias políticas que tem por objetivo a promoção e proteção da vida e da subjetividade — pode decair numa

⁷ ESPÓSITO. *Immunitas*. Trad. de L.P. López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 73.

⁸ HAN, 2018, p. 47.

⁹ ESPÓSITO, 2017, p. 18.

¹⁰ Ibidem, p. 147.

¹¹ Ibidem.

¹² “[...] é da natalidade, da morbilidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder” (FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. de M.E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 292).

¹³ NALLI, Marcos. “A abordagem imunitária de Roberto Espósito”. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, v.9, n.2, 2012, p. 40.

tanatopolítica”¹⁴, política cujo objeto de ação é a gestão da morte, e não da vida? Em outras palavras: como pode um *nómos* orientado para a vida engendrar justamente seu oposto, a morte, como o exemplo mais emblemático da biopolítica ilustrou em sua verve genocida?

Para responder a essas questões, é preciso notar que a questão imunológica se confunde com a questão da conservação da vida (*conservatio vitae*): “a conservação passa pela suspensão ou alienação do que deve conservar”¹⁵. Em outras palavras, imunizar-se significa conservar a vida através de sua retirada do domínio “infeccioso” da vida comum — os “parasitas”, as “pestes” e os “agentes de infecção”¹⁶. É por isso que o procedimento imunitário era visto, no Terceiro *Reich*, como um procedimento de desinfecção social, um expediente biopolítico de saúde pública para a preservação do corpo biológica e politicamente “puro”, não infectado, do povo alemão.

Para Espósito, a concepção de soberania moderna consome o paradigma imunitário: “em Hobbes, não só a *conservatio vitae* entra em pleno direito na esfera da política, mas constitui seu objeto de longe predominante”¹⁷. Embora pareça que, ao pôr essa conservação em questão, a modernidade a decline intencionalmente de maneira imunológica, o fato é que a própria modernidade é *produto* dessa declinação, visto que, para o filósofo, todo povo põe a si mesmo a exigência de sua própria conservação, mas apenas os modernos foram *constituídos*, de início, por tal exigência. Desde o princípio, pois, a modernidade equivale à própria invenção da imunidade, “aparato histórico-categorial capaz de resolvê-la”¹⁸.

Sloterdijk, por sua vez, vincula a imunologia, agora em sentido *fagológico*, ao modo pelo qual a espécie humana *sempre* constituiu seus coletivos em oposição ao exterior: a humanidade tem se organizado *desde sempre* de forma imunitária. A modernidade não seria mais que o momento de “tecnologização da imunidade”¹⁹, quando esferas imunológicas, “criações espaciais imunossistemicamente efetivas para criaturas extáticas sobre as quais opera o exterior”²⁰, passaram a ser construídos técnica e propositalmente, separando-se das “estruturas de segurança das tradicionais criações literárias e cosmológicas”²¹.

Embora seja evidente que, para Sloterdijk, a esfera não é mais que a “forma abstrata de todas as imunologias”²² — ou seja, uma *imunidade* —, ainda não está estabelecida a

¹⁴ Ibidem, p. 41.

¹⁵ ESPÓSITO, 2017, p. 75.

¹⁶ Ibidem, p. 148.

¹⁷ Ibidem, p. 74.

¹⁸ Ibidem, p. 71.

¹⁹ SLOTERDIJK, 1998, p. 70.

²⁰ Ibidem, p. 28.

²¹ Ibidem, p. 25.

²² Ibidem, p. 61.

equivalência entre coletivo esferológico imunitário e *comunidade* em sentido forte, equivalência da qual se vale o autor quando caracteriza esferas como “comunidades sonosféricas”²³, ou quando diz que, em toda esfera, “grupos se tornam em comunas: isto é, em unidades integradas por *munera* [“obrigações”] comuns”²⁴, formando

[...] um espaço no qual os conviventes estão envolvidos em *obrigações e tributos* — a ordem de mobilização para uma luta comum *contra o inimigo exterior* sendo padrão de medida e valor-limite de toda cooperação. (Quem é dispensado destas imposições é, em sentido preciso, imune: sem obrigações, sem trabalho, liberado para outras prioridades).²⁵

Será que toda comunidade necessariamente se forma através de uma luta contra um “inimigo exterior”? O que Sloterdijk quer dizer precisamente com o termo “inimigo”? Até que ponto, aliás, é possível dizer que uma comunidade pode ser também uma imunidade, ou até que ponto ambos os conceitos se anulam mutuamente? Se há um ponto de tensão entre ambos, resta ainda outra questão: em que momento uma esfera deixa de ser uma “comunidade íntima de espaço psíquico”²⁶ para se tornar uma “imunidade” *contra* o comum?

Para começar a responder a estes problemas, é necessário investigar os termos *communitas* e *immunitas*, bem como o radical partilhado por ambos: *munus*. Aqui, o vício logocêntrico se evidencia pelo apelo às etimologias, mas não se trata só disso, já que, no fim, a metáfora política é, como disse na introdução, uma metáfora de segunda ordem, cuja origem se encontra na relação entre a comunidade e os “imunes” da República Romana; cabe, portanto, investigar esta origem, pois, além de exibir a fonte do soterramento semântico que leva de Roma às guerras de extermínio e ao vocabulário epidemiológico atual, ela também explicita a ponte que há entre a raiz *munus* e a própria questão do espectro, em vista de sua função na constituição de toda comunidade.

Munus, radical tanto de *immunitas* quanto de *communitas*, equivale, segundo Espósito, a um “compromisso de doação recíproca”²⁷ relativo à polissemia do termo latino, que denota, ao mesmo tempo, “*onus, officium* e *donum*”²⁸. Destes três, o último é o mais problemático, especialmente quando comparado aos demais na dinâmica entre público e privado; afinal, “se, para os dois primeiros, a acepção de ‘dever’ resulta evidente — dali derivam ‘obrigação’,

²³ Ibidem, p. 531.

²⁴ SLOTERDIJK, 2004, p. 412.

²⁵ Ibidem, p. 412, grifos meus.

²⁶ Idem, 1998, p. 355.

²⁷ ESPÓSITO, 2017, p. 65.

²⁸ Idem. *Communitas*. Trad. de C.R.M. Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 26.

‘função’, ‘cargo’, ‘emprego’, ‘posto’ —”²⁹, o sentido de “dom” ou “dádiva” (*donum*) é mais obscuro e entra em conflito com os demais: como conciliar dever/obrigação e dom/espontaneidade?

Espósito explica que, “de fato, o *munus* é, para o *donum*, o que a ‘espécie é para o gênero’ [...], posto que significa ‘dom’, mas um dom de tipo particular”³⁰. Trata-se de um dom cuja obrigatoriedade se configura por seu caráter de *troca*, algo presente no próprio termo, dado que, no *munus*, a noção de troca está “implícita na raiz *mei-*, que denota ‘intercâmbio’”³¹. Há, portanto, uma “relação circular dom–intercâmbio” inscrita no próprio sentido de *donum* do *munus*, relação que se assemelha, segundo Espósito, àquela descrita por Marcel Mauss em *Ensaio sobre o dom*, quando o antropólogo discute a troca e a correlação polinésia entre dívida e dádiva/dom (*don*).

As obrigações recíprocas de dar e receber formam um só conjunto de práticas, um mesmo “*sistema de prestações totais*” formado não por indivíduos, mas por “pessoas morais”, “coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam”³². Neste sistema, “recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber equivale a declarar guerra; *é recusar-se a aliança e a comunhão*”³³. O que se troca, no dom, não é só um objeto; é uma *pessoa*. Dar e receber é criar uma espécie de “*vínculo espiritual*”³⁴, algo que implica que, entre dom e obrigação, *não há contradição*: é-se obrigado a dar e a receber como um organismo é obrigado a intercambiar continuamente sangue venoso por arterial; entre pessoas, que são também coisas, receptáculos pelos quais passa o dom, e coisas, que são também *anima* que se transfere entre doadores, há um circuito que mantém o corpo comunitário vivo, renovando sempre seu *élan vital*. Como o sangue é troca “gratuita” que as partes do organismo fazem continuamente entre si, mas “obrigação” na medida em que interromper o fluxo sanguíneo implica a morte do conjunto, também o circuito do dom é simultaneamente gratuito e obrigatório.

Esta dinâmica de prestação e contraprestação comunitária reflete a diferença entre dois “regimes de troca”³⁵ ou, na terminologia de Kojin Karatani, dois “modos de troca”³⁶ inversos. Por um lado, o modo da “troca mercadológica [*commodity exchange*]”³⁷, na qual a posse de

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, p. 27.

³¹ ZAGAGI, Netta. “A note on Munus, Munus Fungi in Early Latin”, *Glotta*, v.60, n.3/4, 1982, p. 280.

³² Ibidem, p. 196-7.

³³ MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. de P. Neves. Introdução de C. Lévi-Strauss. São Paulo: Ubu, 2017, p. 209, grifo meu.

³⁴ Ibidem, grifo meu.

³⁵ Ibidem, p. 194.

³⁶ KARATANI, Kojin. *The Structure of World History*. Trad. de M.K. Bourdaghs. Durham; London: Duke University Press, 2014, p. x.

³⁷ Ibidem, p. 51.

moeda garante o direito de adquirir propriedade meramente objetual, direito que, por sua vez, é transferido entre grupos de *modo extrínseco* aos próprios grupos: o que circula é moeda, puro valor de troca, e, com ele, o direito de marcar uma propriedade sobre bens externos e inertes. Extrínseco ao grupo, o capital forma vínculos fracos, momentâneos e calcados meramente na propriedade de um bem; ou seja, não há, aqui, o tipo de vínculo forte proveniente de uma dinâmica de dom e obrigação.

Por outro, no modo da “troca recíproca”, como entre os polinésios etnografados por Mauss, “direitos de uso são repassados, mas não direitos de propriedade”, dado que

o objeto-dom [*gift-object*] funciona como uma espécie de dinheiro, mas diferentemente do dinheiro de fato, não concede o direito de se ter outras coisas como propriedade [*the gift-object does not possess the right to own other things*]; pelo contrário, ele *traz consigo* a obrigação de dar e se desfazer de coisas [*to give things away*] (a obrigação de fazer um contradom).³⁸

O objeto-dom *traz consigo* a obrigação característica do dom; é o próprio dom que *exige* a doação, a recepção e a contradoação. A troca polinésia se caracteriza, assim, pelo envolvimento de coisas e pessoas que se dispõem em interrelações *surreais*, nas quais pessoas fazem também as vezes de coisas, e coisas, de pessoas. O que está em jogo é um vínculo *intrínseco* ao sistema, envolvendo a própria alma dos doadores e dos dons. Vemos, portanto, que *communitas* pode ser pensada como um conjunto atado por um pacto *anímico* — em oposição às trocas societárias de mercado, cujo “laço” é meramente financeiro e contratual. O dom é obrigação *porque o que se dá e se recebe está vivo e carrega a vida da comunidade*; por isso, carrega consigo uma obrigatoriedade vinculante que precede a própria prestação—contraprestação voluntária do serviço, “sob pena de guerra privada ou pública”³⁹. Dar, receber e devolver é, para os polinésios, um assunto *sério*.

O *munus* que forma a *communitas* se opõe diametralmente ao “próprio”, oposição que espelha aquela entre “comunidade” e “coisa pública” (*res publica*): “que ‘coisa’”, questiona Espósito, “os membros de uma comunidade têm em comum? É, de fato, ‘alguma coisa’ positiva? Um bem, uma substância, um interesse?”⁴⁰. Atada a relações recíprocas de vínculo forte, e não a bens específicos ou aos termos dessas relações, a noção de *communitas*, enquanto “conjunto de pessoas unidas não por uma propriedade, mas por um dever ou uma dívida”⁴¹, está distante do conceito político moderno de “sociedade”, se pensado nos moldes contratualistas

³⁸ Ibidem, grifo meu.

³⁹ MAUSS, op.cit., p. 191.

⁴⁰ ESPÓSITO, 2003, p. 29.

⁴¹ Ibidem.

enquanto associação de indivíduos em torno de interesses semelhantes, aglutinados por um pacto jurídico tácito transcendente aos acordantes e vinculados por uma relação de identificação com aquilo que é “próprio” ao coletivo (o Contrato, a Nação, o Estado).

Assim, a troca maussiana, que sustenta parte fundamental da definição espositana de *munus*⁴², deve ser pensada “menos como norma transcendente que como divisão interna do sujeito, como dependência deste frente a uma *alteridade imanente*”⁴³ — alteridade própria de sua condição surreal, enquanto sujeito *e* objeto, conteúdo *e* continente. Nas palavras de Espósito:

[...] *não é o próprio, mas o impróprio* — ou, mais drasticamente, *o outro* — o que caracteriza o *comum*. Um esvaziamento, parcial ou integral, da propriedade em seu contrário. Uma desapropriação que investe e descentra o sujeito proprietário e o força a sair de si mesmo, a *alterar-se*. Na comunidade, os sujeitos não encontram um princípio de identificação, tampouco um recinto asséptico no interior do qual se estabeleça uma comunicação transparente ou, ao menos, o conteúdo a comunicar. Não encontram senão esse vazio, essa distância, esse estranhamento que os faz ausentes de si mesmos: ‘doantes a’ enquanto, eles mesmos, ‘doados por’ um circuito de doação recíproca cuja peculiaridade reside justamente em sua obliquidade a respeito da frontalidade da relação sujeito–objeto, e em comparação com a plenitude ontológica da pessoa [...].⁴⁴

A ideia de *communitas* se relaciona, pois, à expropriação da “mais própria propriedade” do sujeito, isto é, “de sua própria subjetividade”⁴⁵. Essa expropriação possui um sentido ainda mais (in)fundamental quando pensada no contexto de relação entre esferas e o espectral: a *communitas*, em sentido forte, é expropriação *a partir do Outro absoluto*, este “intruso” que “me extrusa, me exporta, me expropria”⁴⁶, um “êxtimo” enquanto “corpo estranho, [...] parasita”⁴⁷ que constitui a “fratura constitutiva da intimidade”⁴⁸.

Nesse sentido, a “comunidade esferológica” poderia ser pensada como um *subproduto do acosso do espectro*, dado que, se seguirmos Ludueña Romandini, o espectro é a base fundacional do *munus* comunitário antropológico: “o verdadeiro princípio genealógico das sociedades humanas [...] deve ser buscado [...] no pacto social que se sustenta e se torna

⁴² Embora de modo não completamente admitido por Espósito, que as diferencia com base em certa incompreensão do caráter de “obrigação” do dom maussiano. Sobre isso, cf. WEIR, Lorna. “Roberto Espósito’s political philosophy of the gift”. *Angelaki*, v.18, n.3, p. 155-167, 2013.

⁴³ VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 136, grifo meu.

⁴⁴ ESPÓSITO, 2003, p. 31, grifos meus.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Idem, 2009, p. 215.

⁴⁷ MILLER, Jacques-Alain. *Extimidad*. Trad. de N. González. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 217.

⁴⁸ Ibidem, p. 17.

realizável graças à presença real do espectro”⁴⁹. Tal pacto visa lidar com uma espécie de “crime fundacional” que, na emergência das associações humanas,

[...] constitui o *laço aglutinante* no qual os espectros se voltam para a vida e, nesse sentido, estabelecem uma relação entre vivos e mortos e *provocam a ação* das estruturas sócio-políticas da justiça. Assim considerado, o espectro é o fundamento não tanto da ordem constituída [...] quanto, mais exatamente, da ponte que permite que o espaço de além-túmulo entre no mundo humano para selar e *dar sentido à própria forma da comunidade*.⁵⁰

Que a *communitas* emergja do crime é algo que Espósito, aliás, concordaria, acrescentando que este “delito fundacional” abre uma fratura originária que o laço vinculativo do *munus* vem colmatar:

Todos os relatos sobre o delito fundacional — crime coletivo, assassinato ritual, sacrifício vitimal — que acompanham, como um obscuro contraponto, a história da civilização não fazem mais que citar, de maneira metafórica, o *delinquere* — no sentido técnico de “faltar”, “carecer” — que nos mantém unidos. A fratura, o trauma, a lacuna da qual provimos: não a Origem, mas sua ausência, sua retirada. O *munus* originário que nos constitui, e nos destitui, em nossa finitude mortal.⁵¹

O espectro abre uma lacuna fundacional que demanda a junção de uma *communitas* em torno de um *munus* comum: “o *munus* de toda comunidade não será mais que um efeito de rarefação diante do espanto pelo descobrimento primordial da disjunção do Ser que a metafísica esteve convocada a preencher”⁵². Assim, o *communis* do embrião comunitário se articula em torno de um laço “munitário”, de modo a obturar tal “disjunção constitutiva”⁵³ e estabilizar as agências espectrais *sem, contudo, prescindir delas*, dado que, para Ludueña Romandini, a união comunitária só “se sustenta e se torna realizável graças à presença real do espectro que se transforma, ao mesmo tempo, no *objeto que transmite o laço e na causa de sua sempre ameaçadora ruptura*”⁵⁴.

A partir dos Māori, Mauss descreve algo pode nos auxiliar na compreensão da relação entre o *delinquere* e a necessidade de que o “laço” se dê na forma de dívida/dom (*munus*), bem como clarificar a relação entre a troca comunitária e vínculo anímico. Trata-se da noção de *hau*, “uma das ideias dominantes do direito maori”⁵⁵, definida pelo *Te Aka Online Māori Dictionary*

⁴⁹ LUDUEÑA ROMANDINI, 2018b, p. 40.

⁵⁰ Ibidem, p. 43, grifos meus.

⁵¹ ESPÓSITO, 2003, p. 33-4.

⁵² LUDUEÑA ROMANDINI. *Arcana Imperii*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2018a, posição 600. [e-book]

⁵³ Ibidem, posição 598.

⁵⁴ Idem, 2018b, p. 40, grifos meus.

⁵⁵ MAUSS, 2017, p. 206.

como “essência vital, vitalidade — de uma pessoa, lugar ou objeto”⁵⁶. Segundo Mauss, todo *taonga* (objeto-dom no circuito de doação recíproca) tem um *hau*, um “*espírito das coisas*, em particular da floresta e dos animais de caça que ela contém”⁵⁷. O *hau*, neste sentido, é uma espécie de *anima* espectral que produz e acompanha todo dom e que exige dos donatários que o dom seja dado, recebido e retribuído, acompanhando todo donatário e todo doador durante todo o circuito de troca. Isto porque, “no fundo, *é o hau que quer voltar* ao lugar de seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário”⁵⁸.

O *hau* é ambivalente, dado que simultaneamente *produtor* de vínculos fortes, garantindo vitalidade a cada pessoa ou coisa, e *vingativo*: diante de qualquer crime secundário que atente sobretudo contra o circuito de doação *in toto*, “é esse [mesmo] *hau* que vinga o roubado, que se apodera do ladrão, o enfeitiça, o conduz à morte ou o obriga à restituição”⁵⁹. Ao mesmo tempo em que, como espectro, o *hau* ameaça, de início, fraturar a promessa de comunidade, é pelo fato de “se prende[r] a essa série de usuários, até que estes retribuam com seus próprios *taongas* [...] um equivalente ou um valor superior”⁶⁰, que os laços comunitários garantem a continuidade da comunidade.

Segundo Karatani, “uma das dificuldades que surgiram com o assentamento fixo foi a necessidade de coexistir não apenas com outras pessoas, mas também com os mortos. As pessoas ofereciam dons a fim de manter os espíritos em seu devido lugar [*in check*]”⁶¹. Nesses termos, o valor retribuído por cada doação “dará aos doadores autoridade e poder sobre o primeiro doador, transformado em último donatário”⁶². Se compreendermos o espectro como este primeiro e último, a comunidade passa a equivaler a um grupo cuja autoridade, constituída através da *communis*, consegue *contrabalancear a intrusão espectral*. Se o espectro volta para se vingar daquele que o matou é porque essa morte primordial é o primeiro “roubo de alma” da comunidade *in embryo*, fazendo com que o espectro sempre busque retornar ao momento do crime original. Eurídice quer, sim, retornar, mas não a Orfeu, e sim *ao instante da mordida da víbora*.

Enquanto o comum é aquele que, em virtude do assomo, partilha do mesmo vínculo compulsório de doação recíproca, fundando o corpo a partir do vínculo de troca com o outro, o

⁵⁶ MOORFIELD, John C. “Hau”. *Te Aka Online Māori Dictionary*, 2003. [online]

⁵⁷ MAUSS, op.cit., p. 205, grifo meu.

⁵⁸ Ibidem, grifo meu.

⁵⁹ Ibidem, p. 206.

⁶⁰ Ibidem, p. 207.

⁶¹ KARATANI, 2014, p. 54.

⁶² Ibidem.

“imune é o ‘não ser’ ou o ‘não ter’ nada em comum”⁶³. Em um nível mais geral, o imune é aquele isento de *munus*, isto é, o imune é “quem resulta *muneribus vacuus* [livre de *munus*], *sine muneribus* [sem *munus*], livre de cargas, exonerado, ‘dispensado’ do *pensum* [tarefa] de pagar tributos ou dar prestações a outrem”⁶⁴. Imune é, pois, todo aquele exonerado de encargos civis, militares, fiscais etc.; ou seja, ser imune é ser simultaneamente dispensado e privilegiado.

Em sentido estrito, porém, imunidade não seria apenas uma dispensa de um ou outro encargo, *mas* se caracterizaria pelo próprio *caráter de exceção em geral*, ou seja, pelo caráter de diferenciação e exclusividade *diante do todo da comunidade*. Assim, “o verdadeiro antônimo de *immunitas* não é o *munus* ausente, mas a *communitas*”⁶⁵. Em outras palavras, é a comunidade *como um todo* que é neutralizada, conservada e negada “— ou melhor, [...] conserva[da] *através da negação do seu horizonte originário de sentido*”⁶⁶: o espectral.

A imunização opera por uma espécie de “denegação” (*denial*) da comunidade, conceito que, para Val Plumwood, equivale a um *dispositivo lógico* de exclusão e hierarquização dos dualismos: o imune “tenta, ao mesmo tempo, fazer uso do outro, organizar-se, confiar e se beneficiar dos serviços do outro, e negar a dependência que essa atitude gera”⁶⁷. Na citação a seguir, a filósofa explica de que modo opera este dispositivo, fazendo paralelo com a conhecida dialética hegeliana entre o senhor e o escravo:

Primeiramente, o senhor [*master*] necessita do outro a fim de definir suas fronteiras e sua identidade, pois elas são determinadas em oposição ao outro [...]; é o escravo que faz do senhor, senhor, o colonizado que faz o colonizador, a periferia que faz o centro. Em segundo lugar, o senhor necessita materialmente do outro para sobreviver, pois a relação de complementação fez com que o senhor se tornasse dependente do escravo para o cumprimento de suas necessidades. Porém, essa dependência também é odiada e temida pelo senhor, pois ela desafia sutilmente seu domínio e é denegada [*denied*] em uma variedade de maneiras, discretas e diretas, com todas as consequências da repressão. A função e a contribuição efetivas do outro nunca são reconhecidas, a ordem material da qual o escravo é o representante é desvalorizada ou dita não essencial, a relação econômica é negada, mistificada ou apresentada em termos paternalistas [...].⁶⁸

O “senhor” é o imune, aquele que *depende* estruturalmente da comunidade, pois é a partir dela que ele pode constituir suas fronteiras delimitatórias, sua identidade diferencial, seu centro contra a periferia comunal. Além disso, é da comunidade que o senhor retira toda sua

⁶³ ESPÓSITO, 2017, p. 67.

⁶⁴ Idem, 2009, p. 14.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Idem, 2017, p. 67.

⁶⁷ PLUMWOOD, Val. “Politics of Reason”. *Australasian Journal of Philosophy*, v.71, n.4, 1993, p. 447.

⁶⁸ Ibidem, p. 448.

materialidade e sua sustentação, ao mesmo tempo que constantemente a denega, imunizando-se contra ela e imunizando-a num mesmo ato mais ou menos sutil de captura.

Em outras palavras, agindo por via de uma “prática homeopática de proteção”⁶⁹, na qual o patógeno negado é também inoculado e neutralizado como condição da própria imunidade, “o conceito de imunização pressupõe aquilo mesmo que nega”⁷⁰. Se o Outro espectral, para Ludueña Romandini, é o que constitui o vínculo comunitário, a imunização é, então, uma dupla denegação: denegação do *munus* como dependência velada do vínculo comunitário e, prioritariamente, denegação do próprio espectro, causa da fratura que o *munus* pretende suturar. “Imunidade” é, portanto, o oposto de “comunidade”, sobretudo em seu sentido forte de *demos oneirón*, “povo dos sonhos”⁷¹ ou *comunidade dos espectros*, isto é, a Eurídice múltipla que irrompe e catalisa a experiência do comum.

Esta imunidade, no fim, só se constitui no ponto de imunização deste Outro absoluto, anterior à própria diferença entre Eu e Outro, *sphaira* e *ápeiron*, humano e extra-humano e, até mesmo, entre Vida e Não-Vida. É neste ponto que, de acordo com Elizabeth Povinelli, encontra-se a figura do Vírus, análoga à do espectro no sentido de ser responsável pela interrupção e embaralhamento dos arranjos pré-estabelecidos entre Vivos e Mortos. Isso porque o Vírus, localizado em uma zona de indiscernibilidade entre ambos, “pode ignorar esta divisão tão só pelo propósito de desviar energia dos arranjos da existência a fim de estender a si próprio”⁷². Não pertencente ao domínio do Vivo, mas também não exatamente Não-Vivo, invisível a olhos nus, intruso em nível molecular e extrusante das mais profundas fragilidades dos corpos, atuante até mesmo na diversificação da vida ao mesmo tempo em que pode interrompê-la sem aviso, o Vírus, como o espectro, é um dos agentes fundacionais sempre denegados pelo paradigma imunitário, que o subestima e ignora sua gravidade, desqualificando-o como mero patógeno e eclipsando sua potência instauradora de comunidade.

O Vírus, em constante mutação, acaba por deixar um resíduo incapturável no todo pela imunologia. O mesmo ocorre com o espectro, impossível de ser esconjurado em definitivo. O resto inapropriável que invariavelmente sobra da imunização e que se encontra em oposição constitutiva com o Leviatã não é a *communitas* humana, já que esta surge justamente para suturar, por via do *communis*, o vácuo aberto nos corpos, nos sujeitos e nas relações humanas pelo espectro. Este resto é, na verdade, a própria *communitas* espectral, que a imunidade tenta

⁶⁹ ESPÓSITO, 2009, p. 18.

⁷⁰ Idem, 2017, p. 67.

⁷¹ LUDUEÑA ROMANDINI, 2018b, p. 105.

⁷² POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies*. Durham; London: Duke University Press, 2016, posições 402-8. [e-book]

continuamente esconjurar tal como Eurídice, neutralizada para que Orfeu pudesse, pelo monólogo infindável de sua cabeça decepada, ensaiar constantemente “para peças mais complexas”⁷³ — em outras palavras, para que pudesse fortificar seu sistema imunológico diante do assomo infeccioso. Em última instância, o que se tenta imunizar, na imunologia, mais do que a comunidade dos homens, é sua relação com a multiplicidade espectral, condição mesma do *munus* humano, já que, por via dessa relação, a esfera está exposta “ao que interrompe sua clausura” e a “torce para fora: uma vertigem, uma síncope, um espasmo na continuidade do sujeito”⁷⁴.

A determinação da relação comunidade-imunidade em cada esfera envolve justamente a diferença entre imunologia e antropofagia enquanto fagologias. Na imunologia, a imunidade é priorizada frente à comunidade, fazendo da esfera uma *comunidade imunitária*, isto é, uma comunidade totalmente voltada para a eliminação de um intruso — noção que suporta o prognóstico sloterdijkiano do “co-imunismo”, enquanto associação extrínseca de esferas imunitárias, para a crise política e ambiental. Já na antropofagia, a esfera, em todas suas dimensões, teria o caráter de comunidade animada, cujo vértice se direciona rumo à evitação de uma redução do dom à mercadoria, do “animismo” ao “capitalismo”. Esta comunidade animada, por um lado, tem *por efeito* o surgimento de uma *imunidade comunitária*, cujo “objeto” de imunização, o espectral, em não sendo de fato denegado, é alguém com quem sempre é preciso lidar com muito cuidado; por outro, ela torna possível uma *comunidade heterogênea de esferas comunitárias* que toma o espectro intruso por uma alteridade imanentemente vinculante.

Resulta disso que, *em ambos os casos* (mesmo quando a imunidade tenta suprimir a comunidade), há uma *tensão* entre comunidade e imunidade, na qual uma afeta e é afetada pela outra, ainda que de modos *equivocos*, espelhando a dinâmica *phágos-lógos*. No fim, imunidade e comunidade se caracterizam sempre *em relação* — seja para a constituição de uma comunidade imunitária ou de uma imunidade comunitária.

Em um artigo de 28 de março de 2020, menos de um mês após o anúncio, pela OMS, de que lidávamos com uma *pandemia* de covid-19, Paul B. Preciado afirmou o seguinte:

Se voltarmos a pensar na história de algumas das epidemias mundiais dos cinco últimos séculos sob o prisma que Michel Foucault, Roberto Espósito e Emily Martin nos oferecem, é possível elaborar uma hipótese que poderia tomar a forma de uma equação: *diga-me como tua comunidade constrói sua*

⁷³ SLOTERDIJK, 1998, p. 421.

⁷⁴ ESPÓSITO, 2003, p. 32.

*soberania política e te direi que formas tomarão tuas epidemias e como as afrontarás.*⁷⁵

Proponho a recíproca: *diga-me como tua imunidade lida com a alteridade espectral e te direi que formas tomarão tuas epidemias e como, a partir delas, constituirás relações*. A pandemia do Novo Coronavírus, em meio à qual esta tese e o texto de Preciado foram escritos, tem ilustrado nada menos que o *modus operandi* pelo qual a fagologia imunológica, da qual o capitalismo pode ser tido como “expressão sobrenatural”, sempre lida quando posta diante de contágios espectrais. Antes que a divisão dura entre *communitas* e *immunitas*, o fenômeno pandêmico explicita como a imunologia nada mais é que um “modelo [específico] de [relação] comunidade/imunidade”⁷⁶, ancorado “numa *definição imunitária da comunidade*, segundo a qual ela dará a si mesma a autoridade de sacrificar outras vidas em benefício de uma ideia de sua própria soberania”⁷⁷.

Expandindo algo dito na introdução, é possível notar, no contexto pandêmico, de que forma o discurso da imunidade *muda* quando se trata, por exemplo, do ponto de vista antropofágico, ponto de vista de povos que sempre foram afetados pelas epidemias dos brancos de maneira brutalmente excepcional. Para o coletivo anticolonialista e anticapitalista *Indigenous Action*, por exemplo, a política imunológica, “política mortal do capitalismo”, é ela mesma “pandêmica”:

O colonialismo é uma praga, o capitalismo é pandêmico. Esses sistemas são antívida, eles não serão convencidos a curar a si mesmos. Nós não permitiremos que esses sistemas corruptos e doentes se recuperem. Nós iremos nos espalhar. *Nós somos os anticorpos.*⁷⁸

Davi Kopenawa expõe há tempos a forma como os próprios brancos (*napē pē*) são vetores de epidemia. Em Yanomami, “epidemia” traduz-se pelo termo *xawara a wai*⁷⁹. A *xawara* se consuma pela ação de “espíritos da epidemia” (*xawarari pē*), espíritos que seguem as mercadorias (*matihi*) dos brancos, se manifestando quando, por exemplo, agências mineradoras, “espíritos tatu-canastra forasteiros” (*napē wakari pē*)⁸⁰, escavam e devoram a terra ensandecidamente em busca de ouro e minérios preciosos.

⁷⁵ PRECIADO. “Aprendiendo del virus”. *El País*, Madrid, 2020a. [online]

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ INDIGENOUS ACTION. *Rethinking the Apocalypse*, 2020. [online]

⁷⁹ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Trad. de B. Perrone-Moisés; prefácio de E. Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 363, 663.

⁸⁰ Ibidem, p. 368.

Seu filho, Dário Kopenawa, membro da Hutukara Associação Yanomami (HAY), também tem alertado constantemente para invasões garimpeiras à Terra Indígena Yanomami, realizadas com conivência e estímulo do Governo Federal sob comando de Jair Bolsonaro e de uma parte relevante do Congresso Nacional, dado que elas estão diretamente conectadas ao crescimento assustador de casos e mortes por covid-19, contaminação por mercúrio e outras doenças, afetando até mesmo crianças, grupo etário que não faria parte dos grupos de risco das primeiras cepas de Sars-CoV-2 em situações normais⁸¹. Isto tem causado um grave problema cosmológico e social aos Yanomami por conta da maneira como eles têm sido privados de realizar o luto de seus mortos, dado que, segundo Albert, “o enterro secreto e compulsório (‘biosseguro’!) das vítimas Yanomami da covid-19” é comparável ao “‘desaparecimento’ dos corpos das vítimas dos torturadores na ditadura militar”, “estágio supremo da barbárie, no desprezo e na negação do Outro (étnico e/ou político)”⁸².

Por ora, o detalhe mais importante para a nossa discussão é sobre como a equivocidade dos binômios saúde-doença e imunidade-epidemia *possui claro paralelo*, entre os Yanomami e os brancos, *com a equivocidade da própria antropofagia*: enquanto os Yanomami praticam endocanibalismo funerário, sendo que suas cinzas funerárias configuram um dos sentidos primevos de *matihi*, dedicado às mercadorias dos brancos apenas de forma derivada, os brancos e os espíritos de epidemia *xawarari pë* são considerados “canibais”: “aos olhos dos xamãs”, de acordo com Albert, “[a epidemia *xawara*] aparece como uma corte de espíritos maléficos canibais (*xawarari*, pl. *pë*) semelhantes a brancos que cozinham e devoram suas vítimas”⁸³.

O Ocidente, por sua vez, enxerga a antropofagia indígena como um ato de bestialidade, uma “descida à selvageria”: do horror de José de Anchieta aos rituais antropofágicos dos Tupinambá — “que espetáculo de sujidades, que visão de torpezas!”⁸⁴ — ao axioma de filosofia

⁸¹ KOPENAWA, Dário; HELAI FILHO, William. “‘Como vocês vão viver sem a floresta?’”, *O Globo*, 2020. [online]

⁸² ALBERT apud BRUM, Eliane. “Mães Yanomami imploram pelos corpos de seus bebês”, *El País Brasil*, 24 jun. 2020 [online]. Quanto à presença de covid-19 na Terra Indígena Yanomami, bem como a relação entre garimpo, malária e covid-19, cf. o relatório *Xawara: Rastros da Covid-19 na Terra Indígena Yanomami e a omissão do Estado* (MACHADO, Ana M.; WEIS, Bruno [et al.] [org.]. São Paulo: ISA, 2020). Além disso, o Fórum de Lideranças Yanomami e Ye'kwana, em conjunto com o Instituto Socioambiental (ISA), a Hutukara Associação Yanomami (HAY), Associação Wanasseduume Ye'kwana (SEDUUME), Associação das Mulheres Yanomami Kumirayoma (AMYK), Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima (TANER) e a Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) lançou, em meio à pandemia, a campanha #ForaGarimpoForaCovid, petição que contava, em março de 2021, com mais de 430 mil assinaturas. Cabe mencionar por último, que, no dia 8 de março de 2021, Davi Kopenawa contou em entrevista que todos em sua aldeia, inclusive ele, foram infectados pelo Novo Coronavírus através de funcionários da Secretaria de Saúde Indígena (RIBEIRO, Cirley. “Líder Yanomami revela: todos na aldeia tiveram covid”, *UOL*, 2021 [online]).

⁸³ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 627.

⁸⁴ ANCHIETA, José de. *De Gestis Mendi de Saa*. Intro. e notas de A. Cardoso. São Paulo: Loyola, 1986, 1121; apud BORTOLANZA, João. “A alteridade indígena no poema épico de Anchieta”. *Clássica*, v.15/16, n. 15/16, 2002/2003, p. 253.

política de Hobbes, “*Homo homini lupus*”, em que o próprio lobo, homem “antes” do Estado, é praticante de uma forma baixa de “lupinofagia”.

Isto ilumina que, antes que uma imunidade comunitária de baixa intensidade, efeito contingente e provisório de uma comunidade esferológica, a fagologia imunológica constitui, também como efeito de sua imunidade política, uma comunidade imunitária accidental, frágil e totalmente orientada para a aniquilação de um inimigo externo *desprovido de qualquer agência*, exceto a de causar morte — mesmo quando este inimigo, invisível a olho nu, consegue penetrar no mais íntimo e no mais molecular dos corpos, fazendo-se tão interior quanto a própria “alma”.

Como têm demonstrado, com sua frieza característica, os especuladores da Bolsa e vários empresários de grandes cadeias de comércio⁸⁵, o capital — a *anima* da imunologia — se revela, em meio a uma pandemia de proporções homéricas, mais importante que a manutenção da vida, chegando ao ponto da indiferença quanto à aniquilação de si próprios. Nesta pandemia, a imunologia fagológica tem despididamente mostrado, como outrora no nazismo, sua deriva autoimune, exibindo mais do que nunca sintomas claros da emergência climática, de modo a “preparar-nos, induzir-nos, incitar-nos” a com ela lidar⁸⁶.

No interior da esferologia imunológica, a relação entre comunidade e imunidade não é, porém, livre de tensão. A citação a seguir de dois comentadores de Sloterdijk, Judith Wambacq e Sjoerd van Tuinen, ilustra este ponto:

Na visão de Sloterdijk, a história da civilização é uma história de esferas que se expandem eternamente [*ever-expanding spheres*], de círculos construtores que incluem sempre mais do exterior: de tribos a povos, de vilas a cidades e Estados-nações, do proprietário de uma residência [*landlord*] ao partido político, e assim por diante. Os destaques históricos desta evolução são construtos monocêntricos metafísicos e teológicos [as Orbes]. Hoje, estes têm sido demolidos. Ou melhor, têm colapsado *sob a tensão aporética entre a*

⁸⁵ Para citar um exemplo, cf. a declaração de Junior Durski, empresário de uma grande rede de *fast food*, no dia 23 de março de 2020, início da pandemia no Brasil, sobre a necessidade de manter a atividade econômica ativa, independentemente do número de mortes decorrentes do colapso do Sistema Único de Saúde (SUS) pela curva de contágio crescente (BRASIL ECONÔMICO. “Consequências econômicas serão maiores que 5 mil ou 7 mil mortes, diz dono do Madero”. *IG*, 2020 [online]). À época, Durski afirmou que não seria possível parar atividades comerciais por conta de 5 ou 7 mil mortos, estimativa que ele tomava como teto. Um ano depois, no dia 23 de março de 2021, o Brasil registrava 3.251 mortes e 82.493 infectados em apenas 24 horas, maior número computado até então desde o início da pandemia no país, e o número total de mortes contabilizava, à época, 298.676 pessoas (AGÊNCIA BRASIL. “Covid-19: Brasil tem 3.251 mortes e 82.493 infectados em 24 horas”. 2021 [online]). Nesta data, muitas das cidades ainda mantinham o comércio aberto sem restrições. No momento em que finalizo esta tese para depósito, são já 32.940.507 casos confirmados da doença e 673.758 mortos, segundo o *site* de notícias da Fundação Oswaldo Cruz – Fiocruz (VILELA, Rafael. “Covid-19: Brasil acumula 32.940.507 casos de covid-19 e 673.758 óbitos pela doença”, *Canal Saúde – Fiocruz*, 2022 [online]) — o número de casos, 44.043, e de mortos, 148, em 12 de julho de 2022, ainda que preocupante, só está radicalmente reduzido devido a esforços monumentais por parte de governos estaduais e instituições de saúde, como a Fiocruz e o Instituto Butantan, para, a despeito do descaso do Governo Federal, providenciar e fornecer vacinas em massa entre os anos de 2021 e 22.

⁸⁶ LATOUR. “Is this a dress rehearsal?”. *Critical Inquiry*, Chicago, 2020 [online].

comunidade e a imunidade, e assim que sua expansão atinge um limite crítico, *adquirem uma deficiência autoimune*. A esfera oniabarcante explodiu, ou, dependendo da sua perspectiva, implodiu.⁸⁷

O momento de implosão da Orbe (*Kugel*), essa esfera onienglobante teocosmológica de sentido e proteção, é o momento da colonização e da “apropriação primitiva do capital”, estopim da modernidade como “tecnologização da imunidade” que abordarei com mais detalhes no cap. 6 *infra*. Este *tipping point* de tensão imunológica com a comunidade implica a impossibilidade de conciliar comunidade e imunidade em sua “tensão aporética”. É a partir deste ponto que a espuma, estrutura morfoimunológica da contemporaneidade individualista ou egosférica, começa a se desenvolver.

A espuma tende a constituir um novo tipo de deficiência autoimune, de tipo crônico, aos moldes de uma infecção generalizada: o *fascismo*. De acordo com Valentim, o fascismo é a “política oficial” do Antropoceno, política essa “que instaura e acelera, fechando por sua expansão frenética (destruição exportada) o mundo ‘humano’ sobre si mesmo e impelindo-o assim à sua própria destruição”⁸⁸. O fascismo é, ao cabo, deriva última pela qual os Órficos observam, atônitos, a morte dobrada, agora, sobre si mesmos, em uma irônica síndrome autoimunitária — síndrome esta que, como veremos no cap. 16 *infra*, é sempre e ao mesmo tempo exportada sobre os “antropófagos”.

Embora, para Sloterdijk, a consumação da espuma como dinâmica esferológica contemporânea ocorra apenas no pós-Segunda Guerra, podemos considerar que o fascismo europeu da primeira metade do século XX foi apenas um sintoma localizado, também autoimunitário, mas de potencial patológico limitado⁸⁹, devido às circunstâncias históricas concretas daquele momento, de uma crise que, hoje se intensifica: o fascismo contemporâneo, fenômeno póstumo à crise imobiliária de 2008, como a *política globalizada de extermínio cosmopolítico e socioambiental*, totalmente liberada de seus freios no momento em que o capitalismo atingiu um ponto de não-retorno para a eclosão de uma deficiência generalizada, autoimune e infecciosa.

Embora este diagnóstico pareça um tanto “fatalista”, a diferenciação entre imunologia e antropofagia parece permitir outro tipo de solução e uma oportunidade para se pensar um sentido mais radical de comunidade, um sentido *more spectro*, e uma metamorfose imanente e

⁸⁷ WAMBACQ, Judith; TUINEN, Sjoerd van. “Interiority in Sloterdijk and Deleuze”, *Palgrave Communications*, v.3, n.72, 2017, p. 3, grifos meus.

⁸⁸ VALENTIM, 2018b, p. 290.

⁸⁹ Isso não implica em minimizar a gravidade do fenômeno da *Shoa*, como bem apontou Peter Pál Pelbart em minha banca de defesa.

continua da própria imunologia. A única forma, portanto, de refrear o potencial autoimunitário do fascismo generalizado parece ser pensá-lo em uma relação de transformação diante de *outro* regime fagológico, onde não há tensão entre imunidade e comunidade *porque a imunidade não se torna um problema*, já que a sua preponderância dentro do esquema fagológico *é renegada desde o início*.

Antes de investigarmos a Grande Narrativa construída, na trilogia *Esferas* e em obras tangenciais, com base nesse conceito de imunologia, convém examinarmos mais precisamente a maneira como a imunologia opera *no interior da obra de Sloterdijk*: qual sua relação com o *lógos* órfico? De que forma se configura uma esfera imunitária? Mais precisamente, como ela se relaciona com seu avesso para que possamos dizer que sua fagologia, dentro da esferologia sloterdijkiana, é, de fato, imunológica? Quais outros conceitos compõem o conceito de esfera *imunitária* a ponto de ela servir de alicerce à Grande Narrativa órfica?

2. A estrutura elementar do parentesco órfico

Eros is an issue of boundaries. He exists because certain boundaries do. In the interval between reach and grasp, between glance and counter glance, between "I love you" and "I love you too," the absent presence of desire comes alive. But the boundaries of time and glance and I love you are only aftershocks of the main, inevitable boundary that creates Eros: the boundary of flesh and self between you and me. And it is only, suddenly, at the moment when I would dissolve that boundary, I realize I never can.

Anne Carson,
Eros, the Bittersweet: An Essay

A história de Orfeu é a história da construção da casa. Embora o poeta não seja exatamente construtor civil ou arquiteto, a poesia órfica pode ser interpretada como epítome da *poíesis* em geral, a produção de um mundo ou de um lugar habitável. Poética, aqui, é arquitetura em sentido radical: *poíesis*, segundo Agamben, “é pro-dução (*tíkto*) da origem (*arkhé*), [...] dom do *espaço original* do homem, arquitetônica por excelência”¹. Orfeu e Eurídice, casados quando do início do arco principal do mito, representam o “casamento” (*casamentum*) em sentido literal: mesmo quando da morte de Eurídice, Orfeu forma com ela, *casa*, espaço de coabitação, calor, proteção, intimidade e ordem contra o frio externo, a impessoalidade e a morte do *agrós*, exterior anárquico e “selvagem” da *pólis* “civilizada”².

¹ AGAMBEN. *O homem sem conteúdo*. Trad. de C. Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2012

² Cf. HANSON, Victor D. *The Other Greeks*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999, p. 427-429.

Não à toa, a versão mais contada do mito de Orfeu fala em *Eurydikē* (“de ampla justiça”), e não em *Agriópen* (“de rosto selvagem”), outro nome para Eurídice em algumas versões³. O prevalecimento do aspecto jurídico-formal de “Eurídice”, que, assim como o arquetetônico, é muito mais próximo de Atena, deusa das cidades, em detrimento da face teriomórfica de “Agriope”, sugere algo a mais de imunológico na narrativa hegemônica: é, em certa medida, a personagem neutralizada aquela que, de início, vigora no mito.

Um aspecto central dessa construção ordenada do casamento (e de Eurídice) em face do *agrós* (e de Agriope) é o desnível qualitativo entre interior e exterior, tendo o primeiro preferência e precedência sobre o segundo. O *oikos* é a figura central naquilo que Gaston Bachelard, influência decisiva para a microesferologia sloterdijkiana, chama de “topo-análise”: “[...] com a imagem da *casa*, estamos na posse de um verdadeiro princípio de integração psicológica”⁴. Para além da metáfora, a casa demonstra, para Bachelard, “a topografia de nosso ser íntimo”⁵, articulada pelo autor a partir das figuras do porão e do sótão, da cabana do ermitão solitário diante de Deus, bem como de seus móveis e gavetas secretas, de seus cantos e quinas.

É também como “casa” que Heidegger designa a própria ontologia: “a linguagem é a casa do ser”⁶, *meio* primordial em que e a partir do qual todo ente, que pode ser expresso e do qual se pode predicar algo, recebe o seu ser e, portanto, seu sentido para seus coabitantes. Para o filósofo, *lógos*, *tópos*, *poíesis* e ser são conceitos correlatos: nomear é habitar, e habitar é poetar, construir o próprio mundo habitável. A linguagem equivale aqui a um *tópos* de proporções ontológicas, lugar primordial no acontecimento originário de tempo e espaço, do aberto e do velado, de mundos e de entes e essência histórica de onde provém o mundo humano.

Assim, a ontologia equivale, para Heidegger, à história situada da própria aventura da linguagem. Ela é o “monólogo da linguagem”⁷ que constitui, para o filósofo, a peça metafísica desdobrada desde a aurora do pensamento ocidental entre os gregos originários, que teria informado as primeiras palavras proferidas sobre o mundo em sua totalidade e a metafísica como trajetória autoimune do niilismo do ser. Por outro lado, a ontologia é *poética* da linguagem como esta casa histórica, tanto no sentido de nomeação primeira dos entes quanto no sentido em que “habitar” a casa implica outro tipo de relação com os entes interiores a tal ontologia. Os entes já possuem sentido para o humano, que dele são próximos, familiares,

³ Cf. CHRISTOPOULOS, Menelaos. “The spell of Orpheus”, *Mètis*, v.6, n.1-2, p. 209.

⁴ BACHELARD, Gaston. *La poetique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967, p. 18, grifo meu.

⁵ Ibidem.

⁶ HEIDEGGER. *Wegmarken*. v.9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 313.

⁷ SILVEIRA, Fillipa. “O ‘monólogo da linguagem’”. *Revista Estudos Filosóficos*, n.5, 2010.

habituais, e esse sentido está em implicação com a finitude constitutiva do humano, o que faz com que seu ser esteja constantemente em jogo com a morte.

É esse tipo de habitar que, para Heidegger, é esquecido no decorrer da metafísica e que culmina na técnica moderna, momento em que o ente se mostra, em sua totalidade, como depósito de recursos disponíveis (*Bestande*)⁸. Isso inclui o próprio ser humano, que se torna um desalojado (*Heimatlos*), alguém que vive na errância, sem senso do mistério (*Geheimnis*) de seu lugar próprio e que se desnorteia constantemente do caminho de casa.

Essa diferença entre habitação e errância é similar à “dialética do fora e do dentro” de Bachelard⁹, caracterizada pela “vantagem [da casa] de representar um lugar cuja característica principal é a capacidade de estabilizar o desnível entre o clima interior e o clima do entorno”¹⁰. Para Bachelard, a divisão metafísica entre ser e não-ser (ou, como em Heidegger, entre ente e o nada que equivale ao ser, enquanto fundamento infundado) se ancora nessa “geometria implícita que — queiramos ou não — espacializa o pensamento: se o metafísico não pudesse desenhar, o que ele pensaria? Aberto e fechado, para ele, são pensamentos”¹¹.

Daí a influência bachelardiana sobre Sloterdijk declinar a própria diferença ontológica em uma *diferença topológica*, pois o “ser-aí” (*Da-sein*) de Heidegger nada mais é que um interior topologicamente fundado por sua fronteira ontológica com o exterior. É desnecessário ir aos confins da linguagem para exprimir o aspecto topológico do mundo: já que “eu sou [*je suis*] o espaço onde eu estou [*je suis*]”¹², Bachelard pode dizer que até mesmo “o canto [*coin*]” de um quarto, bem como a casa, “nosso canto do mundo”¹³, pode muito bem ser “a casinha do ser [*la case de l'être*]”¹⁴, um mundo todo em miniatura.

Com base nesse deslocamento, Sloterdijk tematiza a esfera em termos topologicamente surreais: uma esfera não é “literalmente” uma casa. Podemos inverter esta definição negativa: a casa, em sentido surreal, excede a categoria que contém edifícios arquitetônicos como os que costumamos chamar de “casa”. Trata-se, na verdade, de “um lugar de *relação forte* [*starken Beziehung*], marcado por seres humanos que formam, em seu espaço de proximidade, um nexos psíquico [*psychisches Verhältnis*] de abrigo recíproco”¹⁵. Uma esfera, pois, é um espaço de imbricação entre seres comunicantes em que um deles constitui habitação no outro, espaço

⁸ HEIDEGGER. *Vorträge und Aufsätze*. v.7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 20 et seq.

⁹ BACHELARD, 1967, p. 191.

¹⁰ SLOTERDIJK, 2001, p. 174.

¹¹ BACHELARD, op.cit., p. 191.

¹² ARNAULD, Antoine apud ibidem, p. 131.

¹³ Ibidem, p. 24.

¹⁴ Ibidem, p. 131.

¹⁵ SLOTERDIJK, 2004, p. 302.

cujos habitantes, “vasos comunicantes híbridos” e “corpos ocos paradoxais ou autógenos, simultaneamente herméticos e permeáveis, que fazem papel ora de contentor, ora de conteúdo, e que possuem, ao mesmo tempo, a propriedade de paredes interiores e exteriores”¹⁶, não coabitam em mera contiguidade espacial, mas “constroem [...] uma pura espacialidade relacional, dispondo em torno de si uma [...] esfera amorosa”¹⁷.

Perceba-se que, ao mencionar “relações fortes”, Sloterdijk diz algo semelhante à ideia de “comunidade” como circuito anímico do dom; não à toa, o filósofo se utiliza de uma linguagem erótica semelhante à utilizada por Agostinho em sua discussão sobre o amor (*caritas*) como dom recíproco e atributo do Espírito Santo que faz com que as três substâncias (*hupóstaseis*) da Trindade entrem em *perikhóresis*, isto é, em interpenetração topológica mútua e dinâmica.¹⁸ O que seria o Espírito, se não um espectro disfarçado?¹⁹

Como na pericorese da Trindade, em que “o espaço físico é elevado a um espaço relacional”²⁰, na topologia esferológica, interior e o exterior são menos localizações específicas (a casa e a floresta, por exemplo) que qualidades *relacionais*: o íntimo, o próprio, o familiar, o ordenado, o protegido, o animado e o vivo, verso o impessoal, o impróprio, o infamiliar, o desordenado, o desprotegido, o inerte e o morto. Assim, estar dentro da esfera é manter constantemente um lar interior de cuidado e proteção diante de um exterior supostamente inóspito, agressivo e esvaziado. O interior esferológico é o único que se mantém “animado”, ou melhor, “insuflado”: “[...] por meio da formação de esferas, aquilo que a tradição denomina *espírito* se espraia originariamente no espaço”²¹. Ser-em-esferas é, portanto, o mesmo que ser-*sujeito*, ou seja, habitar uma subjetividade situada e partilhada, espaço vital em que o “espírito” circula compondo, em dois ou mais seres, uma só subjetividade.

Retorna aqui a metáfora da “circulação”: para Sloterdijk, “estamos em uma microesfera sempre que estamos [...] *em primeiro lugar*, no espaço intercórdial”²². Em outras palavras,

a subjetividade cordial se caracteriza por declarar, desde o início, que agarrar-se ao próprio coração é uma impossibilidade ou, em todo caso, um estreitamento patológico. A cordialidade enquanto tal tem sempre como efeito

¹⁶ Idem, 1998, p. 88.

¹⁷ Ibidem, p. 611.

¹⁸ “Para designar a estranha coexistência atópica e autolocalizadora das Pessoas divinas, João Damasceno empregou a palavra *perichóresis* — que, no grego antigo, poderia significar tanto ‘dançar ao redor de algo’, quanto ‘estar preso num turbilhão circular’. Ao elevar este antigo termo de movimento ao nível conceitual — quando passa a significar tanto ser-um-no-outro, quanto imbricação mútua e interpenetração —, o sábio de Damasco realizou uma das mais inspiradas criações conceituais na história ocidental das ideias” (ibidem, p. 617). Cf. AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. de A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, VI.v.7, VII.iii.6

¹⁹ Cf. LUDUEÑA ROMANDINI, 2018b, p. 126.

²⁰ SLOTERDIJK, 1998, p. 611.

²¹ Ibidem, p. 45, grifo meu.

²² Ibidem, p. 550.

a cumplicidade e a formação de comunidade, e, portanto, diz respeito à *concordia*, à sintonia dos ritmos cardíacos.²³

O espaço intraesférico é um espaço no qual “seu fluido sobe por meus tubos e, inversamente, [...] o meu sobe pelos seus”²⁴. No espaço intercórdial a alma corre, em sístole e diástole, por entre os sujeitos de um mesmo *tópos* animado e, como o ar, é, “de antemão *conspirativo, respirativo, inspirativo*; se há respiração, respira-se a dois”²⁵ — atente para a raiz *spiritus*, “sopro”, “espírito”, equivalente ao grego *pneuma*, contida nos três termos grifados.

§ – Sloterdijk não parece considerar relevante uma distinção precisa entre “espírito” (*Geist*) e “alma” (*Seele*), ausência que fica evidente quando ele afirma que “pontos isolados são apenas possíveis no espaço homogeneizador da geometria e do movimento, ao passo que o verdadeiro *espírito* [*wirklicher Geist*] é desde sempre espírito no e diante do espírito, a verdadeira alma [*wirkliche Seele*], desde sempre na e diante da alma”²⁶.

Como veremos nos cap. 11 e 12 *infra*, esse “animismo do sopro” do interior imunitário não pode ser pensado da mesma forma que o animismo descrito no perspectivismo cosmológico, pois falta a ele alguns elementos essenciais deste último. Em certo sentido, parece não ocorrer a Sloterdijk que a *anima* da esferologia já passou por uma depuração “pneumológica”, sobretudo por parte do estoicismo, do judaísmo helênico e do cristianismo, como apontado por Ludueña Romandini²⁷. Essa redução também aparece em Bachelard, que interpreta a alma como “uma palavra do sopro”²⁸, apesar de conferir mais importância à alma que ao espírito para sua “fenomenologia da poesia”. Assim, caberá posteriormente demonstrar de que forma a imunologia, como regime fagológico, impede a possibilidade do animismo até mesmo no espaço interior da esfera, restrito mais a um “espiritualismo” ou uma “pneumatologia” do que a um animismo propriamente dito. Agradeço a Rondinelly G. Medeiros por este apontamento. – §

Assim, o animismo, ou melhor, o “semi-animismo” intraesférico²⁹ é similar ao “animismo poético”³⁰ do espaço interior do coração rilkeano, lugar surreal onde se encontra “o cuidado, e [...] a casa”³¹. “Coração”, aqui, é a metonímia da subjetividade por excelência, ao menos para os europeus cristianizados, com sua vasta iconografia cardiológica: do cordiofágico

²³ Ibidem, p. 102-3.

²⁴ Ibidem, p. 87.

²⁵ Ibidem, p. 40-1, grifos meus.

²⁶ Ibidem, p. 41-2.

²⁷ LUDUEÑA ROMANDINI, 2018b, p. 122-6.

²⁸ BACHELARD, 1967, p. 4.

²⁹ SLOTERDIJK, 1999, p. 229.

³⁰ Idem, 2005, p. 47.

³¹ RILKE. “Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen...”, *rilke.de*, 1914; apud SLOTERDIJK, op.cit., p. 307.

Herzmaere, novela em versos de Konrad von Würzburg, à experiência da mística italiana Catarina de Siena, que troca de coração com o próprio Cristo³². Em outras palavras, o coração, na cosmologia cristã, é o lugar da “subjetividade afetiva nuclear”³³, vinculado intrinsecamente ao espaço interfacial do entreolhar como constituidor de uma subjetividade conjunta, como ocorre na releitura óptico-sanguínea feita por Ficino da relação entre Fedro e Lísias no *Banquete* platônico, em que o enamoramento dos dois homens se produz através de uma troca literal de sangue: bombeado diretamente do coração, o sangue se vaporiza nos olhos e atravessa a pupila do amante até chegar ao olho do amado para, então, condensar-se novamente em sangue e entrar em sua corrente sanguínea, constituindo um circuito perene, dado que o sangue do amado passa pelo processo recíproco³⁴. Esta referência ilustra perfeitamente a conexão entre *pneuma/spiritus*, em sua literalidade gasosa (sopro, vapor), e o sangue, bombeado pelo coração.

A lógica do coração também carrega relação com a música e, sobretudo, com o ritmo, enquanto “horizonte no extremo limite da significação calculável”³⁵, associação frequente nos círculos do Romantismo Alemão. Tal associação, central em Hölderlin, para quem o ritmo é “um procedimento [...] irredutível à lógica discursiva”³⁶, também pode ser vista nas passagens em que Sloterdijk fala de “aliança sonosférica”³⁷, bem como quando Bachelard menciona a toponálise como uma “ritmanálise”³⁸. Isso porque a própria batida do coração não representa nada, não cria imagens e conceitos; antes, é pela lógica rítmica do coração que o mundo se abre em determinada tonalidade: tudo é claro quando estamos calmos e nosso coração bate lento; uma paixão arrebatadora fecha o mundo no foco da amada, e o anseio pela resposta a uma carta só faz causar ardor e disritmia; o aperto no peito, por sua vez, traduz a ansiedade ante à morte e prenuncia as possibilidades de existência do angustiado na totalidade.

“Não sou, como querem me fazer crer os atuais teóricos de sistemas e ideólogos da vida, um ser vivo no mundo que o rodeia [*Umwelt*]”, diz Sloterdijk; “sou um ser que plana, com o qual os gênios constroem espaços [...]”³⁹. Esta oração aparece no contexto da exposição da sonosfera: “sou um ser que plana” no espaço sonoro-cordial, com o qual as vozes “dos gênios”, dos duplos que coabitam comigo o mesmo lugar, “constroem espaços”. Assim, a disposição tonal fundamental (*Grundstimmung*) de Heidegger, que abre um *tópos* ontológico, deveria ser

³² Cf. SLOTERDIJK, 1998, cap. 1.

³³ Ibidem, p. 102.

³⁴ Cf. ibidem, p. 122-4.

³⁵ ROSENFELD, Kathrin. “Ritmo e música no pensamento de poetas e filósofos”. *Per Musi*, n.35, 2016, p. 21.

³⁶ Ibidem.

³⁷ SLOTERDIJK, 1998, p. 487.

³⁸ BACHELARD, 1967, p. 72.

³⁹ Ibidem, p. 488.

complementada: trata-se, antes, de uma *disposição rítmico-tonal* não só “tingida”, tal qual um filtro fotográfico, mas também afinada e sincronizada. O espaço surreal da esfera não é senão ritmo: “em qualquer lugar em que haja a interação entre um lugar, um tempo e um gasto de energia, há *ritmo*”⁴⁰. Orfeu, no fim, só pode construir seu casamento pela lira.

Esta associação entre sangue, sopro e ritmo, bem como a constituição primeira do sujeito esferologicamente partilhado, ocorre, para Sloterdijk, já em nível intrauterino. Trata-se, aí, de uma aliança sonoro-sanguínea corporificada no sangue trocado entre a mãe, a placenta e o feto, que faz as vezes do sangue pneumático do espaço cordial: “o que a pesquisa fenomenológica descreveu como uma intencionalidade ou tensão noética em direção a representações objetivas provém [...] da boa disposição auditiva do ouvido fetal com relação aos sons de uma voz materna suficientemente boa”⁴¹.

A propósito, os dois momentos de *Esferas I* nos quais Sloterdijk mais se utiliza das figuras de Orfeu e Eurídice estão relacionados à crise imunológica que ocorre a partir do rompimento desse tipo de imersão rítmica total no útero. O primeiro desses momentos ocorre na exposição do que o autor denomina “ginecologia negativa”⁴², momento em que se apresenta a relação fetal primordial, modelo ontogenético de toda relação imunológico-esferológica. Já o segundo se encontra na exposição dos “compartilhadores do espaço anímico [*Seelenraumteiler*]”⁴³, em que Sloterdijk problematiza as catástrofes esferológicas advindas de um mau nascimento a partir de duplos — anjos, gêmeos, sósias (*Doppelgänger*).

Os dois momentos têm uma relação fundamental: é na catástrofe da primeira relação individual entre feto e placenta, ou seja, no momento do nascimento, que a trajetória esferopoiética propriamente dita tem seu início⁴⁴. Em outras palavras, é justamente no instante do *divortium*, quando Orfeu e Eurídice são finalmente separados e se tornam divergentes, momento em que Eurídice deixa de ser simultaneamente esposa e irmã e passa a ser um espectro denegado, que a esferologia começa de fato: é só pela cesura do duo primordial que Orfeu pode, enfim, constituir esferas pela deglutição do exterior e sua subsequente neutralização em um momento eurídiceano, reformando o antigo *casamentum* em situações exteriores. Assim, o duo intrauterino funciona como uma espécie de “estrutura elementar do parentesco órfico”, paradigma tanto para micro-, quanto para macroesferas imunológicas, no qual, de irmãos

⁴⁰ LEFEBRVE, Henri. *Rhythmanalysis*. Trad. de S. Elden e G. Moore. London; New York: Continuum, 2004, p. 15.

⁴¹ SLOTERDIJK, 1998, p. 515.

⁴² Ibidem, p. 275.

⁴³ Ibidem, p. 419.

⁴⁴ Ibidem, p. 471-2.

incestuosos, aliados e consanguíneos atuais em indiscernibilidade, a relação do duo elementar se transforma, após o nascimento, numa relação eterna, extrema e irrealizável de *afinidade virtual*⁴⁵: Eurídice, agora espectro denegado, se torna Inimiga, fonte de toda inimizade efetiva.

Isto implica que, no contexto da esferologia sloterdijkiana, a constituição do espaço habitável só se torna possível *a partir* da denegação do espectro de Eurídice, que, mantida no estado de fantasma de Orfeu e condenada à tarefa única de recomposição lírica, é constantemente rejeitada em favor do sujeito esferológico, sendo ao mesmo tempo seu tema de fundo latente, constante e imprescindível. Daí, vê-se a total dependência do interior para com o exterior denegado, posto como resto:

A cada recém-chegado que vem à luz, segue-se uma Eurídice, *anônima, muda, que não foi criada para ser vista*. O que permanecerá, o indivíduo, o que não é mais divisível, já é resultado de uma cisão que separa os inseparáveis de outrora em uma criança e seu *resto*. Eurídice submerge, mas seu desaparecimento não deixa traços somente aparentes, pois, além do umbigo — esse marco carnal de uma ligação perdida —, ela deixa um lugar esférico vazio no espaço ao redor [*Umraum*] da criança, sua protegida e irmã gêmea. A acompanhante que originalmente estava *ali*, na primeira proximidade, despede-se discretamente, deixando aberto o lugar de sua ausência.⁴⁶

Anônima, muda, invisível, Eurídice mantém-se no corte umbilical como “o ponto profundamente obscuro frente ao qual a arte, o desejo, a morte, a noite parecem tender”⁴⁷ — termos, aliás, que o “desejo senhorial e colonialista”⁴⁸ da razão ocidental sempre usou para designar o lado denegativo de diversos dualismos, como razão/irrazão, humano/animal, mente/corpo, sujeito/objeto, masculino/feminino, cultura/natureza, etc. O Outro, aqui, se apresenta como ausência do eu, na forma de um Outro passivo, indiferenciado, mudo, corpo inerte a ser penetrado ou devorado sem resistências e prestes a ser descartado a qualquer momento.

É esse Outro mudo que, para Sloterdijk, forma o primeiro aliado, mas também o primeiro parente consanguíneo, na ontogênese esferológica humana. Ainda no útero, Eurídice é apenas uma placenta que cumpre a função topológica de um “Ali” diante de um feto ainda indiferenciado, “Aqui”, na analítica uterina de Sloterdijk⁴⁹. Trata-se de uma analítica ainda

⁴⁵ Viveiros de Castro insiste, por questões pragmáticas de seu campo de estudos, em “afinidade potencial”, mas também afirma que “o batismo do conceito [...] não foi lá muito feliz” (2002, p. 412), dado que este tipo de afinidade carrega o sentido *deleuzeano* de “virtual”. Não obstante, utilizei o termo “afinidade virtual”, dada a possível e relativa familiaridade dos leitores deste texto, provavelmente mais versados em literatura filosófica que antropológica, com a distinção entre o “potencial” aristotélico e o “virtual” bergson-deleuzeano.

⁴⁶ SLOTERDIJK, 1998, p. 419-20, grifos meus.

⁴⁷ BLANCHOT, 1955, p. 179.

⁴⁸ FAUSTO, J., 2020, p. 128.

⁴⁹ SLOTERDIJK, op.cit., p. 386-7.

“pré-existencial”, pois, antes do nascimento, a relação entre a placenta (Eurídice) e o feto (Orfeu) é, ainda, uma relação de imersão total, de cordialidade extremada e *unyo mystica* no “espaço interior da mãe absoluta”⁵⁰, onde ainda não há a distância topológica instauradora do dualismo sujeito/objeto, eu/outro.

Para discorrer sobre essa Eurídice placentária pré-existencial, Sloterdijk recorre à noção de “nobjeto” (*Nobjekt*), cunhada pelo psicanalista Thomas Macho. Nobjetos são “realidades-com [Mit-Gegebenheiten] esfericamente circundantes que, ao modo da presença não confrontativa, planam como seres de proximidade, no sentido literal do termo, diante de um si mesmo que não oferece oposição, isto é, o pré-sujeito fetal”⁵¹. Nobjeto e pré-sujeito são conceitos que supõem uma espécie de “ginecologia negativa”, dado que não se pode pressupor, nas relações arcaicas ou pré-natais do infante, relações objetais, visto que a primeira díade do feto se constitui num estado de imersão plena, em que não se distingue nada para além de sombras.

A ginecologia negativa supõe uma dupla renúncia: “à óbvia possibilidade de, a partir de uma visada externa, conceber a vulva como um objeto (vulvograma ginecológico e pornográfico)”, por um lado, e “à tentação jamais completamente ultrapassada de passar mais uma vez pela vulva, à maneira iniciática, como por uma porta que leva ao mundo interior (parametafísica e holismo místico)”⁵². Tal procedimento tem a vantagem de constituir uma perspectiva estereoscópica de análise que separa “o explorador da caverna em duas metades, das quais uma se dissolve experimentalmente no interior sombrio, enquanto a outra, do lado de fora, preserva a visão de mundo cotidiana”⁵³. Trata-se, pois, de um expediente *especulativo*, *fabulativo* e *mítico*, simulando “algo que a psicologia não pode pressupor, a saber, a existência de um feto capaz de fazer descrições”⁵⁴.

Esta análise especulativa, que consta apenas de um pré-sujeito fetal e de um nobjeto placentário em “um universo pré-óptico em que nada corresponde ao conceito [lacaniano] de espelho e suas cargas libidinais”, fundado “nos jogos de ressonâncias, e não nos reflexos especulares” do feto consigo mesmo⁵⁵, pode ser lido como o eixo inicial da narrativa amorosa de Orfeu e Eurídice. Tal momento, prévio à picada da serpente, quando os amantes estão em vias de se unir em matrimônio, pode também ser interpretado como a subida de Orfeu e Eurídice

⁵⁰ Ibidem, p. 550.

⁵¹ Ibidem, p. 300.

⁵² Ibidem, p. 307.

⁵³ Ibidem, p. 308.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem, p. 326-7.

ao mundo dos vivos, onde todo olhar é proibido, bastando a Orfeu apenas ouvir sua lira e os ruídos do acosso espectral atrás de si. Nesse contexto, o todo esferológico ainda é um espaço puramente sonoro no qual o sangue placentário faz as vezes de meio rítmico-atmosférico, sendo Orfeu mera extensão, um “Também”, da companheira originária, “Com”: aqui, são as paredes da casa uterina que formam o habitante, e não o contrário; é Eurídice quem constitui e conduz o sujeito-Orfeu, enquanto placenta-Com que conforma um feto-Também.

O mito de Orfeu, enquanto mito do duplo placentário, não é apenas uma dentre tantas outras ilustrações que preenchem o primeiro volume de *Esferas* (o menino e a bolha de sabão, o êxtase devoratório do coração de Maria, o canto das sereias ou o caso dos gêmeos separados no berço, para citar algumas). Excepcionalmente, é o mito que diferencia a analítica de Sloterdijk daquela heideggeriana em *Ser e tempo*, tanto na questão topológica⁵⁶ quanto em relação à primazia da morte na constituição do sujeito. O momento do nascimento, que reencena o olhar de Orfeu a Eurídice e sua subsequente separação, mais do que o da morte, constitui, para Sloterdijk, o fenômeno primordial da esferologia. É o nascimento que constitui a primeira catástrofe protetiva e que demanda, portanto, a primeira constituição de um aparato imunológico técnico que recomponha o complemento perdido. Em outras palavras, é a segunda morte de Eurídice que impõe a aventura heroica de restituição do elo a Orfeu, e é a mirada ao espectro da falecida nas léguas finais do Aqueronte que inicia a aventura ontológica do mundo ocidental no canto solitário de lamento do poeta enlutado.

[...] o feto e sua placenta, subindo juntos desde o mundo subterrâneo, estão ligados um ao outro como Orfeu a Eurídice e, embora Eurídice esteja *vis maior* obrigada a desaparecer, não são indiferentes os modos de efetuar a separação [...]. O que geralmente se denomina “corte do cordão umbilical” é, por seu conteúdo dramático, a introdução da criança na esfera da clareza formativa do eu. *Cortar é afirmar a individualidade à faca*. Aquele que efetua o corte é, na história do sujeito, o primeiro doador da separação: com o dom da separação, transmite à criança o impulso para *existir [Dasein] no meio exterior*.⁵⁷

O duo originário é cindido peremptoriamente como no mito do andrógino que, n’*O banquete*⁵⁸, narra a formação da humanidade atual a partir da mutilação que Zeus, com seu raio-lógos, opera sobre seres inteiriços e circulares, deixando neles o umbigo como marca da perda da condição originária perfeita. Diferentemente do par feminino do andrógino platônico,

⁵⁶ “O presente projeto ‘Esferas’ se deixa entender como tentativa de resgatar — ao menos em um aspecto essencial — o projeto *Ser e espaço*, soterrado subtematicamente na obra de juventude de Heidegger. Somos da opinião de que o interesse de Heidegger pelo enraizamento, na medida em que dele se pode salvar algo, só pode vir a seu legítimo termo através de uma teoria dos pares, dos gênios, da existência complementada” (ibidem, p. 345).

⁵⁷ Ibidem, p. 392-3, grifos meus.

⁵⁸ PLATÃO, 2016b, 189d-190e.

contudo, a placenta aqui, antes doadora de sentido e lugar, assume o destino de todas as eurídice: torna-se, ao menos desde a consumação do individualismo moderno, rejeito, coincidente cronológico da Revolução Industrial e do Positivismo.

O desabamento placentário-imunológico implica paradoxalmente autofagia e renascimento: por um lado, como crise autoimune, tanto de um corpo materno que expulsa aquele outro corpo que, antes membro seu, agora é taxado agora de invasor, quanto do feto nascido, que se destaca da placenta eurídiceana, seu antigo membro; por outro, como substituição do companheiro originário por outros cenários e personagens mais complexos. Assim, para Sloterdijk, o drama da ruptura pós-natal é uma experiência primordial de autoimunidade que também abre o ciclo imunitário destinado a se acabar em autoimunidade — e, por isso mesmo, a autoimunidade primordial de Orfeu, aquele “que sempre morre”⁵⁹, é o fundamento da liberdade individual:

A criança exposta e remanescente tem a sensação de que Eurídice se perdeu no turbilhão e logo vai reaparecer; e, de fato, a coisa que ela era reaparece de algum modo, mas como outra coisa. Tão logo um novo equilíbrio se instaura, outras instâncias se apoderam do lugar de Eurídice. [...] A *substitutibilidade* é o rastro inextinguível de Eurídice, que permite a seu ex-companheiro engajar-se continuamente em novas relações com outros que, sob rostos mutáveis, surgem sempre no mesmo “posto”. A “mãe” será a primeira desses outros a emergir neste posto determinado. Suas radiações corporais, suas secreções, as qualidades de almofada do seio materno são substitutos—Com em primeira instância, e introduzem novos níveis de ressonância na bolha órfica. Orfeu está morto para sempre em Eurídice, mas ela sobrevive nele naquilo que a substitui.⁶⁰

Como havia mencionado na introdução, a ruptura com Eurídice oferece a Orfeu a oportunidade para ser eternamente *infel* — infidelidade que, diferente da “infidelidade divina”⁶¹ dos deuses hölderlinianos no abandono em relação aos mortais, não é produzida pelo espectro, mas por um Orfeu viúvo. Assim, ao contrário do que afirma Blanchot, “o ato de metamorfoses”⁶² não é Orfeu, mas Eurídice, que reaparece em metamorfoses sintetizadas na figura dos pais — “o primeiro ambiente que a criança descobre”⁶³ —, da casa, dos aliados não familiares e de todas as posteriores relações, cada vez mais complexas.

Se o que a psicanálise freudiana designou como “proibição do incesto”, castração basilar nas fundações da civilização⁶⁴, é secundário frente à “castração umbilical”, ato que “significa

⁵⁹ BLANCHOT, 1955, p. 146.

⁶⁰ SLOTERDIJK, 1998, p. 420-1, grifo meu.

⁶¹ BEAUFRET, 2008, p. 28.

⁶² BLANCHOT, op.cit., p. 146.

⁶³ TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar*. Trad. de L. de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013, p. 35.

⁶⁴ FREUD, 1996, v. 12.

um primeiro gesto instaurador da cultura sobre o corpo da criança”⁶⁵, o fenômeno da *transferência* também é prévio à projeção dos desejos paternos e maternos para relações ulteriores ao triângulo edipiano. O “discurso intelectual contemporâneo”, argumenta Sloterdijk,

acostumou-se a caracterizar a transferência amorosa como um mecanismo neurótico, responsável pelo fato de que paixões genuínas são, na maioria das vezes, sentidas em locais errados. Nada prejudicou tanto o pensamento filosófico como essa lastimável redução de motivos que, correta ou incorretamente, apoia-se no modelo psicanalítico. Ao contrário, é preciso afirmar que *a transferência é a origem formal de todos os processos criativos que animam o êxodo dos homens para o Aberto*.⁶⁶

É este tipo de transferência, para quem e além da psicanálise, que constitui o motor principal da esferopoiese, desde que compreendida como a construção de “uterotopos”⁶⁷, espaços interiores de intimidade posteriores ao estágio uterino primordial ou “metaforizações pós-natais”⁶⁸ do espaço interior da mãe. A própria esferologia não é senão a reconstrução histórico-morfológica do “fenômeno da alta cultura como o romance da transferência-de-esferas desde o mínimo íntimo, a bolha dual, até o máximo imperial, apresentado como cosmos redondo monádico”⁶⁹.

Trata-se, literalmente, de uma transferência de *habitus*, pois “transferimos não tanto afetos incorrigíveis para pessoas estranhas, quanto *experiências espaciais precoces para novos lugares e movimentos primários para cenários distantes*”⁷⁰. É a intimidade da antiga casa que é transferida *como um todo* para um espaço posterior, situação decorrente de um estado de crise e de certo “efeito de inércia”⁷¹ que faz com que se agarrar a rotinas e cenários familiares diante de um novo espaço desconhecido depois da destruição da velha casa passe a ser questão de sobrevivência. Por isso, a transferência também pode ser pensada como “imunologia simbólica e [...] psicossemântica da regeneração”⁷², com as quais a memória da esposa falecida serve a Orfeu como inspiração para uma terapia reformista, conservadora e narcísica: a implosão da esfera não serve de oportunidade para a transformação da casa em outro lugar, mas para a reconstrução e fortificação imunológica da mesma casa de outrora — agora, no “Novo Mundo”.

A catástrofe não aparece, para Orfeu, como sintoma de que seu procedimento imunológico, *sua lira domesticadora*, chegou a um limite — o limiar de sua própria destruição

⁶⁵ SLOTERDIJK, op.cit., p. 396.

⁶⁶ Ibidem, p. 14, grifo meu.

⁶⁷ Idem, 2004, p. 386.

⁶⁸ Idem, 1998, p. 550.

⁶⁹ Ibidem, p. 68.

⁷⁰ Ibidem, p. 14, grifos meus.

⁷¹ Idem, 2004, p. 391-2.

⁷² Idem, 2001, p. 208.

—, mas como um chamado a construir motivos rítmicos e melódicos mais firmes, resistentes e capazes de aguentar o contágio de novos invasores ruidosos. Orfeu se imuniza a cada transferência, ou melhor, torna-se “adulto”⁷³, termo que, aliás, explicita como a noção sloterdijkiana de transferência carrega pesadas ressonâncias de uma antropologia evolucionista, que iguala povos “tribais”, crianças e animais enquanto grupos que partilham de uma suposta carência de civilização e de uma mesma consciência (ainda) “animista”. Como explica o autor:

O que chamamos “*tornar-se adulto*” são essas trabalhosas passagens das subjetividades em menor escala para formas do mundo mais ampliadas; a expressão muitas vezes também significa *a adaptação da consciência tribal a condições imperiais e fundadas na escrita*. Para a criança que fomos, o espaço de operações ampliado pode, ainda por um tempo, denominar-se “a grande família”; tão logo o horizonte da família é ultrapassado, *formas sociais mais desenvolvidas* fazem valer suas pretensões de moldar e animar os indivíduos.⁷⁴

O início da trajetória de substitutibilidade esferológica é também o início da expansão colonizatória da poesia órfica, que, como o Espírito hegeliano, cresce por uma ilimitada subsunção do negativo, ilimitada tutela da mera infância fadada à falta de voz. Neste sentido, transferência é também sinônimo de fagocitose: uma fagocitose faminta, de estômago sem fundo. O canto domesticatório da cabeça degolada de Orfeu não pretende apenas espalhar a notícia sobre seu lamento: serve também para encantar sereias, acalmar mares e espalhar a boa nova da possibilidade de refazer Eurídice em outros corpos, outras casas, inclusive para aqueles corpos e casas que nunca requisitaram servir de substitutos neoplacentários.

A boca de Orfeu não serve só para entoar cantos, mas para devorar mundos.

3. O *lógos* da lira domesticadora

*Vem Orpheu, uma sombra
que traz nas mãos um vago filho — a lira.*
Ricardo Reis,
heterônimo de Fernando Pessoa,
Odes de Ricardo Reis

*D'un Temple à demi nu le soir baigne l'essor,
et soi-même il s'assemble et s'ordonne dans l'or
à l'âme immense du grand hymne sur la lyre!*
Paul Valéry,
“Orphée”

O olhar de Orfeu o insere no meio exterior e dá início à esferologia de fato. O instante da mirada dá início a uma verdadeira *dinâmica imagética de perspectivas* — o que faz do início

⁷³ Idem, 1998, p. 57.

⁷⁴ Ibidem, p. 57, grifo meu.

da esferologia também o início de um perspectivismo. Orfeu e Eurídice, imagens que olham: “o que vemos só vale — só vive — em nossos olhos pelo que nos olha. [...] Inelutável paradoxo”¹. Como diz Blanchot, “tudo está em jogo na decisão do olhar”² — mas o olhar de Orfeu é contraefetuado pelo olhar de Eurídice. Se o olhar é alienante, como afirma Jean-Paul Sartre, é porque ele é desde sempre *alienígena*: “reconheço que sou como o outro me vê”³.

Para Georges Didi-Huberman, a “imagem” não só, como a Medusa, petrifica, mas abre o “retorno luminoso do recalcado”⁴: cinde o sujeito entre luto e desejo, estase e movimento, imagem e imaginação; só posso ser sujeito porque, antes, sou imagem, imagem de imagens que me olham e me cesuram. Orfeu, o sujeito do mito, olha Eurídice e se espanta com o olhar ausente — *mas ainda olhar*, já que “enterrar uma imagem era ainda produzir uma imagem”⁵. Assim, seria de se supor que Orfeu finalmente se reconhecesse como *imago*, como espectro de outro espectro, como os duplos que fazem sonhar. O mesmo, em sentido inverso, pode ser pensado da Eurídice de Tsvetáeva: vislumbrada pelo olhar órfico, Eurídice então se vê não mais como *phantasmata* das fantasias órficas de retorno ao *status quo*, mas espectro ativo, real, vivo, tanto quanto o fantasma que a mira, também evanescendo para o mundo dos Gregos.

Contudo, essa dinâmica imagético-espectral logo é represada, e assim, temos diante de nós a reconstituição de novos *casamenta* que replicam a mesma estrutura fundamental, transferida a outros espaços e pares. Orfeu não reage ao olhar de Eurídice, mas usa de sua segunda morte como possibilidade de insistir na velha vida, na antiga casa; Eurídice, por sua vez, está destinada a reaparecer como um fantasma neutralizado em cada nova vida de Orfeu, sempre muda, inerte e pronta a ser possuída e consumida. A contraefetuação euridiceana do olhar é impedida pela fixação do poeta em suas próprias canções, e a seguir, a dinâmica entre a esfera e seu exterior é sobredeterminada pelo *lógos* órfico, que produz e reproduz os mesmos hinos. O que acontece aqui? Por que Orfeu resiste à contramirada de Eurídice?

Como vimos, a intimidade do espaço interior se funda na filtragem, seleção e constituição de um cancionário familiar, concomitante à construção do ruído como aquilo que não é “bem-vindo” ao interior, à casa — a construção do Outro como infamiliaridade ruidosa e, no limite, ameaçadora à estabilidade doméstica. Vilém Flusser, em sua fenomenologia do migrante, já havia associado o mobiliário da casa e os sons familiares em seu “ciclo estético”:

¹ DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Trad. de P. Neves. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 29.

² BLANCHOT. *The gaze of Orpheus and other literary essays*. Trad. de P. Adams. Tarrytown: Station Hill, 1981, p. 104.

³ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Trad. de P. Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 276.

⁴ DIDI-HUBERMAN, 2010, p. 249.

⁵ Ibidem, p. 254.

Os ruídos que chegam à habitação são feios porque perturbam o habitual. Quando processados em informação, tornam-se belos [*schön*], pois são afinal *inseridos na habitação* [*Wohnung*]. Aquilo que é bonito torna-se, através do hábito [*Gewohnheit*], algo agradável [*Hübschheit*], e é ainda percebido como algo abafado. Finalmente, a habitação lança para o lixo tudo o que é supérfluo, e assim faz com que o *supérfluo* se torne feio [*häßlich*].⁶

A constituição do familiar e do infamiliar surge das próprias paredes do habitual, — é o ouvido do duo placentário que seleciona o que deve ser mantido e o que deve ser desprezado ou habituado. Podemos compreender as fronteiras da esfera como “gerador[as] de redundância ou [...] máquina[s] de hábito cuja tarefa é dividir, da massa de sinais que chega ‘do mundo’ e que são candidatos à significação, os sinais que são confiáveis e os que não o são”⁷. É o cerco da fronteira, a fundação da casa, que constitui o que está dentro e o que está fora, o que é significativo e o que não tem sentido. Contudo, uma vez fora do útero, Orfeu não tem mais a placenta euridiceana como complemento auditivo, e deve confiar apenas nas melodias que rememoram sua antiga amada e sua antiga morada. É, pois, a canção da *lira de Orfeu* que funda, em primeiro lugar, a diferença essencial entre o canto humano e o estrondo das ondas do Egeu, os rugidos das três cabeças do Cérbero ou os silbidos inumanos do mundo dos mortos, e é pelo ritmo da lira que esses ruídos outros podem ser *integrados* ao repertório monológico de Orfeu como melodias, tamborilares e estribilhos.

Música, *mélos*, cria mundo, espaço habitável — espaço para o canto, “esfera” enquanto mundo rítmico partilhado. Despret, em diálogo com a discussão deleuze-guattariana do *ritornelo*, sinaliza que, para os pássaros canoros, o território é totalmente subsidiário à canção: o canto não serve pura e simplesmente para marcar um recorte num espaço pré-definido, como os rastros que um felino deixa, com suas glândulas faciais, urina e arranhões pela mata, mas o recorte do espaço é feito *para acomodar o canto*. Aqui, o canto (*chante*) do pássaro faz o canto (*coin*) — que Bachelard assinalava ser já um mundo, como vimos no capítulo passado. Com o canto, o pássaro faz como a aranha que, com sua teia, estende seu corpo e produz um espaço-corpo, um *Umwelt* como “corpo estendido”⁸, em contraponto com pássaros vizinhos e os demais sons do ambiente; o pássaro, então, produz a si próprio no mesmo gesto em que produz seu mundo, fazendo esfera provisória e flexível em ato, enquanto dura o canto.

O Orfeu platônico, enfadado com o lamento, pedia que o reencarnassem em cisne — o mesmo pássaro que Sócrates ansiava ser, porque cantava mais belamente logo antes de morrer.

⁶ FLUSSER, Vilém. *Bodenlos*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 311, grifos meus [*Bodenlos*. Braunschweig: Bollmann, 1992, p. 262].

⁷ SLOTERDIJK, 2004, p. 520.

⁸ DESPRET. *Habiter en oiseau*. Paris: Actes Sud, 2019, posição 1590. [*e-book*]

O que queria o Poeta era, pois, fazer o melhor dos mundos quando próximo da próxima morte, aquele que, em vida, não pôde ter, já que, humano, só logrou fazer hinos elegíacos ao complemento perdido. Se há *mélē* e há *mélē*, a elegia órfica não era a construção sempre nova e transitória das moradas multicores dos pássaros, mas a transferência do velho abrigo euridiceano. Sua lira fazia mundo como o canto dos pássaros, mas mundo calcificado, cancionero tradicional, arquivo. Sem compor com seus contrapontos, sem adaptar a melodia a melodias rivais, o canto de Orfeu mais secciona o que já está disposto que renova a partir dele; mais impõe-se e seleciona o que é conveniente para a manutenção da casa, que produz abrigos novos para novas situações. Enquanto o cisne em que o Orfeu platônico pedia ser transformado, ao compor cantos-casas, termina por compor diferentemente seu próprio corpo no momento de catástrofe máxima, o Orfeu-modelo, com sua lira, constantemente reconstitui o corpo antigo, num desejo absurdo por uma imortalidade impossível.

A lira, imunológica ou não, pode ser tida como análogo órfico do dispositivo “lógico” por excelência e, por isso, *modus operandi* básico da esferopoiese. Se o *phágos* é fonte donde se constituem esferas, o *lógos* opera sua circunscrição frente ao Fora e sua articulação interna. A canção e a casa começam pelas beiradas, seccionando, de início, os entes em sua familiaridade e infamiliaridade, e sintonizando os habitantes da casa no ritmo e na frequência habituais. É a própria lira que, na constituição de um espaço interior, estrutura a diferença topológica, mas, como veremos, de formas distintas, ainda que interligadas, constituindo *intimidade* — o que já começamos a analisar no capítulo anterior, embora de um ponto de vista “protoesferológico” — e produzindo *separação*.

Esta distinção explicita os dois componentes principais do conceito de *lógos*, operações concomitantes do modo “lógico” de relação com a alteridade articuladas pela noção de “domesticação” enquanto operação fundamental do *lógos*. Nota-se que, tanto na imunologia, quanto na antropofagia, há *lógos* e, portanto, há intimidade, separação e domesticação; ou seja, não se trata de recusar aos antropófagos a “lógica”, com suas formas específicas de intimidade, suas diferenciações topológicas e mesmo suas relações domesticatórias com o outro — como se se tratasse de uma diferença entre o “domesticado” e o “selvagem”. Afinal, os antropófagos também fazem casa, tal como os pássaros; os Kwakiutl, por exemplo, afirmam que o corpo é “casa da alma”⁹ — como tal, casas-corpos são também “tesouros sobrenaturais”¹⁰, o que *também* faz, de continentes, conteúdos surreais. Como se nota, o que se altera entre as duas fagologias é o *sentido* das operações e se elas são, como no canto dos pássaros, provisórias,

⁹ GOLDMAN, Irving. *The mouth of heaven*. New York: Wiley-Interscience, 1975, p. 64.

¹⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 275.

promotoras de transformações e, como a casa-corpo dos Kwakiutl, passíveis de variação topológica, ou se são, como na elegia órfica, permanentes, neófobas e topologicamente inflexíveis.

Neste capítulo, considerarei o *lógos* de modo eminentemente *imunológico*, ao passo que o capítulo 9, dedicado ao *phágos*, será marcado pelo ponto de vista antropofágico. Isso porque, enquanto na imunologia o *lógos* é primordial e o *phágos* está como que implícito enquanto seu efeito possível e precário, na antropofagia ocorre o oposto. Assim, penso que também seja possível inferir, do exposto, como opera o modo de relação complementar sem precisar antecipar a análise do *phágos*, cuja exposição ideal ocorre no contexto da antropofagia.

No interior de dada esfera, a lira intersecciona a casa (o “mundo”, domínio ontológico), enquanto horizonte de possibilidades da subjetividade íntima partilhada, e seus habitantes e móveis (as “coisas”, domínio ôntico), num “jogo topológico” de unidade, diferença e mútua dependência¹¹. Temos, aqui, o primeiro componente do *lógos*: a *intimidade*. Sobre este componente, Heidegger, para quem a diferença entre ontológico e ôntico é constitutiva, dizia:

A *intimidade* de mundo e coisa não é mistura. A intimidade prevalece somente onde o íntimo, mundo e coisa, puramente se distingue e permanece distinto. [...] A intimidade de mundo e coisa vigora no corte do entre, vigora na intersecção [*Unter-schied*]. [...] Por si, a intersecção mantém em separado o meio em que e pelo qual mundo e coisa são sua unidade na relação com o outro.¹²

Aqui, mostra-se uma interpenetração semelhante à que vimos na pericorese do espaço cordial-uterino. Contudo, há uma diferença fundamental relativa à *inserção do olhar ou da perspectiva* e, portanto, da *diferença*: ao mesmo tempo, os habitantes e a casa se mantêm afastados por um limiar de diferenciação, a “inter-seccção”, espaço de distância interfacial que permiti distinguir os dois “momentos” de uma relação (o “eu” e o “outro”).

Nesse sentido, os espaços cordial e intrauterino, embora demonstrem a estrutura fundamental da relação íntima, não são os modelos mais apropriados para as relações propriamente esferológicas, isto é, para as relações de constituição de intimidade após a separação de Orfeu e Eurídice; isso porque apresentam um estado de imersão e fusão quase “místico”, dissolvido no momento da primeira configuração da subjetividade, união que só é

¹¹ MALPAS, Jeff. *Heidegger's Topology*. Cambridge: The MIT Press, 2006, p. 221.

¹² HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*. v.12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, p. 24. Embora a palavra *Unterschied* signifique literalmente “diferença”, adapto uma possível tradução literal (“subsecção”), aproveitando a digressão etimológica feita por Heidegger pouco antes do trecho citado, quando diz que “a língua latina diz *inter* [“entre”]. *Inter* corresponde ao alemão *unter* [“sob”]”. Mais que uma diferença extensiva ou representacional, a *Unter-schied* remete ao próprio “corte [*Schied*]” que, separando e distinguindo ser e ente, mundo e coisa, os mantém coligados.

mantida ou posteriormente reconstituída em casos excepcionais — como na “comunhão antropofágica, [n]a troca mística do coração, [ou n]a transfusão telepática no circuito sanguíneo erógeno que liga duas pessoas”¹³. O exemplo de Ficino é mais relevante: a intimidade relacional da esfera é própria de um espaço interfacial de troca de olhares e perspectivas, “pois os rostos humanos [...] já são em si criaturas de um campo específico de intimidade, no qual o que é visto [*Anblick*] se modela pelo olhar lançado [*Hinblick*]”¹⁴.

A passagem de Heidegger sobre a intimidade está contida na coletânea de textos *A caminho da linguagem*. Como o título evidencia, a própria intimidade está intrinsecamente relacionada à topologia da linguagem. Heidegger parte de uma interpretação específica dos “filósofos originários”, com especial atenção a Heráclito de Éfeso, para quem o termo *lógos*, substantivação de *légein* (“dizer”), possui um sentido mais primordial que o de discurso ou de fala. Dizer e falar são, antes, resultados de uma *reunião*, prévia à atividade da fala, proveniente do *lógos* — que no grego jônico da época de Heráclito teria, segundo Heidegger, os sentidos de reunir um conjunto em uma unidade e de deixar com que o conjunto vigore por si mesmo¹⁵. O *lógos* realiza assim o expediente da lira e das fronteiras da casa: agrega o múltiplo no uno, a pluralidade de entes reunidos em torno de um mesmo sentido, mantendo, no interior da troca íntima, cada um de seus elementos em sua vigência própria. Neste sentido, em seu fragmento 50, Heráclito afirma que ser sábio (*sóphon*) é escutar ao *lógos*, que diz “tudo é um [*hen pánta*]”¹⁶.

Diferenciando internamente, o *lógos* também diferencia externamente, dado que, para reunir, é preciso separar; ou seja, o *lógos* opera a diferença topológica. Aqui encontramos o outro componente do conceito de *lógos*, presente na definição heideggeriana: a *separação*. A diferença topológica é central na composição de toda e qualquer esfera, já que uma esfera não é senão diferença topológica, como o próprio limiar que a separa e a define diante do *ápeiron*. Contudo, enquanto tal, a esfera também produz uma espécie de “diferença etnotopológica”, raiz do que, para Lévi-Strauss, é uma espécie de “etnocentrismo estrutural”¹⁷ presente em todo povo, mas que, *uma vez retorcido pela imunologia*, serve para fundamentar a planificação de diferenças por assimilação, a hierarquização rígida de povos e, no fim, o exterminismo amparado na ideia de “raça” — expedientes fundamentais da máquina colonial.

¹³ SLOTERDIJK, 1998, p. 142.

¹⁴ Ibidem, p. 143.

¹⁵ Cf. HEIDEGGER, 2000, p. 232-3.

¹⁶ HERÁCLITO apud COLLI, Giorgio. *A sabedoria grega III*. Trad. de R. Ambrosio. São Paulo: Paulus, 2013, A3 [DK50].

¹⁷ MACEDO, Eric S. “Os frutos selvagens”. *Revista Antropolítica*, n.49, 2020, p. 310.

Enquanto declina a diferença etnotopológica em sentido marcadamente imunitário, Sloterdijk assinala que

O esforço fundamental de todas as unidades sociais consiste em *expulsar o mal* de seu interior e assegurar suas fronteiras. A diferença topológica entre interior e exterior tem, por isso, um sentido moral, e a moral, um *sentido imunológico*; ela produz o desnível entre o bom e interior e o mau e exterior — um desnível que frequentemente é interpretado, por sua vez, como *diferença do puro contra o impuro, do justo contra o injusto*. As sociedades, tanto as arcaicas quanto as modernas, na medida em que se orientam por esse *esquema de exclusão entre as circunstâncias endo- e exosféricas*, seguem sendo sempre e antes de tudo comunidades de esforço e delírio que, de tempos em tempos, vibram em agitações extáticas, unânimes e compartilhadas *contra o real autor do mal*. [...] A santificação do espaço interior e a demonização do mundo ao redor são processos diretamente conectados. Na medida em que *separam a esfera de tudo o que não é ela mesma*, constituem os primeiros fatos sociais e ecológicos.¹⁸

A purificação mencionada por Sloterdijk coaduna com o princípio imunitário: a diferença topológica opera *aqui* de modo imunizante, na medida em que *solidifica a hierarquia* entre o dentro e o fora, transformada em uma diferença constante entre o espaço sagrado interior e o exterior demoníaco. Da diferença topológica declinada imunologicamente, constitui-se uma *comunidade imunitária* que se vê no “esforço e delírio” de excomungar todo o mal de dentro ao mesmo tempo em que tenta incorporar ou eliminar elementos exteriores que porventura invadam a esfera. Ao incorporar elementos de fora, o próprio sistema imune se fortifica e se amplia, na tentativa de “estabelecer uma distância de segurança entre o espaço imune do grupo e quem dele foi expulso por pretender deteriorá-lo”¹⁹. Nas palavras de Bachelard, “a casa capitaliza suas vitórias sobre furacões”²⁰.

Operando *sensu immunologicus*, a lira órfica passa a equivaler à “máquina antropológica” de que fala Agamben em *O aberto*²¹. A máquina antropológica é a própria operação do *lógos* que, ao mesmo tempo em que reúne o mundo humano, constitui, dentro e fora deste mundo, cesuras hierárquicas (como *lógos* humano e *phoné* inumana). Especificamente, o *lógos* opera simultaneamente “uma exclusão (que é também e sempre uma captura) e uma inclusão (que é também uma exclusão)”²², “*de-cidindo [de-cidendo]* a cada vez entre o homem e o animal”²³. O humano resultante desta operação é sempre produzido de forma

¹⁸ SLOTERDIJK, 1999, p. 186-7, grifos meus.

¹⁹ Ibidem, p. 187.

²⁰ BACHELARD, 1967, p. 55.

²¹ AGAMBEN, 2002, p. 34.

²² Ibidem, p. 42.

²³ Ibidem, p. 80, grifo meu.

totalmente *dependente* de seu lado velado, na “imobilização do não aberto animal”²⁴. No mesmo gesto, o inumano é excluído de qualquer conformação vital, capturado em meio à própria exclusão numa “zona de indiferença” entre o humano e o inumano, e se produz, no humano, uma vida nua “separada e excluída de si mesma”²⁵.

Esta dependência é própria da *denegação* imunitária e está no centro do paradoxo da máquina antropológica: o humano se constitui na negação de seu fundo obscuro, de seu “parentesco abissal” com o animal²⁶, ao mesmo tempo em que dele depende como um anteparo para evitar sua queda no abismo do nada e como fronteira delimitante que dá à esfera um horizonte recursivo donde capturar material para formar as paredes de sua própria casa. Assim como na máquina antropológica de Agamben, a diferença topológica toma, em Sloterdijk e na fagologia imunológica, não só o aspecto de uma diferença etnotopológica mais ou menos flexível, mas também a forma, desta vez totalmente inflexível, de uma *diferença antropotopológica*²⁷, enquanto distinção invariante entre viventes humanos e não-humanos e modalidade restritiva da diferença topológica²⁸.

Nota-se logo que o que Sloterdijk e Agamben abordam como *factum* universal da própria forma de vida humana, Lévi-Strauss apresenta como denúncia de um contingente “privilegio de um humanismo, corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção”²⁹: o mesmo *lógos* denegativo que separa “homens de outros homens” e que, de forma alguma, é universal, é, também, o *lógos* instaurador do *zoon lógon ékhon* (“vivente que possui linguagem”) aristotélico, separando radicalmente, por uma fronteira alargada, “a humanidade da animalidade”³⁰. No cap. 11 *infra*, retornarei a esta modalização restritiva para abordar de que forma a diferença topológica opera no perspectivismo ameríndio.

Por ora, basta considerar que, visto que o *lógos* é antes um reunir de mundo ou a constituição de um espaço interior que a mera capacidade de expressão de sons articulados semanticamente ou de sentenças proposicionais logicamente consistentes, é desnecessário sobredeterminar a noção de *lógos* pela noção conceitualmente carregada de “linguagem”, e se limitar à esferopoiese humana em sua diferença antropotopológica. É preciso que não mais vinculemos, na esferologia, o *lógos* estritamente à manifestação “lógica” da linguagem falada

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, p. 43.

²⁶ VALENTIM, 2018b, p. 57.

²⁷ SLOTERDIJK, 2004, p. 361.

²⁸ Parafraseio aqui Valentim, quando afirma que a “*a diferença antropológica não é senão uma modalidade restritiva da diferença xenológica [...]*” (“Antropologia e xenologia”. *Eco Póis*, v.21, n.2, 2018a, p. 361).

²⁹ LÉVI-STRAUSS. *Antropologia estrutural dois*. Trad. de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Ubu, 2017b, p. 50.

³⁰ Ibidem.

ou escrita, mas a esse princípio fagológico de *reunião* que permite, *posteriormente*, algo como linguagem e mundo. Nas palavras de Sloterdijk, em tensão com o antropocentrismo da imunologia, o ser humano “é uma possibilidade regional da clareira e uma energia local de reunião. É um centro de reunião da verdade e do poder, mas não de todas as coisas: nisto, enraíza-se o conceito pós-metafísico de *lógos*”³¹. Assim, a canção de Orfeu, além de usar de linguagem, em sentido estrito, é verdadeiramente *lógos*, embora seja um *lógos* antropotopológico: “a linguagem como um todo é uma música da separação”³², criação de um espaço interior pela reconstituição paradoxal da “presença da ausência”³³ de Eurídice.

Estes dois componentes — reunião e separação — encontram seu eixo no conceito de *domesticação*, isto é, no caráter domesticatório inerente ao *lógos*. A etimologia do termo nos remete ao ato de trazer algo ou alguém à casa (*domus*), torná-lo parte da família. Remete, pois, ao que é tornado “doméstico”, do latim *domesticus*, termo que, por sua vez, tem raiz na palavra *domus*, “casa” em sentido amplo, em contraste com o sentido medieval estrito de *casamentum*, a residência dada ao vassalo em relações contratuais feudais, e do latim romano *casa*, espécie de choça ou cabana simples, de estacas e ramos. Enquanto *domus* data pelo menos da Roma antiga, referente ao tipo de edifício de luxo da aristocracia urbana das eras Imperial e Republicana³⁴, o verbo “domesticar” é relativamente novo, aparecendo somente no século XVII “a partir do latim medieval *domesticat-*, participio passado de *domesticare* [...]”³⁵. Em sentido biológico, contudo, “estudos rigorosos acerca da domesticação de plantas e animais começam a aparecer [apenas] na segunda metade do século XIX”³⁶. Para Charles Darwin, por exemplo, a domesticação é definida como um processo pelo qual o ser humano “remove um animal ou planta de um clima ou solo para outro, e provê de comida que não subsistia no estado natural deste ser”³⁷. Tal remoção é possível apenas porque os organismos vivos têm “uma tendência intrínseca à variação”³⁸.

Enquanto fenômeno artificial humano de cultivo e seleção de plantas e animais a partir da “variação inicial [...] causada por mudanças sutis nas condições de vida, que devem ocorrer

³¹ SLOTERDIJK, 2001, p. 222.

³² Idem, 1998, p. 395.

³³ PINEZI & DANTAS, 2013, p. 726.

³⁴ HÄUBER, Chrystina. “The Esquiline Horti”. In: FRAZER, Alfred [ed.]. *The Roman villa*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum, 1998, p. 64.

³⁵ TIAN, Chuanmao. “Etymological implications of domestication and foreignization”. *Perspectives: Studies in Translatology*, v.18, n.2, 2010, p. 79.

³⁶ RUSSELL, Nerissa. “The Domestication of Anthropology”. CASSIDY, Rebecca; MULLIN, Molly [ed.]. *Where the wild things are now*. Oxford; New York: Berg, 2007, p. 29.

³⁷ DARWIN, Charles. *The variation of animals and plants under domestication*. v.1, New York: Cambridge University Press, 2010, p. 2.

³⁸ Ibidem.

de acordo com a natureza”³⁹, a domesticação remete ao Neolítico, quando do início da agricultura sedentária. O que, porém, define o sedentarismo neolítico não é a agricultura, mas, antes, a *arquitetura*: “no epi-Paleolítico e no começo do Neolítico, a arquitetura não apenas precede a agricultura, mas providencia a tecnologia necessária para a emergência da agricultura”⁴⁰. Neste sentido, até mesmo a domesticação biológica nada mais seria que a própria construção de casas e a adoção seletiva de estranhos em seus cômodos.

Nestes termos, o conceito de domesticação permite articular melhor o *lógos* anterior à própria linguagem na constituição do interior esferológico, colocando a construção da casa como questão de articulação imunológica de animalidade e humanidade:

O homem e os animais domésticos — a história dessa monstruosa coabitação [*ungeheuerlichen Kohabitation*] ainda não recebeu um tratamento apropriado, e por isso mesmo os filósofos até hoje não souberam convir quanto a seu papel em meio a essa história. Só em poucos lugares rasgou-se o véu do silêncio filosófico sobre a *casa*, os *homens* e o *animal* como complexo biopolítico, e o que então se ouviu foram vertiginosas referências a problemas que são, por enquanto, demasiado complexos para os seres humanos.⁴¹

Este monstruoso complexo biopolítico casa-humanos-animais equivale ao complexo do interior imunitário, articulado interna e externamente pela lira domesticadora. A lira de Orfeu domestica no duplo sentido do termo: não apenas constitui espaço íntimo de habitação, um *domus*, em assimetria com o exterior, como dá “vida a pedras” e faz “homens dos animais”⁴², transformando o Outro em outro Eu. Daí os dois sentidos convergentes para a domesticação: tornar “civilizado” o “selvagem”, no sentido de trazê-lo para a “civilização”, o local de ordem do *bíos politikós*, mas também tornar “humano”, ou mais aparentado com o humano, o animal, a “fera”, no sentido de tornar dócil aquele que ainda é feroz.

Aqui, Despret novamente oferece, do ponto de vista animal, um contraponto antropofágico à domesticação imunitária: entre o cavalo Hans e o cientista, como entre o etólogo e o ganso do final de seu artigo sobre antrozoogênese, não há pura e simplesmente a assimilação da diferença na mesmidade, mas um cruzamento divergente em que cavalo/ganso e humano se codomesticam, adaptando seus corpos de acordo com as relações para que se abram pontes de comunicação entre mundos: “Lorenz [o etólogo] produz um corpo de ganso para permitir que um mundo de ganso o afete (e também para permitir que um mundo humano

³⁹ Ibidem, p. 3.

⁴⁰ WILSON, Peter J. “Agriculture or Architecture?” In: CASSIDY & MULLIN, op.cit., p. 101.

⁴¹ SLOTERDIJK. *Regeln für den Menschenpark: ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014a, p. 35-6, grifos meus.

⁴² NIETZSCHE. *A gaia ciência*. Trad. de P.C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2012, §286.

afete o ganso)”⁴³. Não se trata, como na imunologia, da domesticação unilateral do Outro em Eu, mas da domesticação cruzada que faz do Eu e do Outro, outros Outros em comunicação mútua, embora equívoca. Os xamãs antropófagos são mestres nesse tipo de comunicação cruzada de corpos e mundos, como veremos no cap. 12 *infra*.

Declinada imunologicamente, a domesticação nada mais é que *antropotécnica*, procedimento técnico de “autodefinição biológica dos homens”⁴⁴: trata-se da seleção imunológica de características humanas que permitam a inibição, a suspensão, a existência e a abertura projetiva de possibilidades diante da desinibição vital. A domesticação, portanto, é a própria decisão denegativa acerca de *quem* pode cantar, como *bíos*, a melodia da lira e quem, deixado da porta para fora, é impedido de cantá-la, sujeito ao ruído ensurdecador de um entorno supostamente sem forma e sem sentido.

“É a marca da era técnica e antropotécnica”, afirma Sloterdijk, “que os homens mais e mais se encontrem no lado ativo ou subjetivo da seleção, ainda que não precisem ter se dirigido voluntariamente para o papel do selecionador”⁴⁵. Em outras palavras, a trajetória doméstico-imunológica do humano é uma trajetória de contínua e crescente domesticação imunitária da alteridade imanente ao indivíduo e de seu exterior.

Isso se reflete na forma como, para Sloterdijk, a própria linguagem, a “leitura [*Lesen*]” e a “lição [*Lektion*]”, não é senão um procedimento de “seleção [*Auslesen/Selektion*]”⁴⁶, domesticação e aprofundamento de uma diferença antropológica entre “o sábio e a multidão”⁴⁷, cujo auge, o “humanismo literário”⁴⁸, tem tido, com as tecnologias biogenéticas de seleção e aprimoramento antropotécnico, seu declínio anunciado. Para Sloterdijk, a invenção da escrita, marca do humanismo literário, teria produzido

[...] fortes efeitos seletivos; ela fraturou profundamente as sociedades que a hospedavam e *cavou entre os homens letrados e iletrados um fosso cuja intransponibilidade alcançou quase a rigidez de uma diferença de espécie*. Se quiséssemos, contra as advertências de Heidegger, falar novamente em termos antropológicos, os homens dos tempos históricos poderiam ser definidos como aqueles animais dos quais alguns sabem ler e escrever e outros não.⁴⁹

A crise do humanismo explicita, para Sloterdijk, o paradoxo de todo o edifício humanista — e, no limite, de toda forma de domesticação imunitária. Tal paradoxo se

⁴³ DESPRET, 2004, p. 131.

⁴⁴ SLOTERDIJK, 2001, p. 152.

⁴⁵ Idem, 2014a, p. 44.

⁴⁶ Ibidem, p. 43.

⁴⁷ Idem. *O desprezo das massas*. Trad. de C. Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2016a, p. 97.

⁴⁸ Idem, 2014a, p. 58.

⁴⁹ Ibidem, p. 44, grifo meu.

assemelha à questão da biopolítica de que fala Espósito, mas, no caso de Sloterdijk, trata-se de se perguntar como uma antropológica humanista, que visa preservar a contenção, a fraternidade, a liberdade e a dignidade da pessoa humana — questões um tanto problemáticas por si só, considerando a pressuposição de um conceito único de humanidade —, promove simultaneamente o extermínio, o ódio, a escravidão e a sujeição de uma massa de seres humanos à condição daquilo que Agamben chamou de “vida nua”, uma vida em estado de suspensão, na passagem entre a animalidade e a humanidade, “no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacriabilidade, fora do direito humano como daquele divino”⁵⁰.

Para Agamben, este paradoxo se sustenta na própria figura do *sacer*, estado de exceção que apresenta a dupla polissemia do “abjeto” e do “augusto”⁵¹. O *sacer* configura o chamado “estado de exceção” ou a “geometria” paradoxal da “exclusão inclusiva”, configuração na qual a vida nua sacrificial surge desde sempre como “aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens”⁵². O campo de extermínio nazista, por um lado, e o jardim zoológico⁵³, por outro, são exemplos arquitetônicos paradigmáticos dessa topologia paradoxal do *sacer* — embora o último o seja a contrapelo de Agamben⁵⁴. A pantera de Rilke, enjaulada no *Jardin de Plantes*, não se encontraria no pleno exercício de sua animalidade: tal como o judeu em *Auschwitz* ou o refugiado sírio, expelido de qualquer conformação de vida e exposto ao entrelugar indiferente da vida nua, a pantera na jaula não é mais um animal, mas um patógeno impessoal enquadrado e neutralizado dentro do campo imunitário humano, sujeito à soberania da lira imunológica⁵⁵. Assim também Eurídice se torna um estribilho na monolítica órfica, exposta como musa inspiradora, sacra, no altar melódico da canção sem que ela mesma tenha qualquer capacidade de escape ao vidro que recobre o altar. Não à toa, Sloterdijk batiza sua conferência de “regras para o *parque humano* [*Menschenpark*]”, tendo em vista que o complexo esferológico imunitário pode ser considerado um verdadeiro “parque antropozoológico”.

⁵⁰ AGAMBEN. *Homo sacer I*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005, p. 82.

⁵¹ Idem. *Il linguaggio e la morte*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2008, p. 132.

⁵² Idem, 2005, p. 10.

⁵³ MASSUMI, 2014, p. 66-7

⁵⁴ Como observou Juliana Fausto (2020, p. 50) a partir de uma troca de e-mails com Agamben em 2013, o filósofo italiano julga que “vida nua” é uma condição só possível para seres humanos, dado que seriam os únicos animais com “forma de vida” (*bíos*); o animal “nu”, por sua vez, não pode ter sua *bíos* desnudada porque, antes, não tem *bíos*, apesar de haver, talvez, “uma ação do poder [humano] sobre os animais” (AGAMBEN apud ibidem, p. 50). A estratégia se assemelha à de Heidegger, que nega *Umwelt* aos animais por não terem, primeiramente, acesso ao mundo (*Welt*) com tal.

⁵⁵ “A relação de um recinto com seu entorno, Massumi segue, estabelece um duplo enquadre que é ‘uma dupla oposição: humano *versus* animal e humano-*versus*-animal *versus* indiferenciação’. Todas as diferenças ou zonas de indiscernibilidade são negadas em favor de oposições e trata-se da própria emergência da soberania” (FAUSTO, J., op.cit., p. 116-7).

Com o fim do humanismo e a explicitação do caráter seletivo, decisório e biozoopolítico da máquina imunológica ocidental, os velhos desafios da antropotécnica se evidenciam com clareza evidente: “pode-se ademais constatar: há um desconforto no poder da escolha, e em breve *será uma opção pela inocência recusar-se explicitamente a exercer o poder de seleção* que de fato se obteve”⁵⁶. A capacidade renovada de formar novas zonas de exceção através do “planejamento explícito de características” e da “comutação do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional e à seleção pré-natal”⁵⁷ impõe, para Sloterdijk, duas necessidades inexoráveis: por um lado, a necessidade de abandonar o desejo de “deixar agir em seu lugar um poder mais elevado, seja ele Deus, o acaso ou os outros”; por outro, de “assumir de forma ativa o jogo e formular um *código das antropotécnicas* [*Codex der Anthropotechniken*]”⁵⁸, isto é uma ética normativa para o parque esferológico — embora as diretrizes desta ética não sejam dadas pelo autor, e também não se vislumbra no horizonte sua intenção de fazê-lo.

Que o problema da catástrofe ecológica global seja mais imperativo hoje que o problema da manipulação genética é fato consumado para o próprio Sloterdijk, que, em textos mais recentes, passou a defender o uso ativo de uma antropotécnica biomimética para a “multiplicação da Terra” e para a constituição arquitetonicamente projetada de um “co-imunismo”, conforme veremos no cap. 8 *infra*. Questionarei estas decisões em tempo devido, mas já vale lançar a questão de até que ponto a solução normativa para os impasses da domesticação não seriam demasiado otimistas e ingênuas, como aponta, por exemplo, Félix Duque⁵⁹, e, por outro lado, se este tipo de antropotécnica imunologicamente seletiva é, realmente, inexorável — sem mencionar os dilemas éticos e políticos que procedimentos deste tipo, independentemente de sua suposta inevitabilidade, já hoje suscitam, e que não devem ser ignorados.

A lira de Orfeu é, enfim, tanto um instrumento esferopoético de agremiação seletiva de cantores em uníssono quanto um instrumento de exclusão rítmico-topológica denegativa. Mais que isso, a lira decide, corta e intersecciona; seu ritmo faz pausas, silêncios de ruídos que o compositor órfico considera subumanos, sublímpicos, que adentram a canção para logo serem escanteados em jaulas topológicas paradoxais, onde não se sabe se o som, abafado, é um ruído patogênico ou parte de uma melodia significativa. Nesta intersecção rítmica, síncope que produz morte, o espaço sonoro-esferológico garante sua consistência familiar, tendo um som

⁵⁶ SLOTERDIJK, 2014a, p. 44, grifo meu.

⁵⁷ Ibidem, p. 46.

⁵⁸ Ibidem, p. 45, grifo meu.

⁵⁹ Cf. DUQUE, Félix. *En torno al humanismo*. Madrid: Tecnos, 2002, p. 175.

patogênico com o qual se medir, como o elo perdido entre o primata e o homem, padrão de todas as zonas de exceção musicológicas. Eurídice, aqui, se torna tema de condução sobreposto ao vazio excepcional do acosso espectral, acusticamente vedado como o espectro de harmônicas denegado na execução de um tom principal.

4. A termodinâmica de *Promethéus*

*Life and death appeared to me ideal bounds,
which I should first break through, and pour
a torrent of light into our dark world.*

Victor Frankenstein em Mary Shelley,
Frankenstein: or, The Modern Prometheus

A trajetória colonizatória de Orfeu não pode ser compreendida se ficarmos apenas no nível da ontogênese, limitado ao sujeito pós-uterino e a suas transferências pessoais, suas peregrinações de casernas a mansões. No nível da filogênese humana, Sloterdijk enxerga o mesmo dispositivo da transferência, mas associado à diferenciação paulatina do humano diante de sua animalidade constitutiva. Segundo Tuinen, “Sloterdijk [...] mantém a diferença crucial entre um *Umwelt* animal e o *Welt* especificamente humano de Heidegger, não a definindo mais, porém, em relação à diferença ontológica”¹, diferença abissal entre o *Dasein* “formador de mundo” e o animal “pobre de mundo”, privado de acesso ao ser². Para o comentador, Sloterdijk converte a diferença ontológica em “diferença natal”, uma espécie de diferenciação “literalmente intergeracional, na medida em que é constituída por um processo generativo”³. Assim, ao invés da distinção abissal entre humano existente e mero vivente, Sloterdijk procede a uma separação gradativa entre coletivos humanos e os não-humanos, ilustrada pelo processo de *antropogênese*, no qual o desnível entre o excesso humano de mundo e a carência animal se acentua progressivamente através de um contínuo afastamento imunológico do ambiente animal. A transferência passa aqui a equivaler à coroação da trajetória antropogenética do habitante humano de esferas imunológicas.

É no nível da filogênese que a trajetória morfopolítica dos coletivos imunológicos pode ser lida como uma Grande Narrativa órfica dos povos imunológicos do Ocidente: “se a exclusividade da bolha é um motivo lírico, a inclusividade da Orbe é um épico”⁴. Deixemos então a figura demasiado lírica de Orfeu de lado por ora e adotemos outra figura clássica, de

¹ TUINEN, Sjoerd van. “Transgenous Philosophy” In: SCHINKEL, Willem; NOORDEGRAAF-EELEN, Liesbeth [ed.]. *In Medias Res*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011, p. 49.

² Cf. HEIDEGGER, 1992, §60.

³ TUINEN, op.cit., p. 49.

⁴ SLOTERDIJK, 1998, p. 68.

tons mais épicos, da mitologia helênica: não o Orfeu argonauta das explorações náuticas, mas Prometeu, o titã do roubo do fogo. Esta tese, aliás, também poderia se chamar *O Anti-Prometeu*, dado que a figura do titã que desafiou os deuses e foi castigado com a penúria de um mortal, relegado a ser continuamente devorado por uma grande ave sem, contudo, perder a imortalidade, é crucial na narrativa antropotécnica do Ocidente, sobretudo em seu aspecto antropocêntrico e antropocênico. O desvio de Orfeu por vias prometeicas também não é arbitrário: o próprio Orfismo só consegue se consumir como culto imunológico, em oposição à antropofagia dos selvagens dionisiacos, se passar por Prometeu, como aquele que permite a ligação entre Dioniso e Orfeu sem, contudo, trair os valores órficos⁵. Deste modo, Prometeu cumpre, ainda que obliquamente, papel fundamental na mitologia órfico-imunológica.

O mito de Prometeu é o mito de como a humanidade adquiriu seu “fogo” tecnológico. Nas versões de Platão e Ésquilo⁶, conta-se que o titã e seu irmão, Epimeteu, estavam encarregados de distribuir dons, na forma de “faculdades naturais convenientes”⁷, a todos os seres vivos. Distribuindo dons apenas entre os seres sem discurso (*tà áloga*), Epimeteu se esqueceu do animal humano, que acabou “nu, desprovido de calçados, cobertas e armas”⁸. Diante da falha do irmão, Prometeu furtou o fogo e a faculdade de artes e das técnicas (*technai*) dos deuses e a cedeu aos homens, fazendo deles proprietários do uso domesticado do fogo, momento em que, enfim, “um real parentesco emergiu entre o homem e os deuses, e a ascensão da religião e da linguagem tornou-se possível”⁹. Nua, a humanidade teria a pirotecnia a seu favor para constituir artificialmente seus próprios dons, tornando sua nudez vantagem estratégica na luta contra a Natureza em geral, forçada a se curvar a seu poderio prometeico.

A antropotécnica pode ser então pensada não só em termos da lira órfica que domestica, mas também do fogo prometeico domesticado: trata-se da técnica de produzir seres humanos *através* da produção de seus habitáculos, com a abertura de espaço para a fundação da casa e com a centralidade de sua lareira ou de seu forno. Em outras palavras, a antropotecnica é uma pirotecnia, arte de atear fogo na mata natural e abrir “clareira [*Lichtung*]”, “hiato de uma abertura”, “distância entre a inteligência humana e o ‘ambiente’” ou “sítio da *ekstasis* humana que traz à tona a noção de que somos ‘no-mundo’”¹⁰. É neste sentido que a narrativa

⁵ Cf. DETIENNE. *Dionysos slain*. Trad. de M. Muellner e L. Muellner. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1979, p. 61-2.

⁶ PLATÃO, 2017, 320d-322c; ÉSQUILO. *The Prometheus bound of Aeschylus*. Trad. de E.R. Bevan. London: David Nutt, 1902.

⁷ GIUSTI, Roberto. “Life and Negativity”. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa [ed.]. *Life*. vol.2. Belmont: Springer-Science+Business Media Dordrecht, 1999, p. 441.

⁸ PLATÃO, op.cit., 321c.

⁹ GIUSTI, op.cit., p. 441.

¹⁰ SLOTERDIJK & ALLIEZ, Éric. “Living hot, thinking coldly”. *Cultural Politics*, v.3, n.3, 2007, p. 323.

antropogenética pode ser descrita como uma “clarificação da clareira [*Verdeutlichung der Lichtung*]”¹¹: a antropogênese busca descrever “como o homem chegou à clareira, ou como a clareira chegou ao homem”¹², quais foram os passos produtivos, os “métodos e relações de produção”¹³ do produto humano, que o vivente que viria a se tornar humano tomou para construir a sua casa e, nesse processo, construir a si mesmo como seu habitante.

Em termos distantes de Sloterdijk, a antropogênese sloterdijkiana poderia ser pensada a partir de uma simples questão: com que dispositivos e processos prometeicos o homem conseguiu incendiar a floresta em torno a ponto de constituir, na *Nichtung*, área desmatada, a *Lichtung*, latifúndio aberto do ser¹⁴? Do ponto de vista desta questão, a antropogênese, enquanto “drama de uma *domesticação* no sentido radical da palavra”¹⁵, nada mais é que a narrativa da construção e da subsequente fortificação da casa-grande do ser.

Etsi homo non daretur. Esta frase, já citada na introdução, dá nome ao principal intertítulo de “Domesticação do ser” e explicita o pressuposto sobre o qual se assenta a demanda por uma narrativa que descreva de que forma *se deu* o humano. Aqui, Sloterdijk se encontra pensando “com Heidegger contra Heidegger”¹⁶, com e contra o pensador alemão que havia proposto, após o fenômeno nazista, um ultrahumanismo pastoral, ontológico e poetológico como solução para tempos de errância. Diante de Heidegger, é preciso, argumenta Sloterdijk, “seguir algumas de suas sugestões” e assumir uma posição que, com toda a certeza, “não seria por ele aprovada”¹⁷, a saber, uma posição favorável à reconstrução de uma *narrativa* da chegada do humano à clareira do ser, que Heidegger ignora e que só pode ser pensada, segundo o autor de *Esferas*, se efetuarmos uma dupla recusa: a recusa da recusa heideggeriana da *antropologia* na constituição da ontologia fundamental do *Dasein* humano. Para Heidegger, apelar à antropologia é apelar a uma ciência cega de seus pressupostos, porque pressupõe, de uma ontologia regional (a antropologia), uma ontologia geral sem colocar o sentido do ser em geral em questão¹⁸. No entanto, não seria a própria ontologia fundamental heideggeriana que

¹¹ SLOTERDIJK, 2001, p. 142.

¹² Ibidem, p. 154.

¹³ Ibidem, p. 152.

¹⁴ Agradeço a Juliana Fausto por sugerir “desmatamento” como tradução “anárquica” de *Nichtung* (“nadidade”) — fenômeno que, para Agamben, é co-originário ao de *Lichtung*: “o ser é atravessado do começo ao fim pelo nada [*nulla*], a *Lichtung* é co-originariamente *Nichtung* [“nadidade”], porque o mundo se abriu ao homem somente por meio da interrupção e da nadificação [*nullificazione*] da relação do vivente com o seu desinibidor” (AGAMBEN, 2002, p. 73).

¹⁵ SLOTERDIJK, 2001, p. 171, grifo meu.

¹⁶ Ibidem, p. 7.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ HEIDEGGER. *Ser e tempo; Sein und Zeit*. Ed. bilíngue. Trad. de F. Castilho. Campinas; Petrópolis: Unicamp; Vozes, §10.

pressuporia um sentido do *humano* em geral (uma antropologia “geral”) sem, no entanto, colocá-lo também em questão?

Para Sloterdijk, contudo, questionar a concepção de humano no interior da ontologia heideggeriana *não implica* abandonar o humano desenhado por Heidegger — e nem sua clareira —, mas compreender o *processo antropológico* de constituição desse humano para melhor fundamentar a validade e os limites da ontologia de Heidegger. Como explica o autor em *Esferas III*:

Para o conhecedor da filosofia do século XX, estará claro que [...] *fazemos uso da diferenciação heideggeriana* entre o modo de ser dos animais [...] e a essência ekstática formadora de mundo do humano. [...] o pensamento de Heidegger demanda precisamente uma “*substancialização*” antropológica, caso a expressão seja oportuna, e *nós afirmamos que esta exigência só se satisfaz se colocarmos em marcha uma investigação da diferença topológica*, estabelecida com o existir humano como um ser-nascido em alguma parte.¹⁹

Como visto, Sloterdijk não questiona em Heidegger o que ele chama de “substancialização antropológica”, isto é, a diferenciação abissal entre o humano e o animal, mas apenas a subordina a uma “análise da diferença topológica”, em termos gradativos, que se estabelece com a “reconstrução de um produto da evolução do tipo humano-na-história”²⁰. O uso sloterdijkiano de Heidegger poderia, em certo sentido, ser lido pela ótica da noção deleuzeana de “enrabada”: ao produzir essa “imaculada concepção” conceitual a partir da antropologia e da biologia com o filósofo da Floresta Negra, Sloterdijk produz “um filho, que seria seu [de Heidegger], e no entanto seria monstruoso”²¹. Desse encontro, surge não mais uma ontologia, mas uma “onto-antropo-monstruologia” que demonstra “que o homem não existe sob o signo divino, mas sob o monstruoso”²².

O homem como monstro, aqui, é uma espécie de criatura para quem “tudo se converte em mundo”²³, ser que converte “a exterioridade destrutiva em negatividades proveitosas” e que utiliza “o desmesuradamente monstruoso [*Ungeheuer*] quase como hormônio de crescimento para elevar-se de formas microesféricas a macroesferas”²⁴. Converter tudo em mundo é expor a totalidade do *kósmos* à “lógica e [...] poesia do monstruoso”²⁵, subordinando tudo à pirotecnia humana que produziu o “apocalipse físico” da bomba atômica, o “apocalipse biológico” da

¹⁹ SLOTERDIJK, 2004, p. 389-90, grifos meus.

²⁰ Idem, 2001, p. 154.

²¹ DELEUZE. *Conversações*. 3.ed. Trad. de P.P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2013a, p. 14.

²² SLOTERDIJK, op.cit., p. 166.

²³ Ibidem, p. 165.

²⁴ Idem, 1999, p. 168.

²⁵ Idem, 2001, p. 166.

manipulação genética e que vem produzindo, enfim, o apocalipse climático e pandêmico — eventos que “testemunham que o humano está mais do que nunca impedido de se compreender a partir do animal que era e que, algumas vezes, não concede que é”²⁶.

Se no capítulo passado tivemos o *lógos* declinado imunologicamente, temos aqui o *phágos* imunológico: diante do *contágio* e da *troca*, dois componentes do *phágos* que reaparecerão no cap. 9 *infra*, a imunologia declina o primeiro como *fagocitose assimilativa e neutralizante*, para dentro, e *expansão monstruoso-infecciosa*, para fora, enquanto o segundo é declinado como *conversão onto-antropológica*, em que a troca é anulada pela univetorialidade que transforma o *Kósmos* em réplica do Eu.

Eis o *phágos* imunológico: *predação onto-antropo-monstruosa*.

Sloterdijk caracteriza a reconstrução especulativa e narrativa do homem enquanto fenômeno monstruoso como “fantasia filosófica” ou “reconstrutivismo fantástico”²⁷. A estratégia desse gênero filosófico-especulativo se assemelha, em nível filogenético, à “ginecologia negativa” do capítulo anterior, visto que, como lá, é necessário estabelecer uma dupla perspectiva de análise — do “ponto de partida na clareira e no estado atual da civilização”²⁸ e de “uma autêntica — ainda que fantasticamente autêntica — pré-humanidade e uma autêntica pré-mundanidade”²⁹. Neste caso, como diante do feto pré-subjetivo, trata-se de se perguntar: e se o “pré-humano” e o “pré-mundo” pudessem falar?

Com a narrativa antropogenética de “Domesticação do ser”, Sloterdijk reúne Heidegger e seus contemporâneos da *antropologia filosófica* do início do século XX: Helmut Plessner, Max Scheler e, sobretudo, Arnold Gehlen. Se Heidegger descrevia os caracteres existenciais de um humano com um vocabulário “especialmente forjado para dar voz ao mal-estar dos cultivados moradores urbanos diante de seu próprio modo de vida”³⁰, a antropologia filosófica produz, por sua vez, “uma meditação lógica e histórica diante do corpo nu de ambos os sexos”, expondo “como, em alguns pontos essenciais para a *humanitas*, a situação pré-natal passou à pós-natal, fixando-se nela”³¹. Por isso, a antropologia filosófica de Gehlen, “certamente de maneira muito tendenciosa, recorrendo à ideia pouco clara de Herder sobre o homem como um ‘ser defeituoso’”³², acrescenta à analítica ontológico-existencial de Heidegger uma perspectiva

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, p. 154.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, p. 156.

³⁰ Idem. *Crítica da Razão Cínica*. Trad. de M. Casanova, P. Soethe [et. al]. São Paulo: Estação Liberdade, 2012a, p. 283.

³¹ Idem, 2001, p. 193-4.

³² Ibidem, p. 201.

biológico-evolutiva na possibilidade de explicar “a relação interna entre o desamparo biológico do homem, sua abertura-ao-mundo e a natureza dispersiva de seus desejos”³³.

Entretanto, Sloterdijk não adere totalmente à antropologia filosófica e busca evitar tanto os equívocos do naturalismo acrítico de Gehlen, que pressupõe o humano já surgindo como tal em meio à natureza, “nu”, “ser defeituoso” (como prosperaria um ser inapto na dinâmica darwinista da adaptação?), quanto o equívoco heideggeriano de se pensar um humano totalmente apartado da natureza e mais afinado com os deuses do que com o resto dos viventes. O humano, na narrativa de Sloterdijk, surge a partir de mecanismos paulatinos de antropogênese que fazem com que o vivente “pobre de mundo”, mas “rico” em natureza, inverta *gradualmente* esta relação. O humano atual estaria a meio caminho “entre o conceito de mundo ao redor [*Umwelt*] e o conceito de mundo”³⁴ e, portanto, seria misto de um animal que não deixou de ser totalmente animal e de um humano ainda não totalmente ontológico. Também seu mundo seria híbrido, comparado, nesse texto, a “estufas [*Treibhäuser*] nas quais os seres viventes se desenvolvem em condições climáticas especiais criadas por eles mesmos”³⁵, ambiente similar ao de um orquidário, no interior do qual orquídeas estão envoltas em um clima propício constante para sua manutenção vital, qualquer que seja o ambiente inóspito à sua sobrevivência no exterior.

Com a utilização do termo “esfera” para designar esta estufa ontológica, não seria espantoso especular que Sloterdijk estaria se remetendo mais a Herder do que a Gehlen e Heidegger — embora haja apenas uma menção a Herder em todo o texto, para se referir à noção de “ser defeituoso” e em referência a Gehlen³⁶. Herder, por sua vez, além de distinguir, em seu *Ensaio sobre a origem da linguagem*, o humano despido de instintos do animal puramente instintivo, também cunha o conceito de “esfera dos animais”³⁷, mencionado inclusive por Gehlen: “Todo animal tem a sua esfera, a qual pertence desde o nascimento, na qual nasce, na qual permanece ao longo da vida, e na qual morre”³⁸.

A noção de esfera dos animais se assemelha ao conceito uexkülleano de *Umwelt*, “mundo ao redor”, visto que, em ambos, “quanto mais apurados são os sentidos dos animais e

³³ GEHLEN, Arnold. *Man*. Trad. de C. McMillan e K. Pillemer. New York: Columbia University Press, 1988, p. 75.

³⁴ SLOTERDIJK, 2001, p. 173.

³⁵ *Ibidem*, p. 172.

³⁶ *Ibidem*, p. 201. Por outro lado, em *Esferas III*, Sloterdijk utiliza uma citação de Herder que diz: “toda nação tem em si seu ponto médio de felicidade, como toda esfera [*Kugel*], seu centro de gravidade” (HERDER apud SLOTERDIJK, 2004, p. 64).

³⁷ HERDER, Johann G. von. “Essay on the origin of language”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques; HERDER. *On the origin of language*. Trad. de J.H. Moran e A. Code. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1966, posição 1251. [*e-book*]

³⁸ *Ibidem*, posição, 1252.

quanto mais maravilhosos são seus artefatos, mais estreitas são suas esferas, mais uniformes são os seus artefatos”³⁹. Notável, inclusive, que Jakob von Uexküll⁴⁰ — este sim, mencionado por Sloterdijk⁴¹ —, utilize-se de *metáforas musicais* para falar do mundo animal, como as do ponto e do contraponto, e se refira ao corpo do animal como uma *casa*, rodeada pelos móveis do mundo em torno — aspectos contidos na esferologia sloterdijkiana.

Assim como o animal e seu ambiente são uma só casa, visto que se imiscuem em um único e mesmo “ciclo funcional”⁴², o humano sloterdijkiano constitui, também, uma casa, uma esfera em formato de estufa. Nisso, Sloterdijk trai a diferença antropológica herdada de Herder para quem “o homem não possui uma esfera uniforme e estreita como tal” e “os poderes de sua alma estão espalhados pelo mundo”⁴³. O humano sloterdijkiano constitui *outro tipo de esferas*, diferente das esferas animais, mas *ainda assim esferas*, capazes de

[...] funcionar como pontos de cruzamento entre as formas de coexistência animais-corporais e humanas-simbólicas, pois compreendem tanto os contatos físicos, incluindo metabolismo e procriação, quanto as intenções que apontam para coisas distantes e intangíveis, como o horizonte e os astros.⁴⁴

Se, Sloterdijk reconhece a multiplicidade de esferas dos animais (ou, em seus termos, “jaula[s] ontológica[s]”⁴⁵) e, inclusive, pensa a esfera antropogênica como um híbrido de vida e existência, natureza animal e cultura humana, o filósofo, por outro lado, mantém acesa a chama do fogo prometeico (da “substancialidade antropológica” de Heidegger). A pertença animal a uma jaula fechada que o impede de produzir tecnicamente um espaço interior, ainda que imunológico, explicita que Sloterdijk mantém a problemática diferença antropológica, na qual a natureza exterior se reduz a um fundo homogêneo, indiferenciado, em que as diversas esferas animais, independentemente de sua “estreiteza” ou “amplitude”, partilham de uma mesma “pobreza de mundo”, que implica que o excesso produtivo da vida é sempre compensado em sua totalidade pelos desinibidores do mundo ambiente. Somente a esfera humana, nesse caso, pode produzir excessos, excedentes que a conduzem a crises autoimunes compensadas pelo mecanismo de transferência.

Há, contudo, uma exceção entre os animais que rompe a quase total incapacidade de rompimento com a jaula natural: o suspeito “pré-humano”. Aqui, temos de retomar Tuinen:

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ UEXKÜLL, Jakob von. *A foray into the world of animals and humans; A theory of meaning*. Trad. por J.D. O’Neil. Minnesota: University of Minnesota Press, 2010.

⁴¹ Cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 175.

⁴² UEXKÜLL, op.cit., p. 49.

⁴³ HERDER, 1966, posição 1271.

⁴⁴ SLOTERDIJK, 2001, p. 173.

⁴⁵ Ibidem, p. 161.

“a diferença natal [...] marca o que já teve início com um excesso processual sobre si mesmo”⁴⁶. O animal pré-humano, construído fantástico como o feto órfico da ginecologia negativa, inicia a sua trajetória antropogenética sem uma predestinação. É apenas por um conjunto de contingências geradoras de excessos ontológico-monstruosos — excessos de possibilidades disponíveis, excesso de horizonte ou excesso de mundo — que, em um ciclo contínuo, esse animal empreendeu sua caminhada à casa do ser. Nesse sentido, a substancialidade da diferença antropológica passa, em Sloterdijk, por uma matização, uma gradação, dispondo a diferença hierárquica entre animais e humanos de Heidegger sobre uma integral.

Um dos pontos cruciais na diferença entre animal e humano estabelecida por Heidegger em *Conceitos fundamentais da metafísica* é a noção de “atitude”, que envolve uma forma de “inibição” ou “suspensão” que permite abrir mundo para além das determinações naturais dos “instintos”. O animal é “pobre de mundo” em sentido qualitativo: ser “pobre” é ser “privado de”, e não “possuir pouco”⁴⁷; o animal não possui “pouco mundo”, mas simplesmente *não tem acesso ao mundo*, como se houvesse um véu que vedasse qualquer vislumbre do Aberto. Segundo o filósofo, embora o animal se relacione com as coisas ao seu redor (p.ex. o gato se aquece sobre a rocha quente), *as coisas se mostram de certa forma “veladas”*: o ente, para o animal, não se mostra *como* um ente em seu ser, isto é, aberto em todas suas possibilidades, possibilidades essas que são as do próprio ser do *Dasein* sempre em jogo em cada trato com o ente em geral — a mesma rocha quente sobre a qual deita o gato *poderia ser*, para o *Dasein*, um instrumento para fazer fogo, uma arma, um adorno, um totem etc.

Para o mero vivente, o ente se revela somente como um “desinibidor”, isto é, um estímulo no entorno (*Umgebung*) do organismo que causa a reação automática de um órgão sensorial. Nesse sentido, o animal “*se comporta*”, absorvido e atordoado, ou melhor, “comportado” dentro do atordoamento ou “comportamento” de seu entorno, cativo em um infinito “círculo de desinibição”⁴⁸, como a pantera de Rilke, que roda infindavelmente alguém do conjunto de grades de sua jaula. Assim, o animal estaria encerrado num ciclo fechado entre organismo e ambiente, ciclo “que impede a presença de uma *excedência vital* que poderia dar lugar a uma ulterioridade prenhe de sentido, como é o caso do animal humano”⁴⁹. O ponto central deste argumento é que o *Dasein* humano consegue *suspender* seu trato pulsional

⁴⁶ TUINEN, 2011, p. 49.

⁴⁷ HEIDEGGER, 1992, §47.

⁴⁸ Ibidem, §60.

⁴⁹ FIRENZE, Antonino. “Invariante biológico e natureza humana”, trad. de E. Gomes. *Revista de Educação Pública*, v.23, n.53/2, 2014, p. 537, grifo meu.

absorvido com o ente, “percebê-lo” aberto em suas possibilidades e “assumir uma *atitude*”⁵⁰ com relação a ele; em outras palavras, o humano pode *se inibir*, isto é, *suspender o trato absorvido* e tematizar o ente *enquanto* ente — só ele teria excesso processual suficiente para escapar às fronteiras da “jaula ontológica”, vislumbrar o horizonte de possibilidades do Aberto e, como o ex-habitante da caverna platônico, voltar para montar a *pólis* (i.e. esfera) ideal.

Além de rearticular a pobreza animal em termos *graduais* em vez de abissais, Sloterdijk compreende, por sua vez, que a suspensão ou inibição estipulada por Heidegger é uma possibilidade *sempre já presente para o animal em geral*, como sugere o trecho a seguir, de *Esferas III*, que cito *in extenso* para enfatizar alguns detalhes relevantes:

Como corresponde às impressões evolutivas da inteligência animal e humano-arcaica, julga-se o perigo presente em termos de uma ontologia do caso crítico: a situação é interpretada como *interrupção* do prazo concedido à tranquilidade através de uma ameaça premente. A profunda ancoragem biológica da reação intensa de estresse prova que o extremo é o evolutivamente habitual. É verdade que o *estado de exceção* está configurado no corpo humano como uma expectativa inata — *seu desencadeamento* sucede, contudo, através do veredito do caso crítico, que emite o centro de *decisão*. Neste sentido, *os animais já são ontólogos*. É o líder da matilha [*Leittier*] quem decide sobre o estado de exceção: se ele empreende a *fuga*, por exemplo, troca o “interruptor cognitivo de energia” de posição no restante dos animais, como, antes, fizera consigo mesmo, e declara gestualmente o caso de aplicação do imperativo categórico do córtex adrenal⁵¹: a partir de agora, lança-te todo adiante! Nesta situação, o supremamente efetivo [*Allerwirklichste*] oferece-se como presença real [*realen Gegenwart*]. Estás diante de teu perigo, diante do portador da morte em potencial, frente a teu deus e teu estressor.⁵²

Aqui, a diferença heideggeriana entre a angústia sem objeto (*Angst*) e o medo com objeto determinado (*Fürcht*) é anulada em virtude de uma atitude mais fundamental: a *fuga* e, com ela, a *suspensão* que permite a abertura de um mundo de possibilidades. Sloterdijk, neste trecho, admite que o próprio estado de exceção agambeniano, que opera a de-cisão entre o humano e o animal, é, contra o próprio Agamben, uma possibilidade sempre aberta para o animal. Ao fugir, o animal líder da matilha abre uma brecha no circuito desinibitório e adentra o terreno da inibição. Com isso, o animal vislumbra, como a pantera no final do poema de Rilke, um lampejo de perigo que o faz, na fuga, exceder-se para fora da jaula, excesso que caracteriza a própria *vida*, enquanto “êxodo que põe o interior em relação com o mundo ao redor

⁵⁰ HEIDEGGER, op.cit., §59b, grifo meu.

⁵¹ Região externa das glândulas suprarrenais onde se produz o cortisol, vulgo “hormônio do estresse”, visto que ativa respostas corporais rápidas diante de emergências, aumentando a pressão arterial e a liberação de açúcar no sangue.

⁵² SLOTERDIJK, 2004, p. 419, grifos meus.

[*Umwelt*]”⁵³ e que faz do animal alguém que “quer se expandir livre de movimentos”, mas que deve “experimentar o privilégio de poder habitar dentro de um limite endógeno”⁵⁴.

Para Sloterdijk, os coletivos pré-humanos iniciam sua caminhada a partir de um primeiro ato de fuga que adquire as propriedades de um isolamento, ou melhor, de um *insulamento* ou *insulação* — no sentido de um isolamento em ilhas (do latim *insula*) de coabitação. Não se trata da fuga solitária do indivíduo animal, mas da fuga coletiva que isola um coletivo animal numa ilha de assimetria com o exterior e constitui um primeiro efeito estufa psicofisiológico, com paredes constituídas pelos

exemplares antes marginalizados das comunidades de viventes [que], com sua permanência física nas periferias de sua própria população, produzem o efeito de um muro vivente, cuja face interna cria uma vantagem climática para os indivíduos do grupo que habitualmente permanece no centro.⁵⁵

Os grandes beneficiários dessa estratégia, que favorece o gregarismo, são a mãe e a cria, que passam a ter a possibilidade de constituir um espaço de cuidado, segurança e refinamentos fisiológicos e simbólicos cujo principal efeito “é a transformação da cria [*Jungen*] em criança [*Kind*]”⁵⁶. Com isso, o conceito de insulamento põe Sloterdijk a léguas de distância de Herder e Gehlen: mais que um “ser defeituoso” ou um “ser de carências”⁵⁷, o humano constitui-se como “um ser intermédio bastante *mimado* [*verwöhntes*], polimorficamente *luxurioso*”⁵⁸.

Com o aperfeiçoamento dos coletivos insulares, a característica luxuriosa do animal humano passará a ser a própria domesticação do fogo, como fonte energética para o duo nuclear mãe–filho:

O fogo mima [*verwöhnt*] os humanos e os torna dependentes de formas de alívio; todas as civilizações, portanto, poderiam começar como histórias dos meios para obter mimo [*Verwöhnungsmitteln*] — e uma batalha pelo acesso a tais escassos meios. Todos os outros meios para obter mimo e alívios, domésticos e urbanos, seguem da primeira grande conveniência do fogo aberto. É o calor do fogo domado que *agrega as pessoas em um local de reunião*, como em torno de um ponto focal.⁵⁹

⁵³ Idem. *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, p. 21.

⁵⁴ Idem, 1999, p. 545-7.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem, p. 177.

⁵⁷ O termo original, *Mängelwesen*, pode ser traduzido tanto como “ser defeituoso” quanto como “ser carente”, visto que o alemão *Mangel* significa tanto “defeito” quanto “carência”. A sugestão de traduzir *Mängelwesen* por “ser de carências” é do tradutor espanhol de *Esferas III*, Isidoro Reguera (cf. idem. *Esferas III*. Trad. de I. Reguera. Madrid: Siruela, 2006a, p. 532).

⁵⁸ Idem, 2004, p. 706, grifos meus.

⁵⁹ Idem, 1999, p. 232.

O fogo prometeico já domesticado em “fogo central [*Herd*]”⁶⁰ ocupa, junto ao duo mãe–filho, o núcleo esferológico, orientado pelo mimo e pelo conforto — “luxo”, aqui, implica acesso aos meios para obter e proporcionar mimo. Dessa forma, tanto o fogo, como já dizia Heráclito, quanto a palavra da mãe são, aqui, *lógoi*, princípios de reunião esferológica, como a palavra *verwöhnen*, “mimar”, sugere: ao escolher esse termo, que acrescenta o radical *ver-* e a metafonía *ō* ao verbo *wohnen*, Sloterdijk está acentuando a correlação entre a constituição de um interior de habitação e a climatização otimizada do interior — mimar como “encasar”, acomodar o habitante na habitação ou, em outras palavras, “habitua-lo” (*angewöhnen*).

O insulamento, porém, ainda não seria, para Sloterdijk, suficiente para tornar humano o pré-humano, dado que resulta apenas em “uma espécie de símio altamente temperado [*hochgestimmtes Affentum*]”⁶¹, como os bonobos e os chimpanzés. Depois deste, com suas características mais topológicas que propriamente biológicas, seguem-se outros dois movimentos que aproximam um pouco mais o pré-humano da clareira e que Sloterdijk utiliza como uma espécie de justificativa biológica para sua antropogênese especulativa: a *exclusão corporal* e a *neotenia*. São duas formas de fuga: por um lado, a exclusão corporal, equivalente ao uso de instrumentos, permite trasladar da simples “evitação negativa de contatos corporais não bem-vindos” da fuga para a “evitação positiva que se converte em uma habilidade”⁶²; por outro lado, a neotenia permite fugir à probabilidade adaptativa do meio por um movimento contrário, que acentua refinamentos corpóreos improváveis do corpo, constituindo redundâncias que progressivamente afastam o corpo humano do corpo “natural”⁶³.

São também duas maneiras subsequentes de abrir biologicamente o horizonte ontológico e fazer, da esfera animal e seu fora, algo mais parecido com um “mundo”. A exclusão corporal constitui uma primeira forma de diferença ontológica, que se confunde com os limites do espaço operativo de arremessos, quando o horizonte de ação que se retrai, como fundo, para destacar a presa (o ente), constitui o “ser”, aquilo que “designa e engloba a substância a cada vez aberta [*offenliegende*] e encoberta [*verborgene*], parcialmente alcançável, mas ultimamente inalcançável, que é comum a todas as coisas”⁶⁴, isto é, a todas as presas possíveis ao alcance da técnica. Por outro lado, a neotenia produz uma espécie de “transição do biológico para o metabiológico”⁶⁵, que, através de um “prolongado drama da gênese facial que

⁶⁰ Ibidem, p. 221.

⁶¹ Idem, 2001, p. 116.

⁶² Ibidem, p. 180-1.

⁶³ Cf. ibidem, p. 189-90.

⁶⁴ Ibidem, p. 184.

⁶⁵ Ibidem, p. 194-5.

abrange toda a espécie humana sem exceção e que sempre se desenrola em dois atos: a abertura primária do rosto e a inscrição secundária da cultura e do caráter”⁶⁶, transforma o espaço rítmico uterino-místico em espaço visual interfacial-objetivo, abrindo espaço para a *theoria* enquanto contemplação especulativa que ultrapassa os limites do mundo ao redor.

Embora tematizada como “fantasia filosófica”, há uma tendência de *essencialização biológica* presente na antropogênese sloterdijkiana, o que fica evidente nas discussões da exclusão corporal e da neotenia. Em dada medida, estes são dois mecanismos questionáveis como critérios de diferenciação *ontológica*, mesmo que gradual, entre os animais humano e os não-humanos. Além disso, conceitos como neotenia e pedomorfose, bem como o problema do uso animal de ferramentas, não são isentos de controvérsias entre a comunidade científica⁶⁷.

É salutar, portanto, que tomemos a antropogênese como uma espécie de *etnogênese* e *não* de filogênese. Afinal, como afirmam Deleuze e Guattari, “o Ocidente tem uma relação privilegiada com a floresta e com o desmatamento”⁶⁸. Mais do que descrever a origem da espécie humana, portanto, a antropogênese descreve a origem de um *macropovo* que constituiu sua relação com o Outro e, eventualmente, com seus próprios espaços interiores, segundo um regime fagologicamente imunológico. Daí os mecanismos intermediários da antropogênese serem relevantes apenas na medida em que explicitam o funcionamento de uma mesma dinâmica prometeica e suspensiva por toda a antropogênese, mas não tão relevantes quanto o insulamento para evidenciar a ancoragem *topológica* desta mesma dinâmica.

Além destes movimentos, a antropogênese de “Domesticação do ser” suporta ainda um último mecanismo que, como o insulamento, não necessita obrigatoriamente de uma essencialização biológica. Aqui, o animal não mais “pré-humano” adentra o contexto da velha conhecida *transferência*, fruto do constante risco de contágio, cada vez mais iminente para um ambiente altamente diferenciado com relação a um exterior de perigo, abrigando criaturas frágeis, mancas e fetais.

Vimos no capítulo anterior que a transferência é uma prática mnemotécnica eficaz em um contexto de “dramatismos fatais”⁶⁹: diante da iminente catástrofe de espécie, práticas culturais armazenadas na linguagem, “órgão geral da transferência”⁷⁰, mantêm-se para além da

⁶⁶ Idem, 1998, p. 170-1.

⁶⁷ Para dois rigorosos exemplos de literatura que problematizam as noções de exclusão corporal (uso de ferramentas) e de neotenia, cf. HUNT, Gavin R.; GRAY, Russell D.; TAYLOR, Alex H. “Why is tool use rare in animals?”. In: SANZ, Crickette M.; CALL, Josef; BOESCH, Christophe [ed.]. *Tool use in animals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 89-117; SHEA, Brian T. “Heterochrony in Human Evolution”. *Yearbook of Physical Anthropology*, v.32, n.69, 1989, p. 69-101.

⁶⁸ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 28.

⁶⁹ SLOTERDIJK, 2001, p. 207.

⁷⁰ Ibidem, p. 210.

velha casa-grande do ser. O registro escrito, aqui, assume a função de “repertório de recordações e rotinas que permitem a repetição, de alguma forma modificada, de estados anteriores de ordem e integridade”⁷¹. A diferença natal se evidencia então como construção continuada de novos andares no edifício imunológico para lidar com o transbordamento de um excedente vital não mais possível na já decrépita casa-grande, transformada paulatinamente na casa mal-assombrada em que os europeus do fim do humanismo se esconderão, cientes das catástrofes provenientes de sua própria história de exploração. No fim, é a transferência que torna o humano “monstruoso”, dado que o *lógos*, que “encasa [*verhäuslicht*] o todo do ente”, “assimila o dessemelhante ao semelhante” e produz, com isso, a “transferência do doméstico ao não-doméstico”⁷², do Eu ao Cosmos, também faz do Cosmos um Eu ampliado.

Esta posição se mantém até mesmo em *Tens de mudar tua vida*, de 2009, em que encontramos, logo na introdução, o seguinte trecho:

Cada gesto de “manter-se-dentro” do Aberto [*Hineingehaltensein ins Offene*], para falar com Heidegger, inclui a prontidão antecipatória do sistema vivo para o encontro com forças de irritação e invasão potencialmente letais. “Com todos os olhos a criatura vê / o Aberto”, estatuiu Rilke no início da “Oitava Elegia” — a própria vida é um êxodo que põe o interior em relação com o mundo ao redor [*Umwelt*]. Em termos evolutivos, a condução ao Aberto ocorre em vários passos: embora praticamente *todos os organismos ou integridades* transcendam a espaços de surpresa e conflito de *primeiro nível, associados aos mundos ao redor (até as plantas o fazem, e mais ainda, os animais)*, raros são — até onde sabemos, *apenas os humanos* — os que conseguem concluir o *segundo nível do movimento transcendente*. Por força deste, o mundo ao redor se torna mundo de fato [*Welt*], enquanto totalidade integral do manifesto e do latente. *Este segundo passo é a operação da linguagem*. Esta não apenas ergue a “casa do ser” [...]; ela também é veículo de tendências evasivas com relação à própria casa [*hausflüchtigen Tendenzen*], veículo com o qual o humano, por força de seus excedentes interiores, se move ao Aberto.⁷³

Nesta passagem, é patente o escalonamento biológico que Sloterdijk promove entre os viventes, dentro do qual apenas os humanos conseguiriam produzir novas transcendências e agenciar “seus excedentes [vitais] interiores”, escapando, pelo *lógos*, às fronteiras do mundo ao redor e produzindo Mundo, isto é, uma imunidade de segunda ordem, autopoietica e autoexpansível. Só uns poucos animais esotéricos, “ontólogos”, tal qual o “pré-humano”, vislumbrariam entre as grades os acenos do Ser e entrariam neste longo caminho que levaria do insulamento às transferências monológico-órficas e além, rumo ao “pós-humano”...

⁷¹ Ibidem, p. 207.

⁷² Ibidem.

⁷³ Idem, 2009, p. 21, grifos meus.

Todos os outros movimentos antropogenéticos redundam no mesmo mecanismo da transferência e, por isso, no *lógos*, operando imunitariamente de modo a domesticar o ambiente externo, infamiliar e inumano para fortalecer a imunidade interna. Contudo, em conjunto os mecanismos antropogenéticos apresentam algo novo — ou melhor, algo que já estava implícito — à análise da imunologia sloterdijkiana: eles operam com uma mesma dinâmica do fogo, ou melhor, com uma mesma *termodinâmica prometeica*.

Assim, todos carregam uma *interpretação específica* de um mesmo conjunto de pressupostos pautados por certa leitura do segundo princípio da termodinâmica: “a entropia do mundo tende a um máximo”⁷⁴. Pressupondo o universo (“mundo”, “natureza”, “exterior”, “cosmos”) como um sistema termicamente isolado e com energia num nível constante⁷⁵, é de se concluir que tal universo tenderia, com máxima probabilidade e inexorável irreversibilidade, ao aumento completo de “entropia” sem, contudo, perder a energia armazenada no sistema.

Uma maneira um tanto intuitiva e relevante, em nosso contexto, de compreender o que está em jogo na noção de entropia, é sua negativa, a “neguentropia”, “entropia negativa” ou “informação”. Como afirma o ciberneticista Norbert Wiener, “é possível interpretar a informação carregada por uma mensagem como, essencialmente, o negativo de sua entropia e o logaritmo negativo de sua probabilidade”⁷⁶. Gregory Bateson, por sua vez, define neguentropia com base na noção de *diferença* — o que faria da entropia, “mesmidade”:

O termo técnico “informação” pode ser sucintamente definido como *qualquer diferença que constitui uma diferença em algum evento posterior*. Esta definição é fundamental para toda análise de organização e sistemas cibernéticos. A definição conecta tal análise ao resto da ciência, onde causas de eventos não costumam ser diferenças, mas forças, impactos, entre outros. Esta conexão é classicamente ilustrada pelo motor térmico [*heat engine*], no qual a energia [potencial] disponível (i.e., neguentropia) é uma função de uma *diferença* entre duas temperaturas. Neste clássico exemplo, “informação” e “entropia negativa” se sobrepõem.⁷⁷

Uma sala climatizada por um ar-condicionado é um exemplo “às avessas” de motor térmico: desconsiderando suas complexidades internas, o aparelho de ar-condicionado basicamente constitui uma diferença de temperatura, isto é, uma divergência de estados de agitação de moléculas, do interior com relação ao exterior. Digo “às avessas” porque a diferença, aqui, é negativa: o ambiente interno *perde* calor. Mas isso não importa, dado que o

⁷⁴ CLAUSIUS, Rudolf apud PRIGOGINE, Ilya & STENGERS. *Order out of chaos*. New York: Bantam Books, 1984, p. 119.

⁷⁵ Conforme diz o primeiro princípio da termodinâmica: “A energia do mundo é constante” (ibidem).

⁷⁶ WIENER, Norbert. *The human use of human beings*. London: Free Association Books, 1984, p. 47.

⁷⁷ BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1999, p. 381.

que conta é a *diferença* de temperatura, e não a temperatura em números absolutos; o que faz com que o ambiente interno seja diferenciado é a infusão de energia elétrica no aparelho, dissipada para outro lugar. A informação ou neguentropia é justamente a *negação* da entropia do ambiente externo, negação que constitui diferença. Isto implica que entropia e neguentropia são “funções” ou relações referentes aos termos em jogo (cada molécula, o interior, o exterior etc.). O ambiente externo é indiferenciado, pois mantém uma temperatura homogênea — considerando-o apenas idealmente como sistema fechado —, enquanto o interior se diferencia de acordo com a necessidade ou vontade do usuário.

O exterior é desordenado porque, dada a ausência de um operador ativo de neguentropia (a energia elétrica do ar-condicionado ou o combustível do motor térmico), o estado do interior, isto é, a diferença de clima que o interior produz com relação ao exterior, é perdida quando o ar se dispersa no lado de fora, em virtude da tendência exterior a distribuir indiscriminadamente o calor, isto é, a agitação das moléculas, sem uma organização específica. Ao se desligar o ar-condicionado, porém, a tendência é que, por ausência de influxo neguentrópico, o ambiente interno progressivamente se iguale em temperatura ao ambiente externo, isto é, que ele se misture, perca sua ordenação diferencial no caos climático de fora. O que fica oculto no exemplo é como a sala refrigerada acaba exportando entropia ao dispendar a energia necessária para seu condicionamento: se o interior se torna fresco, é provavelmente às custas da queima de combustíveis fósseis, do alagamento de comunidades inteiras proporcionado por hidrelétricas ou da poluição nuclear e do risco de vazamento de reatores no exterior, numa denegação assinaladamente imunitária.

Flusser exemplifica isso em uma anedota clássica, o “teorema do macaco infinito”, metáfora também utilizada no passado por nomes como Émile Borel, Arthur Eddington e Jorge Luís Borges: “perguntar-se quantos macacos teriam que fazer estalar as máquinas de escrever, e por quanto tempo, para que a *Divina Comédia* fosse ‘necessariamente’ datilografada consiste, portanto, em algo sem sentido”⁷⁸. A questão, na anedota, não é sobre se macacos são devidamente alfabetizados para escrever um texto exatamente igual ao de Dante Alighieri — ou ao *Hamlet* de William Shakespeare em algumas versões do teorema. A questão correta é a de quanto tempo seria preciso para que os símios, datilografando aleatoriamente, escrevessem *A divina comédia* com exatamente todas as letras e na ordem correta, isto é, com toda sua informação intacta. A entropia quase inevitável da anedota corresponde a uma medida de alta probabilidade: o mais provável é que os macacos de Flusser redijam textos, no mais das vezes,

⁷⁸ FLUSSER. *O mundo codificado*. Intro. e org. de R. Cardoso, trad. de R. Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naify, 2007, p. 95.

em estado de pura desordem datilográfica, pura desinformação — ao menos para nós, humanos leitores, acostumados com a atribuição de grande valor a palavras mortas...⁷⁹

Entropia e neguentropia refletem, ademais, uma tensão entre o todo e a parte. Enquanto, nesta esquematização específica da termodinâmica, o universo como um todo tenderia à degradação entrópica, bolsões neguentrópicos ou “subsistemas” constituiriam uma diferença negativa com relação à entropia externa. O ar-condicionado da casa climatiza o ambiente interno *em tensão* com o exterior; os insulamentos esferológicos se radicam *contra* o fundo indiferenciado de animalidade presa circularmente em jaulas fechadas; o planeta Terra mantém homeostase *a despeito* do frio do vácuo e da radiação excessiva do Sol.

Este mecanismo de interação complexa entre o interior neguentrópico e o exterior entrópico nada mais é que um *feedback-loop* ou “ciclo de retroalimentação”, processo não-linear de mudança adaptativa⁸⁰. O interior do sistema “percebe” o clima exterior e opera ativamente em contraposição (*feedback* negativo), a fim de se manter “climatizado” ou, em outras palavras, em homeostase. O *feedback* negativo, por sua vez, é sempre ajustado de acordo com uma espécie de “memória” interna, hábitos com os quais o sistema se retroalimenta (*feedback* positivo), comparando passado e presente e acumulando registros mnemóticos de relações com o exterior⁸¹: “[...] a retroalimentação é um método de controle de um sistema pela reinserção de resultados de desempenhos prévios”⁸².

Vale dizer que os *feedback-loops* não equivalem *necessariamente* à dinâmica imunológica de denegação, dado que a retroalimentação não implica (ainda) uma dependência *denegada* da alteridade — essa declinação imunitária depende, em certa medida, dos pressupostos específicos disto que chamo de “termodinâmica prometeica”. Neste sentido, as palavras “a despeito”, que utilizei quando discutia a relação termodinâmica entre o sistema

⁷⁹ Membros docentes e discentes do Laboratório de Artes e Mídias (MediaLab Arts) da Universidade de Plymouth fizeram, em 2002, um experimento compacto baseado neste teorema: seis macacos-do-velho-mundo (*Macaca nigra*) do Parque Ambiental Zoológico de Paignton, Elmo, Gum, Heather, Molly, Mistletoe e Rowan, passaram um mês em frente a uma máquina de escrever, filmados durante todo o tempo e transmitidos ao vivo por um *website*, hoje desativado. O propósito do experimento era observar se algo ao menos ligeiramente parecido com *Hamlet* seria produzido por eles. Os macacos se limitaram a datilografar apenas cinco páginas, que continham várias letras “s” em sequência; além disso, também atiraram sobre a máquina de escrever pedras, além de urinarem e defecarem sobre ela. De fato, os macacos não se mostraram simples mecanismos geradores de aleatoriedade, mas produziram seus próprios agenciamentos com a máquina de escrever, agenciamentos que não eram *previstos* pelo teorema (ou pelos pesquisadores) e que, por isso, introduziam neguentropia no acontecimento, embora em sentido diverso ao de um humano escrevendo (cf. WIRED. “Monkeys don’t write Shakespeare”, *Wired News*, 2003; “No words to describe monkeys’ play”, *BBC News*, 2003). À época, um *e-book* foi publicado com o resultado. Hoje, esse livro virtual se encontra disponível via *Wayback Machine* (cf. ELMO; GUM [et al.]. *Notes towards the complete works of Shakespeare*. Plymouth: Vivaria.net, 2002).

⁸⁰ Cf. WIENER, 1984, p. 33; PRIGOGINE & STENGERS, 1984, p. 154; BATESON, 1999, p. 274.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² WIENER, *op.cit.*, p. 61.

Terra e a energia solar, não são expressões tão aptas: o clima interior da estufa terrestre é inverso ao do vácuo extraterrestre *ao mesmo tempo* que se utiliza do calor solar de forma ativamente controlada, mas o planeta não *denega* esta fonte de energia, como faz a esfera imunológica. Seria toda relação entre sistemas uma relação de tipo imunitário? Será que Gaia, embora impassiva e indiferente, *denega* Hélios, seu neto, como faz Orfeu com as feras que domestica?

Do ponto de vista da termodinâmica prometeica, contudo, um interior neguentrópico — a casa climatizada, o corpo animal em homeostase, ou Gaia, enquanto “uma entidade complexa, que envolve a biosfera, a atmosfera, os oceanos e o solo da Terra, a totalidade constituindo um sistema de retroalimentação ou um sistema cibernético, que busca uma otimização do ambiente físico e químico para a vida”⁸³ — pode ser pensado como um organismo vivo que luta contra a “morte térmica” do entorno. A cibernética de Wiener, por exemplo, traz esse pressuposto consigo, embora com ressalvas:

Se quisermos usar a palavra “vida” para abarcar todos os fenômenos que nadam localmente contra a corrente da entropia crescente, temos a liberdade para tanto. Contudo, deveríamos incluir, então, muitos fenômenos astronômicos que têm apenas uma fraca semelhança com a vida, como ordinariamente a conhecemos. Na minha opinião, portanto, é melhor se evitar todos os epítetos que podem levantar questionamentos, como “vida”, “alma”, “vitalismo” e similares, e dizer que não há razão para que máquinas não possam parecer seres humanos, no tocante a representarem bolsões de entropia decrescente em um enquadre no qual a grande entropia tende a aumentar.⁸⁴

Apesar de reduzir a relação vida–neguentropia ao estado de analogia, o próprio ciberneticista afirma que “a vida é uma ilha, aqui e agora, em um mundo que agoniza”⁸⁵, referindo-se à relação entre bolsões neguentrópicos e a entropia crescente do sistema-cosmos. Lynn Margulis e Dorian Sagan, por sua vez, forneceram uma definição conhecida de vida como “matéria em estado selvagem [*matter gone wild*], capaz de escolher sua direção própria a fim de adiar indefinidamente o momento inevitável de equilíbrio termodinâmico — a morte”⁸⁶.

⁸³ LOVELOCK, James. *Gaia*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000, p. 10.

⁸⁴ WIENER, op.cit, p. 32.

⁸⁵ Ibidem, p. 95.

⁸⁶ MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorian. *What is Life?* Prefácio de N. Eldredge. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2000, p. 55. Opto pela quase literalidade da tradução, em contraste com a “matéria desenfreada” (idem. *O que é vida?* Trad. de V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002, p. 66) da versão de Vera Ribeiro, para acentuar a relação canônica — e problemática — entre vida, animal e “selvagem”, que aparece em Sloterdijk. Busco também evocar a ideia lévi-straussiana de “pensamento selvagem”, que Viveiros de Castro define não como “o pensamento dos ‘selvagens’ ou dos ‘primitivos’ (em oposição ao ‘pensamento ocidental’), mas [como] o pensamento em *estado selvagem*, isto é, o pensamento humano *em seu livre exercício*, um exercício *ainda não domesticado* em vista da obtenção de um rendimento” (VIVEIROS DE CASTRO, CANTARINO, Carolina & CUNHA, Rodrigo. “Entrevistas”. *Com Ciência*, 2009, grifos meus [online]). Uma interpretação semelhante aparece na nova tradução de *La pensée sauvage* para o inglês: escapando

Se, no entanto, seguirmos os pressupostos de Wiener, que pensa a entropia como “a tendência estatística da *natureza* à desordem”⁸⁷, *ao mesmo tempo* em que usa a “metáfora” do organismo “como oposto ao caos, à desintegração, à morte, como a mensagem, ao ruído”⁸⁸, veremos surgir um dilema: de que “natureza” fala Wiener? Natureza como uma totalidade separada do terreno da vida? Como conciliá-la com uma concepção de sistema neguentrópico de que participam também — a depender de qual reducionismo se usa para o conceito de vida — máquinas e “fenômenos astronômicos”, fenômenos, em tese, “não-vivos”? Seria a “natureza” equivalente ao próprio vácuo, ausência total de matéria organizada, ou à própria morte térmica do cosmos?

Esta é uma questão importante, pois a mesma tensão entre vida e natureza aparece em Sloterdijk. Após a exposição, ainda que insuficiente, de conceitos basais da termodinâmica e da cibernética, torna-se evidente que o autor da trilogia *Esferas* pressupõe estes mesmos conceitos em sua antropogênese: o insulamento isola os coletivos pré-humanos em bolsões que iniciam um *feedback* negativo frente à dinâmica adaptativa do resto dos viventes; a exclusão corporal e a neotenia constituem adaptações de nível fisiológico e simbólico a um clima interno, como transformações nos órgãos receptivos e efetivos do vivente em antropogênese; e a transferência, por fim, constitui o que Bateson chama de “mudanças de segunda ordem”⁸⁹, acumulando um repertório de hábitos e uma memória coletiva resgatável após o colapso de um sistema. A vida em geral, mesmo aquela não-antropogênica, não faria algo semelhante? Contra que natureza exterior o animal pré-humano se isola, de que “natureza” o animal foge para ter que constituir humanidade? Acaso, em Sloterdijk, os não-humanos são, por princípio, feitos de vácuo, de matéria já morta? Aliás, não são esferas antropogênicas também “naturezas” tanto quanto “culturas”, dado que se tratam de ontologias?

Novamente, é a diferença natal que constitui o potencial neguentrópico do humano para Sloterdijk: se o animal (e a natureza viva) compensa o excesso de entropia na restrição de jaula, dado que a vida se dispõe na medida mesma dos limites de seu círculo vital, e se o vivente não-humano em tese não possui o mecanismo de transferência necessário para transbordar seu

à opção um tanto cognitivista de *The Savage Mind* (literalmente, “a mente selvagem”), os tradutores Jeffrey Mehlman e John Leavitt preferiram *Wild Thought*, ressaltando a diferença entre “a especificidade do pensamento [*thought*] científico moderno” para “lidar diretamente com abstrações” e a do “pensamento mítico”, que “pensa ‘na selva [*into the wild*]’ (*sauvage*), [que] manipula abstrações através do arranjo e rearranjo de qualidades perceptivas, num jogo de símbolos [*emblems*]” (LEAVITT, John. “Translator’s Introduction”. In: LÉVI-STRAUSS. *Wild Thought*. Trad. de J. Mehlman e J. Leavitt. Chicago: The University of Chicago Press, 2021, p. xiii).

⁸⁷ WIENER, 1984, p. 28, grifo meu.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ BATESON, 1999, p. 274.

acúmulo de vida para situações maiores, é de se esperar que sua neguentropia tenha início e fim no mundo em torno do mero vivente. Só o ser humano, este animal que fugiu da jaula sem passagem de retorno rumo ao horizonte do ser por sua “incapacidade inata em seguir sendo animal”⁹⁰, poderia, como um burguês ontológico, acumular “mais-valia de vida”⁹¹ e transportá-la entre diferentes esferas diante do aberto do mundo. Assim, o humano sloterdijkiano seria *duplicamente* neguentrópico, pois conseguiria passar a chama olímpica do *lógos* para outras situações, num ciclo virtuoso de *feedback* positivo em que a chama aumenta a cada transferência e o sistema imunológico se fortifica cada vez que passa por uma pane geral.

Veremos no cap. 14 *infra* que a neguentropia imunológica do Orfeu-Prometeu antropogênico é nada mais que “antropia”, “uma potência cósmica excepcionalmente entrópica”⁹², cujo contraponto pode ser vislumbrado, por exemplo, na cosmologia yanomami, quando, ao pressupor um *kósmos* em desequilíbrio perpétuo, povoado de agentes neguentrópicos em trajetórias equívocas, “aponta para um assombroso descolamento entre entropia e caos”⁹³. Por ora, basta nos contentarmos com a afirmação de Valentim de que a termodinâmica prometeica da *æntropia* é apenas “*um regime termodinâmico cosmicamente contingente*”⁹⁴, o que abre a possibilidade de outros caminhos até mesmo no contexto da espécie humana, como revelam os contrapontos ameríndios.

Isto reforça a tese de que seria um equívoco considerar a narrativa sloterdijkiana como uma narrativa biopaleontológica universalmente válida para a filogênese do gênero *Homo*, sobretudo considerando a diferença termodinâmica de Lévi-Strauss entre sociedades frias e quentes⁹⁵, em que a imunologia, com certeza, faria o papel de “sociedade quente”, com sua história cumulativa de redundâncias imunológicas cujos resultados autoimunes são catastróficos⁹⁶. A “antropogênese” sloterdijkiana é, antes de tudo, uma *imunogênese*.

Em suma, a imunogênese é uma narrativa prometeica que trata da constituição de um regime fagológico a partir não do insulamento do pré-humano frente à animalidade, que o lançaria na trajetória de exclusões corporais, neoténias e transferências rumo à “clareira”, mas de insulamentos especificamente imunológicos de coletivos *já* humanos — estado que passa pela constituição de técnicas especificamente prometeicas (“imunotécnicas”, antes que

⁹⁰ SLOTERDIJK, 2004, p. 495.

⁹¹ MASSUMI, 2014, p. 10.

⁹² VALENTIM, 2018b, p. 268.

⁹³ Ibidem, p. 284.

⁹⁴ Ibidem, p. 273.

⁹⁵ LÉVI-STRAUSS. “Voltas ao passado”. *Mana*, v.4, n.2, 1998, p. 107-117.

⁹⁶ Como afirma Lévi-Strauss, a distinção entre sociedades frias e quentes “não postula, entre as sociedades, uma diferença de natureza, não as coloca em categorias separadas, mas se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam frente à história, às maneiras variáveis com que elas a concebem” (ibidem, p. 108).

antropotécnicas); pela constituição de padrões imunitários e, em certa medida, rígidos de “beleza”, ou melhor, de familiaridade com os mesmos habitantes da esfera imune; e por provações imunitárias e transferências que mais parecem contaminações paradoxais de uma mesma síndrome imunitária, como fortificações do espaço interior, diante de povos, humanos ou não, que não necessariamente pediram para ser contaminados.

O que a trajetória da imunogênese evidencia não é a fuga de um animal colérico que, dentro de um caixote ou jaula, caminhou rumo à clareira do *lógos*, fugindo de ser, tal qual “o resto dos animais”⁹⁷, um macaco cativo que supostamente datilografa Dante sem capacidade de pensar no que está fazendo. A imunogênese explicita a trajetória de uma fuga imunitária diante, sim, de outros animais, mas até de animais humanos; trajetória que troca a comunidade heterogênea dos viventes por um Ancestral, um “Deus” ou um “estressor”⁹⁸ que, como o soberano Leviatã de Hobbes, permite que o medo de ser rodeado por lobos, homens e “agentes invisíveis”⁹⁹ dê lugar ao “medo de algum poder coercitivo”¹⁰⁰, vetor vertical unitário e supremo que, como a placenta euridiceana perdida da narrativa ontogenética sloterdijkiana e transformada em fantasia órfica, configura a ferro e fogo o espaço interior imunitário.

5. Orfeu, o Sacerdote

*Gesang, wie du ihn lehrst, ist nicht Begehr,
nicht Werbung um ein endlich noch Erreichtes;
Gesang ist Dasein. Für den Gott ein Leichtes.
Wann aber sind wir?*

Rainer Maria Rilke,
Die Sonette an Orpheus, I.3

Em seu livro de memórias, *Um homem sem profissão*, Oswald de Andrade apresenta a noção de “sentimento órfico”, conceito que designa “um profundo sentimento religioso” do qual “ninguém foge e que não se conhece tribo indígena ou povo civilizado que não pague este tributo ao mundo subterrâneo em que o homem mergulha”¹. Já no ensaio “A marcha das utopias”, o escritor compara o sentimento órfico “do sagrado que se oculta no homem, preso ao instinto da vida e ao medo da morte”², com a noção católica de “religião natural” ou com o

⁹⁷ SLOTERDIJK, 2004, p. 419.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Edição e notas de J.C.A. Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998, p. 73.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 91.

¹ ANDRADE. *Obras Completas IX*. v.9, 3.ed. Prefácio de A. Cândido. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976, p. 44.

² Idem, 1972, p. 173.

“sentimento religioso universal” de João Calvino, ao mesmo tempo em que o designa como um “ateísmo com Deus”³.

Benedito Nunes, em sua introdução ao volume VI das *Obras Completas* de Oswald, descreve o sentimento órfico como um “sentimento existencial de abandono do ser no mundo”⁴, como se fosse uma das disposições tonais heideggerianas. Rodrigo Petrônio reitera Nunes, dizendo que o sentimento órfico reconecta o homem ao mundo⁵ enquanto desejo de reunião dos mortais com os deuses e de “retorno ao estado indiferenciado, prévio ao surgimento da diferença sexual, que nos promete devolver-nos ao interior do ovo para nos tornar *hommelettes*, no sentido lacaniano do termo”⁶ — vê-se novamente aqui a união do mito órfico, com sua cosmogonia do ovo cósmico de Khrónos que choca o hermafrodita Phánēs⁷, com o mito do andrógino do Aristófanes platônico. De acordo com esta interpretação, o sentimento órfico nada mais é que um sentimento nostálgico por um estado de imersão essencial análogo ao Aberto rilkeano, ao Éden bíblico, ao *Ereignis* heideggeriano ou ao útero materno.

Nestes termos, o “sentimento órfico” parece convir com a esferologia de Sloterdijk, sobretudo em sua dimensão gnóstica: o feto nascido, bem como o humano, em insulação imunogênica, busca sua Eurídice por construções, via *lógos*, de espaços interiores de imunização, na tentativa malograda de *assimilação* da totalidade da natureza como um objeto domesticado a fim de aperfeiçoar a natureza supostamente entrópica por sua imunotécnica supostamente neguentrópica — “uma *unidade* sem partes separadas, que *deglute* tanto a natureza quanto o sobrenatural, tanto o estado bruto quanto a técnica”⁸. Assim, o sentimento órfico aparece inserido no contexto de um *phágos* propriamente imunológico, enquanto apetite desenfreado de esferas imunitárias pela devoração de tudo, assimilando-o e convertendo-o por via de uma fagocitose imunitária que neutraliza a alteridade infamiliar do Outro — e, no limite, até mesmo a alteridade de Deus, o Outro por excelência para os Órficos esferológicos.

Contudo, o sentimento órfico propriamente oswaldiano surge e deve ser analisado diante do conceito de *antropofagia*, conceito que, como afirma Nodari, se distancia da definição de canibalismo como *assimilação*, “partilhada por grande parte da literatura dedicada ao tema, incluindo o movimento antropofágico da década de 1920”⁹. Esta definição, segundo a qual “o

³ Ibidem, p. 172.

⁴ NUNES, Benedito. “Antropofagia ao alcance de todos”. In: ANDRADE, 1972, p. xxxiii.

⁵ Cf. PETRÔNIO, Rodrigo. “Entre o antropofágico e o aórgico”. In: RUFFINELLI, Jorge; ROCHA, João C.C. [ed.]. *Antropofagia hoje?*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 598.

⁶ UŽDAVINYS, 2011, p. 9.

⁷ Cf. WEST, Martin. *The Orphic poems*. Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 205.

⁸ PETRÔNIO, op.cit., p. 589, grifo meu.

⁹ NODARI. “A única lei do mundo”. In: RUFFINELLI & ROCHA, 2011b, p. 465, grifo meu.

canibal *incorpora propriedades do outro para seu próprio ser*”¹⁰, numa espécie de “‘incorporação’ narcisista, ao modo dos fantasmas canibalísticos da psicanálise”¹¹, é *ainda* uma definição imunitária do *phágos*.

O que de fato está em jogo na antropofagia oswaldiana e, portanto, no sentimento órfico enquanto “dimensão louca do homem”, como diz Oswald em “O antropófago”¹², é, segundo Nodari, *um tipo metamórfico de troca*; isto é, trata-se de um devir-outro e não da defesa de uma identidade¹³. Este tipo de troca fágica é característica de “uma topologia [que] não conhecia totalidade, não supunha nenhuma mônada ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência de si mesmo”¹⁴. Aqui, a “incorporação” assume um *sentido fagológico*: “o que se incorpora é menos uma imaginária ‘substância’ do inimigo”¹⁵ ou “uma imaginária (isto é, ‘falsa’) assimilação dos poderes do inimigo”, do que “*a posição ontológica do ‘Inimigo’*”, numa espécie de “devir-inimigo, que se traduz, no quesito alimentar, em um devir-animal”¹⁶: *cambiar fagologicamente de esfera é, neste sentido, metamorfosear-se fagicamente num predador ou numa presa*.

Antes que um apetite pela assimilação do Outro, transformando sua alteridade numa ipseidade — tentativa frustrada de retorno ao útero como estado de indiferenciação entre Orfeu e sua placenta euridiceana —, o sentimento órfico oswaldiano é um desejo “louco”, ontologicamente anárquico ou desterritorializante de devir-outro, de comutar de posição com o Outro e de experimentar, por via da deglutição antropófaga, a própria condição de alteridade, isto é, “de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação e a alegria do outro”¹⁷, e similar à vontade de potência nietzscheana como “‘a forma afetiva primitiva’ [...] da qual derivam todos os outros sentimentos”¹⁸.

Neste sentido, estaria em jogo para Oswald outro Orfeu, compreendido como outra virtualidade desse discípulo simultâneo de Apolo e Dioniso, mais próxima de um Orfeu iatromante: um Orfeu “cultor de Dioniso, o profeta dos mistérios do mundo sobrenatural. [...] ”

¹⁰ Ibidem, p. 466, grifo meu.

¹¹ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 608.

¹² ANDRADE, 1992, p. 248.

¹³ Cf. NODARI, 2011b, p. 466.

¹⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 220, grifos meus.

¹⁵ Idem, 1986, p. 608.

¹⁶ Idem, 1992, p. 303, grifo meu.

¹⁷ ANDRADE, 1972, p. 141.

¹⁸ DELEUZE, 2018, p. 83.

um órfico orgiástico, dionisiaco”¹⁹; um “Orfeu negro”²⁰ ou um “Orfeu amazônico”²¹, que torna “obscurecida a face apolínea de Orfeu, identificada com um ideal de pureza e a observância a um severo código de conduta ascética como condição para alcançar a imortalidade”²². É, enfim, o Orfeu que discuti na introdução, Orfeu de Tsvetáeva mas também de Rilke, aquele que parecia contraefetuar o conjunto todo dos *Sonetos*: “se o beber amargo for, vire vinho”.

Como conciliar este sentimento órfico-antropofágico, que prescinde da submissão hierárquica do Outro ao Eu, com a afirmação de Oswald de Andrade de que, com este sentimento, “nascem [...] o etos e o patos da hierarquia”²³? Não seria uma contradição em termos equivaler o desejo de devir-outro, livre da pretensão narcísica de submissão da alteridade, com a ética hierárquica do “Ser como tal, grande impostor da velha Metafísica”²⁴?

Não, se pensarmos do ponto de vista do *sequestro do sentimento órfico*, rapto do “ócio” pelo *sacer* no sacerdócio, que desemboca, segundo Oswald, no messianismo das teologias soteriológicas e das transcendências metafísicas, que se apossam “do sentimento órfico, deformando-o, manipulando-o”²⁵. Poder-se-ia vislumbrar este rapto já no próprio *orfismo*, este conjunto de práticas e concepções do Oriente grego que não formava, nas Grécias arcaica, clássica e helenista, “uma espécie de religião nova e totalmente distinta”, mas consistia em “uma modificação e uma reinterpretação esotérica de mitologias tradicionais, uma reforma da energia dionisiaca na direção de uma santidade apolínea”²⁶, norteadas sobretudo por uma doutrina da metempsicose, por uma concepção de corpo e do mundo físico como túmulos da alma e pela busca de uma vida incorpórea além-morte.²⁷

Para Oswald, o “grande e nobre lastro cultural” que influenciou a doutrina cristã das “esperanças de uma vida eterna” se localiza “tanto [n]o Oriente quanto [n]o orfismo egípcio [...], sobre o fundo furta-cor dos mistérios elêusicos”²⁸, estando por trás também do pitagorismo e do platonismo. Algir Uždavinyš corrobora esta ideia ao apoiar-se em Olimpíodoro para afirmar que “Platão supostamente parafraseou Orfeu e a literatura órfica ao longo de sua obra”, “reformula[ndo] e racionaliza[ndo] as ideias míticas e religiosas do Orfismo esotérico e dos

¹⁹ SALLES, Christian. “A utopia antropofágica”. *Sociologia & Antropologia*, v.8, n.1, 2018, p. 286.

²⁰ Cf. ORFEU Negro. direção de M. Camus, produção de S. Gordine. Paris; Rio de Janeiro: Dispat Films, 1959; MORAES, Vinicius. *Orfeu da Conceição*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1956.

²¹ CESARINO, Pedro. *Oniska*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2011, p. 355.

²² SALLES, 2018, p. 287.

²³ ANDRADE, 1992, p. 235.

²⁴ Idem, 1972, p. 122.

²⁵ Idem, 1992, p. 236.

²⁶ UŽDAVINYS, 2011, p. 38.

²⁷ GUTHRIE, William K.C. *Orpheus and Greek religion: a study of the Orphic movement*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 156-69.

²⁸ ANDRADE, op.cit., p. 248.

mistérios báquicos de Dioniso”²⁹. Assim, o cristianismo deve muito de suas doutrinas ao próprio orfismo grego, intermediado pelos platonismo e neoplatonismo esotéricos. Não obstante, com sua função sacerdotal, o cristianismo redirecionou o sentimento órfico, este desejo do Outro, para além do mundo visível e rumo ao Grande Outro, Deus, domesticação teológica do espectro múltiplo em Espírito unitário.

Sem conhecer o conceito de “sentimento órfico” e a questão oswaldiana do rapto sacerdotal, mas bebendo da mesma fonte nietzscheana que o escritor brasileiro, Sloterdijk, em *Tens de mudar tua vida*, define a matriz de toda prática religiosa e política com o conceito de “tensão vertical”³⁰, atrator hierárquico, modelo de conduta, vetor conversivo e estressor que norteia toda imunotécnica humana e constitui subjetividade. Nas ilustrações do duo intrauterino e do mito adâmico a tensão vertical está clara: a placenta e Javé insuflam o feto e Adão, respectivamente, fornecendo com isso seus primeiros “imperativos categóricos”, tensionando os insuflados e motivando suas ações — ainda que haja, aí, sopros na direção contrária.

Para Sloterdijk, a necessidade de um tensor vertical surge daquele “segundo nível do movimento transcendente”, isto é, do *lógos* enquanto mecanismo de transferência, que caracterizou, no capítulo precedente, o animal pré-humano em fuga rumo ao Aberto. Esta fuga permitiria, para Sloterdijk, constituir o Transcendente como uma espécie de “sobremundo [*Überwelt*]”, “o mais antigo *parasita* do mundo”³¹, isto é, exterioridade absoluta tornada parasitária ou patogênica, mas também divina e aórgica. Este parasita “sobremundano”, que tenho chamado de Eurídice, é o parasita que o interior imunitário deve imunizar, domesticar, neutralizar para fazer de seu antígeno, um catalisador imunológico, um tensor vertical que permita com que a esfera fortifique suas membranas e cresça em extensão.

Se a antropogênese do capítulo passado não for mais que uma *imunogênese*, esta segunda transcendência não será, então, característica exclusiva destes animais raríssimos e improváveis — “tanto quanto sabemos, só os homens”³² —, mas propriedade inerente a *certo regime fagológico* que, juridicamente, equivale àquele que Oswald denomina “regime do Direito Paterno” ou, simplesmente, Patriarcado, *versus* o “Matriarcado [antropófago] de Pindorama”³³. O *lógos* da segunda transcendência equivale, portanto, à captura do sentimento órfico pelo sacerdócio tanto quanto equivalia à dupla denegação imunológica do cap. 1 *supra*. Logo, ela pode ser compreendida também como a própria imunização do espectral, enquanto

²⁹ UŽDAVINYS, op.cit, p. 42.

³⁰ SLOTERDIJK, 2009, p. 27.

³¹ Ibidem, grifo meu.

³² Ibidem, p. 21.

³³ ANDRADE, 1976, p. 189.

redução do sobremundo a um campo patogênico, parasitário, e enquanto conversão neutralizante do espectro em Espírito.

É este tipo de transcendência que está em jogo quando, em *Esferas II*, Sloterdijk examina o início daquilo que ele denomina como “globalização metafísica”: o surgimento de “hordas arcaicas”³⁴ ou de “etnosferas”³⁵ a partir de uma transcendência oriunda do culto aos mortos. “O morto”, segundo Oswald, “sempre foi objeto duma transfiguração tutelar, isto é, apaziguador do sentimento de culpa”³⁶. No vácuo deixado pela morte de Eurídice, erige-se o canto elegíaco de Orfeu, que mantém a jazida das cinzas da esposa ainda presente como estatuária sobre a penteadeira da sala de estar, transformando a morte em objeto, herança, mercadoria. Nas palavras de Sloterdijk, “se seres humanos [...] não fossem capazes de preencher ou encobrir, por meio de configurações substitutivas, o vácuo deixado pelos desaparecidos, nenhum indivíduo poderia morrer sozinho”³⁷; cada morte de uma Eurídice acompanharia, de pronto, a morte de um Orfeu, feito que tornaria a impossível a manutenção da comunidade humana.

A manutenção de uma Eurídice neutralizada e transfigurada em objeto de culto não é, porém, resultado de uma nostalgia gratuita de Orfeu, mas do acosso que retorna a todo momento para atormentá-lo. Embora esta concepção sloterdijkiana de culto aos mortos ressoe as ideias espositana e romandiniana do *communis* como oriundo de um *delinquere* fundamental, devemos atentar ao fato de que, no primeiro caso, diferentemente do ciclo de troca mãori, o espectro *não* se mantém na cesura imanente, interior aos membros de uma mesma economia recíproca, mas é neutralizado e convertido em vetor transcendente. Orfeu, portanto, deve descer ao submundo para transformar o espectro em “zumbi”, em um morto ressurreto, a fim de transformar *Agriópen*, a selvagem espectral, em *Eurydíkē*, a viva, justa e muda esposa de Orfeu, de modo que o poeta possa dormir com a consciência tranquila de que fez um bom trabalho.

O culto aos mortos é, se seguirmos os termos de Sloterdijk, uma forma de constituir transferência que, enquanto reparação do espaço interior, implica necessariamente fortificação e expansão³⁸. Por via deste movimento, o culto também aprofunda a diferença topológica na forma de uma xenofobia antropotopológica: “toda xenofobia, como toda religião, começa com o medo de que o expellido retorne”³⁹. Para que se domesticuem as eurídictes espectrais, o

³⁴ SLOTERDIJK, 1999, p. 168.

³⁵ Ibidem, p. 157.

³⁶ ANDRADE, 1976, p. 87.

³⁷ SLOTERDIJK, op.cit., p. 161.

³⁸ Ibidem, p. 169-70.

³⁹ Ibidem, p. 186.

coletivo imunitário, através do *lógos*, as relega a “um segundo *círculo* ao redor da esfera dos vivos”, fortificando a camada externa espectral de proteção e consumando o espaço imunológico como um espaço de aliança exclusiva e extensiva entre os habitantes vivos e os habitantes já falecidos da mesma esfera, “uma bolha mais larga que abarca tanto aqueles presentes, quanto os ausentes”⁴⁰.

A seguir, separo, como no capítulo anterior com os quatro “momentos” da imunogênese, *sete estágios* do que denominarei *macroimunogênese*, para diferenciar estas etapas, descritas na macroesferologia de *Esferas II*, dos mecanismos antropogenéticos em retroalimentação conjecturados em “Domesticação do ser”. São eles: (1) o espaço tanatológico; (2) a constituição do Ancestral primordial; (3) a transformação do Ancestral em deus; (4) a assepsia do deus mau em Deus bom; (5) o ecúmeno e a cidade-Estado murada; (6) o império termal; e (7) a Orbe — que se dissolve numa tensão aporética, como veremos ao final do capítulo. É necessário articular cada um para explicitar a transição entre esferas precárias e provisórias, onde comunidade e imunidade ainda guardam uma tensão mais equilibrada, para as esferas enrijecidas e infladas que explicitam o resultado da vitória da imunidade sobre a comunidade.

É preciso, contudo, se atentar ao fato de que tanto estes sete momentos quanto os quatro do capítulo prévio são partes do mesmo contínuo imunogenético, dispostos em diferentes categorias apenas com base em critérios bibliográficos e metodológicos. A eles se seguirão a “exoesferologia” do expediente colonial, no capítulo 6, e a “poliesferologia” do capitalismo tardio, nos cap. 7 e 8 *infra* — o “co-imunismo” entendido como uma forma de poliesferologia. Como a Orbe implode em uma pletora de bolhas menores, não será mais necessário falar em termos imunogenéticos a partir de então.

No *primeiro estágio macroimunogenético* após o ciclo de constituição imunogenética, a etnosfera equivale a uma espécie de “espaço tanatológico”⁴¹ cujo principal estressor constitutivo é o assomo de espectros ainda recentes e pouco neutralizados. As paredes espectrais deste “tanatotopo”⁴² são ainda imprecisas, ambivalentes, pois são como que fronteiras borradas entre a habitação e o nada, entre vivos e mortos, entre o bom e o mau. Os espectros-murais estão, aqui, em estado de indistinção, mortos-vivos domesticados em mementos, urnas funerárias e túmulos de cadáveres que foram, um dia, familiares. Opera-se, no tanatotopo, um “animismo primário das paredes” no qual “os muros, produtores do interior da comunidade [*Gemeinschaft*], permanecem, eles próprios, vivos, mesmo que se apresentem como matéria

⁴⁰ Ibidem, p. 170.

⁴¹ Ibidem, p. 174.

⁴² Idem, 2004, p. 441.

morta”⁴³. Por conta desta indistinção demasiado instável, surge a necessidade de produzir *um atrator principal de tensão vertical* que sirva de parâmetro de diferenciação topológica cristalina, fruto da necessidade de se evitar a todo custo a intrusão espectral e de mantê-la à distância, extirpando dela toda e qualquer agência desagregadora, disjuntiva.

Adentramos no *segundo estágio da macroimunogênese*. É do sacrifício de um bode expiatório, conforme observa Sloterdijk a partir da obra de René Girard⁴⁴, que se constrói a figura de um Ancestral primordial (*Urahn*), postado nos limites mais externos da etnosfera, como sugere o diagrama morfológico de Klaus E. Müller presente em *Esferas II*⁴⁵. Para Sloterdijk, “as sociedades, arcaicas ou modernas, permanecem sendo *sempre* e acima de tudo comunidades de esforço e de intoxicação, vibrando de tempos em tempos num clamor extático, compartilhado e unânime, dirigido aos principiadores do mal, reais e presumidos”⁴⁶. Os ritos sacrificiais deste tipo de comunidade teriam o propósito de fazer extravasar, por via de um derramamento desinibitório de sangue, a pressão interna da comunidade imunitária justamente quando as inibições acumulam demasiado estresse para manter o espaço interior íntegro. A própria congregação comunitária, o “culto [*Kult*]” que constitui as “culturas [*Kulturen*]”⁴⁷, estaria centrada no princípio imunitário da *excomunhão* de inimigos reais e fictícios: “todos os grupos [...] dependem de mecanismos de discriminação — eles não podem existir sem inimigos ou vítimas, dependendo, pois, da constante repetição das mentiras sobre o inimigo para reunir o grau necessário de estresse autógeno para a estabilização interna”⁴⁸.

O que Agamben designou *sacer*, soberania divina e abjeção em estado de exceção, pode já ser vislumbrado aqui, na medida em que, enquanto “sagrado (*sacré*)”, “o objeto sacrificado é colocado no centro do espaço espiritual da sociedade”⁴⁹ — ou seja, “o que era mal se torna sagrado”⁵⁰. O *sacer* tornado soberano equivale, neste sentido, ao imune por excelência, à exceção em seu estado limite, àquele que está fora e dentro do ordenamento jurídico e que, portanto, pode instituir, por sua condição de imune, o estado de exceção por todo o interior imunitário. Que seja o Ancestral primordial da horda, o Pai que funda o tabu social freudiano,

⁴³ Idem, 1999, p. 225.

⁴⁴ Ibidem, p. 187-8; GIRARD, René. *The Scapegoat*. Trad. de Y. Freccero. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

⁴⁵ SLOTERDIJK, 1999, p. 204.

⁴⁶ Ibidem, p. 186, grifo meu.

⁴⁷ Ibidem, p. 189.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, p. 191.

o soberano primordial ou a “realeza sagrada”, não importa; são todos estressores verticais que instituem “uma síntese de grupo predicada sobre excitações, narrativas, pânico e mentiras”⁵¹.

Este estressor equivale a um tipo de “estabilizador religioso”, algo que progressivamente faz dos mortos, “*deuses ancestrais* responsáveis por unificar a sociedade de clãs”⁵². Estamos nos encaminhando a um *terceiro estágio macroimunogenético*, com o Ancestral sacralizado numa posição tão destacada do grupo a ponto de se tornar um deus, quase surdo aos apelos humanos, mas vinculado a eles por um parentesco exclusivo e vertical, aliança quase consanguínea entre humanos mortais e humanos tornados, pela morte, imortais. Aqui, vemos algo próximo ao “jogo topológico” entre deuses e mortais destacado por Heidegger ao falar em “quadratura” — outro nome para “mundo”⁵³ ou, nos termos sloterdijkianos, “esfera”. É este tipo de jogo que se expressa na “lenda do parentesco entre a alma espiritual humana [*menschliche Geistseele*] e os deuses” de Prometeu, cujos “furtos deram aos humanos ‘uma parcela do que estava alocado aos deuses’, como explica Sócrates em *Protágoras* [...]”⁵⁴.

Ao “teomorfizar” o Ancestral, esta espécie de prototeologia abre paulatinamente espaço para, num *quarto estágio da trajetória macroimunogenética*, consumir-se uma teologia de paz e proteção total do interior etnosférico; em outras palavras, trocam-se os deuses maus pelo Deus bom, e a necessidade de desinibição interna pela estabilidade e pela moderação. Este “ascetismo da desescalação”, que introduz a “crença em um observador-mor” unitário a vigiar e punir os excessos humanos, enquanto garante aos súditos uma segurança contra ataques externos, teria aparecido já no Egito, “cerca de um milênio e meio antes do Sermão da Montanha”⁵⁵, e terminaria por influenciar o Orfismo e a filosofia platônica, como vimos em Uždavinys, e, por outro lado, “os profetas judeus e a ética cristã, finalmente culminando nos direitos humanos”⁵⁶.

Ao pressupor uma testemunha permanente, inatingível e intangível, cuja onisciência constitui uma moral universal, torna-se possível constituir etnosferas de grandes proporções que mantenham uma estabilidade interna consistente e durável, feito impossível para grupos que “contam primariamente com o sacrifício violento e o terror divino”⁵⁷. Em outras palavras, apenas a conjunção da garantia prévia de proteção divina e do olhar panóptico de um juiz moral

⁵¹ Ibidem.

⁵² KARATANI, 2014, posição 1258, grifo meu.

⁵³ HEIDEGGER, 2000, p. 157.

⁵⁴ SLOTERDIJK, 1999, p. 397.

⁵⁵ Ibidem, p. 193.

⁵⁶ Ibidem, p. 194.

⁵⁷ Ibidem.

transcendente permite estabilizar a esfera e abrir espaço para a Orbe, unificada por um mesmo “*éthos* mundial”⁵⁸. “A tal *éthos*”, porém,

[...] se vincula um *paradoxo produtor de novos efeitos exclusivos*, visto que [este *éthos*] *tem de declarar como adversários grupos integrados ou povos obstinados que não estão dispostos a se deixar dissolverem-se no caldo morno e civilizado do império*, Assim, é precisamente o universalismo ético que se choca, em todas as frentes possíveis, com os limites estruturais da inclusividade pacificadora. De fato, climas interiores brandos se desenvolvem, de início e no mais das vezes, por detrás de muros firmes e, na tentativa de exportar os padrões de um clima ameno, a violência imperial ultrapassa, em maior ou menor medida, a casca pacificada.⁵⁹

Este paradoxo imunitário do universalismo é do mesmo tipo que o paradoxo que perdurará nos pressupostos da contemporânea Declaração Universal dos Direitos do Homem⁶⁰, mas também pode ser visto na discussão de Sloterdijk sobre o humanismo literário ou na discussão da biopolítica foucault-espositana. Ele está estruturalmente presente em todas as macroesferas imunológicas até as democracias modernas, passando pelas grandes cidades-Estados muradas, pela *pax romana* e pelo catolicismo. Este paradoxo é, como exposto na citação, fruto da tentativa de abrigar um número enorme de pessoas e povos, alguns já integrados, mas resistentes, e outros externos e autodeterminados, sobre um mesmo teto simbólico-cultural, e isto *a despeito* de suas diferenças específicas, excluindo através da inclusão, deslocando e aprofundando o limite no qual se institui a diferença topológica abissal enquanto amplia o ímpeto domesticador daquilo que é diverso.

Isto porque a passagem da horda à Orbe, do regional ao Universal, “beira o impossível, porque pressupõe a síntese cultural, e normalmente também política, de milhares de hordas (agora: famílias ou linhagens)”⁶¹. Por conta desta crescente improbabilidade constitutiva, torna-se cada vez mais indispensáveis a utilização de dispositivos imunitários para a manutenção da coesão interna em tamanho aumentado, bem como a garantia peremptória de proteção contra infecções.

Daí a necessidade de constituir, agora num *quinto estágio da macroimunogênese*, a figura cosmológica do ecúmeno (*oikuméne*), junto a seu correlato arquitetônico-político, a cidade-Estado murada. Enquanto “a imagem homero-hesiódica da *oikuméne* cercada da corrente oceânica” fornecia a disposição agremiadora e a impressão de que “a morada humana

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, p. 194-5, grifos meus.

⁶⁰ Cf. idem, 2005, p. 304.

⁶¹ Idem, 1999, p. 201.

visível [...] repousa[va] escondida no interior dos limites de um segredo divino abarcante”⁶², dispondo um povo complexo no interior de um mesmo sentido de sagrado, a grande cidade murada possui ao mesmo tempo a forma mais resolvida para existência segura e estável para o interior e a forma mais visível, assustadora e provocativa para o exterior, opondo duas facetas do mesmo deus: bom para dentro, mau para fora.

Para dentro das muralhas, “o deus da cidade revela sua natureza nas paredes e torres esplendidamente proibidas, na medida em que estas reúnem a presença constante de um poder com uma residência continuamente visível”⁶³. No exterior, contudo, as cidades, “invólucros que, vistos de fora, apresentam as formas mais estranhas”, manifestando “o monstruoso [...] como trabalho de seres humanos”, revelam-se “máquinas de salvação, com cuja fatigosa construção os humanos têm processado o medo que o mundo [i.e. o exterior] especificamente lhes revela, elevando monumentos monstruosos à sua vontade de não-ser-no-Fora”⁶⁴. Íntimo por dentro, monstruoso para fora, o ecúmeno-cidade, protótipo da Orbe, constitui a estratégia central da imunidade macroesferológica, cujo Deus se divide em um centro irradiador e protetivo e em fronteiras monstruosas, muralhas-membranas cuja principal função é contraprovocar e intimidar agentes patogênicos de fora da órbita.

Com a progressiva complexificação oriunda da síntese de diferentes etnosferas, o crescimento do ecúmeno implica reações imunes, como a fortificação das paredes e a conversão de deuses estrangeiros, servindo para distinguir de maneira mais proveitosa quem merece proteção e quem não merece, quem faz parte do corpo político sadio e quem é agente infeccioso. Sloterdijk, aliás, considera que o Espírito hegeliano é o suprasumo filosófico dessa complexificação⁶⁵: o Espírito devora, num movimento dialético, a diferença complexa no Absoluto simples, sintetizando deuses-espectros-antitéticos num só Deus-Espírito-sintético.

A complexificação e o aumento das paredes faz surgir o risco de que os muros, antes animados, tornem-se cada vez mais estranhos, inumanos e sufocantes, donde a necessidade de construir ao menos uma parede adicional, interna em relação à velha muralha⁶⁶. Tal distinção, constituindo um *sexto estágio da trajetória macroimunogenética*, é concomitante ao surgimento de uma sociedade estratificada, “sociedade termal de classes”, distante do “socialismo termal incipiente”⁶⁷ das hordas, no qual todos tinham o mesmo acesso ao fogo

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem, p. 276.

⁶⁴ Ibidem, p. 268.

⁶⁵ Cf. ibidem, p. 307.

⁶⁶ Ibidem, p. 225-6.

⁶⁷ Ibidem, p. 233.

central. A antiga *pólis* e o império subsequente passam progressivamente a se assemelhar a um anfiteatro, cuja acústica favorece os que estão próximos ao centro e desfavorece aqueles que, na periferia, habitam entre a parede interna do Espírito e a parede externa do inóspito.

O mesmo princípio se mantém no Império Romano, quando, por um lado, o templo da deusa Vesta (versão romana da Héstia grega) e o *Forum Romanum* substituem a fogueira central como centro da *res publica* e, por outro, “a sacrossanta fronteira citadina conhecida pelos romanos como o *pomerium*”⁶⁸ substitui a antiga muralha da cidade-Estado em dimensões imperiais e sem a necessidade de fortificações concretas. O fogo central, aqui, implica uma forma macroesférica de “radiocracia”⁶⁹, cujo princípio de emanção, que tem no centro um estressor-atrator vertical, ressoa por casas que funcionam como amplificadores de sinais até os limites do Império⁷⁰. Quando em dimensões imperiais, a radiocracia termal do interior macroesférico ganha sua primeira grande crise, como ocorre com a decadência do Império Romano do Ocidente em virtude do descontentamento das massas iletradas e dos bárbaros assimilados que repousavam na periferia, onde o sinal divino-político, após uma redundância formadora de ruído, perdeu força e a disparidade entre os privilegiados e os carentes do mimo termal, além das fronteiras frias do *pomerium*, aumentou. O mesmo princípio se estenderá à Orbe medieval que, com a diferenciação entre os privilegiados e os não privilegiados pelo centro sacrossanto da Igreja, passa por crises, reformas e revoltas que minam seu predomínio unitário, apesar das reiteradas tentativas de reprimir essas fraturas intestinas pela força.

“No início, era a Orbe” — neste *sétimo e último estágio da macroimunogênese*, a Orbe (*Kugel*) emerge como uma verdadeira Arca, um grande navio metafísico cuja exterioridade é o mar, correlato medieval do vácuo moderno: espaço do vazio, da não-vida, ou melhor, da vida abissalmente estranha, tão abissal a ponto de aparecer como monstruosa. Os monstros das cartografias pré-colombianas não são, aqui, meras ilustrações, e o temor de que, além de dado ponto do mar, houvesse uma queda no vazio, na “anti-esfera”⁷¹, é fundado numa concepção de *kósmos* que confere presença positiva unicamente a entes “intraórbicos”, intradivinos.

A Orbe como Arca equivale, assim, à esfera una do Ser como totalidade do *Kósmos*, tanto reencenando a equação parmenídica (“ser é esfera”), quanto antecipando a equação espinosana Deus = “Substância absolutamente infinita” na fórmula “*Deus sive sphaera*”⁷². Eis a transformação da jangada-horda particular, próxima da costa, numa Arca-*Kósmos* que plana

⁶⁸ Ibidem, p. 314. *Pomerium* é contração de *post moerium* (“além do muro”).

⁶⁹ Ibidem, p. 238.

⁷⁰ Ibidem, p. 241-2.

⁷¹ Ibidem, p. 593.

⁷² Ibidem, p. 465.

no vácuo, correspondente à passagem platônica do mito particular ao *Lógos* universal: “[os filósofos] não mais viviam na cidade empírica, mas no tonel luminoso chamado de Cosmos”⁷³. Neste estágio, não há espaço possível para o desenraizamento, pois toda excomunhão é uma retirada do plano da própria existência, plano cuja segurança é fornecida por Deus enquanto um habitáculo de proporções suprahoméricas⁷⁴. A fé dogmática cumpre, agora, função de passaporte que garante, a níveis metafísicos, as vantagens da habitação protegida contra o Nada.

Para Sloterdijk, filósofos como Platão, muito antes do cristianismo, teriam produzido o princípio teórico da Orbe ao conjugar a reflexão sobre o mundo, o *kósmos*, e a necessidade metafísica do redondo, da *sphaira*. Com sua filosofia da metempsicose ontológica, Platão já havia instituído uma espécie de “noocracia salvífica”⁷⁵, que implicava tratar o plano da transcendência como um plano de tratamento noético contra males imunológicos e a filosofia, numa espécie de terapêutica focada em auxiliar os corpos mundanos a adquirir os mimos fornecidos pelo Bem em si (*ágathon*), fazendo um “trabalho agressivo de reparação sobre os antigos conceitos mítico-animistas e religiosos do todo” e resultando nas “‘imagens do mundo’ das civilizações avançadas”⁷⁶. A filosofia e, conseqüentemente, a Orbe teriam, pois, de operar uma verdadeira “colonização do ser”⁷⁷, domesticando o exterior ou, quando isso não fosse possível, talhando dele qualquer estatuto ontológico.

Assim, a *Politeia* platônica descrita n’*A república* se guiava pela forma arredondada e hierarquizada do cosmos ideal, tendo como imunólogo principal o rei-filósofo, e como função primária, aproximar o plano terreno do eidético, reparando a multiplicidade animista na unicidade da *idéa* através de uma refutação de tudo que é exterior ao Universal. No entanto, as coisas sensíveis participam, de alguma forma, da Ideia, como entes na periferia do *ágathon*, metaforizado no *hélios* (Sol) sensível em meio ao livro VI d’*A república*⁷⁸. Esta radiocracia explicita uma tensão entre transcendência e imanência, tensão que também viria a influenciar a Orbe a partir de sua derivação neoplatônica, como se vê em Plotino⁷⁹.

Aristóteles, por sua vez, havia estabelecido uma cosmologia cujo princípio se encontrava na periferia do ser: aqui, o céu e o divino se localizariam no domínio do supralunar, parede esférica que circundaria o cosmos concêntrico e estabeleceria os próprios limites de um universo finito e fechado — “para Aristóteles, o céu representava o envelope redondo

⁷³ Ibidem, p. 362.

⁷⁴ Ibidem, p. 361.

⁷⁵ Ibidem, p. 373.

⁷⁶ Ibidem, p. 365.

⁷⁷ Ibidem, p. 359, grifo meu.

⁷⁸ Cf. PLATÃO, 2014, 506d-509b.

⁷⁹ NARBONNE, Jean-Marc. *A metafísica de Plotino*. Trad. de M.P. Marsola. São Paulo: Paulus, 2014, p. 32.

[*Kugelhülle*] que tudo contém e por nada é contido”⁸⁰. Com ele, no entanto, torna-se patente o problemático pressuposto que jazia apenas implícito na cosmologia platônica: ao colocar o divino na periferia do mundano, tanto Platão quanto Aristóteles teriam posicionado o mundo todo na periferia de Deus. A consequência disso, para a topologia macroesferológica da Orbe, foi a ressignificação de todos os clichês cristãos — miserabilidade do corpo, pecado original, “vale de lágrimas” — no pressuposto de que o mundano é, no fim das contas, *infernocêntrico*, enquanto a Orbe divina é teocêntrica⁸¹. Enquanto no império terreno havia um centro divino positivo, ainda que reservado apenas aos privilegiados, com o platonismo tardio, a patrística e a escolástica, abastecidas pelo deslocamento metafísico platônico-aristotélico, todo o mundo terreno foi relegado ao frio da periferia, à distância abissal que separa uma anti-esfera hipertrofiada que coincide “ser-no-mundo e ser-no-inferno”⁸² e a esfera verdadeira, a Orbe metafísica, além do alcance de olhos sensíveis e mortais.

Eis o problema do bifocalismo da globalização metafísica cristã: como conciliar o infernocentrismo geométrico da metafísica cosmológica com o teocentrismo irradiador de um cristianismo estruturalmente devedor da radiocracia centrífuga do Império Romano? Como conciliar dois centros divino-imunológicos inconsistentes? Como garantir a proteção do espaço interior, se o espaço interior é, ele mesmo, excêntrico em relação ao centro de irradiação divino, e se o humano se encontra, em ambos os casos, numa periferia sem salvação — na periferia do Deus excessivamente transcendente ou na periferia de uma emanção central não mais acessível ao povo? Como conciliar um deus imanente e um deus transcendente, o deus-Rei ou deus-fogo e o deus-muro ou deus-Ideia?

É da dissidência entre estas duas grandes orbitais, a geológico-imperial e a cosmológico-teológica, Gaia e Javé, que ocorre a implosão da macroesfera ecumênica, momento em que se pode dizer, parafraseando Nietzsche, que “a Orbe está morta”⁸³. Para Sloterdijk, essa é uma espécie de falha arquitetônica que condena, de princípio, todo o projeto da Orbe, e que se manteve, ao mesmo tempo, óbvia e ocultada pelas “fronteiras do dogma”⁸⁴.

Como o Poeta d’*A divina comédia*, que, acompanhado do espectro de Virgílio, caminha entre os círculos do Paraíso e do Inferno em meio à ambiguidade topológica das Orbes, também Orfeu, em sua *descensus ad inferos*, se defronta com uma dualidade topológica aporética: Eurídice se encontraria na periferia do ecúmeno ou é Hades o verdadeiro ventre da Terra, onde,

⁸⁰ SLOTERDIJK, 2005, p. 19.

⁸¹ Cf. idem, 1999, p. 419-20.

⁸² Ibidem, p. 427.

⁸³ Ibidem, p. 582.

⁸⁴ Ibidem, p. 473.

no fim, torna-se possível adentrar à coesão mística do útero? Quando retorna, Orfeu carrega Eurídice rumo ao centro da Grécia ou a leva ao mais alto e periférico? Aliás, é a Eurídice tsvetáevana que força o olhar de Orfeu para se distanciar do núcleo imunitário ou é Orfeu que a olha ativamente para relegá-la ao sétimo círculo do Inferno? A ambiguidade presente no mito de Orfeu é da mesma estirpe da ambiguidade constitutiva da Orbe e, de todo modo, a errância órfica entre o céu e o inferno preconiza a perda de centro moderna.

No fim das contas, o foco do orfismo, com sua doutrina da metempsicose cuja influência é decisiva para o mito platônico de Er, é o mesmo que o da teologia mística cristã: trata-se da busca pela *unyo mystica* plena com o útero divino, *khóra* matricial do *Timeu*, numa “nostalgia pelo lar celeste — *superior summo meo* — manifesta no teocentrismo como anseio pelo retorno a um centro profundo de êxtase — *interior intimo meo*⁸⁵ — do espaço espiritual e anímico [*des Geist- und Seeleraums*]⁸⁶, espaço que se encontra não no Hades ou na Hélade, mas noutro plano, em “*outra Orbe*”⁸⁷. É a saudade de Orfeu pelo casamento não consumado.

O sentimento órfico, quando cativo do teocentrismo da Orbe, nada mais é, então, que uma atração vertical hipertrofiada, uma “*ascensão vertical*”⁸⁸ que anima e submete o indivíduo a partir de um estressor-atrator tão longínquo que se encontra agora fora de qualquer apreensão corpórea e viva, almejado como um elo há muito perdido, dado que, na periferia mundana, geo- ou infernocêntrica, o sinal divino, mais distante a cada dia, falha cada vez mais em chegar, relegando os humanos a uma vida fria, inerte e errante.

Esse paradoxo bifocal também é interno à própria estrutura topológica da Orbe, sobretudo quando pensada a partir da “*radicalização do atributo divino do infinito na teologia tardia do Alto Medievo*”⁸⁹: como pode um centro divino, supostamente totalizante, falhar em expandir seus sinais ao infinito? E como conciliar a forma esferoide finita da Orbe com a imposição do infinitismo tardo-medieval, que buscava conciliar a máxima de que “Deus é a mônada que engendra a mônada, refletindo-a em si em um único ardor”, com outra que afirma

⁸⁵ Referência ao capítulo 6 do livro III das *Confissões* de Agostinho: “*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*”. Na tradução da edição brasileira, consta: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!” (*Confissões*. Trad. de J. Oliveira e A.A. de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 66).

⁸⁶ SLOTERDIJK, 1999, p. 492.

⁸⁷ Ibidem, p. 490.

⁸⁸ Ibidem, p. 486.

⁸⁹ Ibidem, p. 536.

ser “Deus [...] a *esfera infinita* cujo centro está em todas as partes e a circunferência, em parte alguma”⁹⁰?

Uma Orbe infinita de fato — como isto sequer poderia ser imaginado? Uma esfera cujo centro não se encontra em parte alguma porque se repete ao infinito, jorrando por toda parte a partir de pontos que rebentam — como se relacionar com tal monstruosidade geométrica? E como, enquanto criatura individual, alguém consegue se ver integrado numa ordem descentrada como tal? Aristóteles não havia concluído seu tratado sobre o céu explicando os motivos pelos quais um corpo infinitamente largo seria absurdo, de modo que o todo do mundo deveria ser concebido como um máximo bem formado, ou mais precisamente, como uma una e única Orbe celeste?⁹¹

Se aceitarmos a pressuposição de um Deus que, como foco de luz, emana espírito, torna-se necessário admitir que tal emanção cessa em dado momento, devendo retornar a si para ser reafirmada como centro emanador, reabastecida para então compensar a energia dispendida. Isto ocorre ainda mais se o domínio exterior, material, for desde o início considerado um conjunto de camadas que tornam mais opaca, menos reflexiva, a luz emanada do centro, tal como o Sol d’*A república*, que falha a cada estágio da caverna e projeta sombras de sombras sobre uma parede totalmente refratária à luz. Tal emanção, puramente noética e transparente, tem de se haver com uma “emanção” fluida e transformativa, viva e imanente, que opera mais ao modo de um “metabolismo” cujo fluxo mutável e material impede a luz de se propagar sem perdas⁹².

Portanto, o “inferno” ou, precisamente, o Fora metabólico infinito da Orbe divina, impõe desafios ao mesmo tempo imunitários e termodinâmicos à Orbe: como evitar que a energia termal se dissipe em entropia com uma esfera de proporções desmesuráveis e, por outro lado, como evitar a irrupção infecciosa da “anarquia diabólica” do Fora, espaço acentrado em que “nem mesmo Deus pode entrar” e no qual “os raios intransigentes são perdidos num caminho sem volta”⁹³? Como conciliar a existência do inferno exterior — ou, se quisermos, do domínio espectral do Hades — com um sistema que supostamente abarca o todo, ao mesmo tempo em que, por sua estrutura bifocal, engendra ele mesmo seu inferno? Como fugir à equivalência de Deus com o infinito extensional, que implicaria sua perda de centro e, consequentemente, a perda morfológica de seu caráter de Orbe, dado que o conceito do

⁹⁰ RÍOS, José G. “Introducción y traducción del anónimo *Libro de los veinticuatro filósofos*”. In: D’AMICO, Claudia [ed.]. *Todo y nada de todo*. Buenos Aires: Editorial Winograd, 2008, p. 197. Na edição alemã de *Esferas II*, Sloterdijk traduz o latino *sphaera infinita* por *unendliche Kugel* (“Orbe infinita”): “Gott, das ist die *unendliche Kugel*, derem Mittelpunkt überall und derem Umfang nirgends ist” (SLOTERDIJK, 1999, p. 538, grifo meu).

⁹¹ Ibidem, p. 536-7.

⁹² Cf. ibidem, p. 518.

⁹³ Ibidem, p. 500.

Universo como um espaço esférico fechado e unitário, cuja função é justamente a de permitir que “o calor [da criação] ricocheteie para o transmissor por meio de um arco de luz”⁹⁴, é (topo)logicamente inconsistente com a noção de um conjunto de raio infinito, com centros autônomos com seus próprios raios, núcleos e paredes⁹⁵? Como impedir, em suma, que o *ápeiron* invada o terreno seguro da Orbe e a desagregue na infinitude informe, sem centro, sem paredes e sem, por isso, proteção imunitária?

Com um Deus infinito, “cujo centro está em todas as partes e a circunferência em parte alguma”, as paredes deixam de fazer sentido, da mesma forma como o centro perde sua autoridade sobre o todo. Sem paredes e acentrada, com o deus-fogo e o deus-muro mortos em batalha, não há mais Orbe e, portanto, não há mais abrigo imunitário. Jogados no inóspito, os homens europeus do fim da Idade Média têm de se ver com a necessidade de reestruturar radicalmente suas relações imunológicas, e a modernidade pós-copernicana surge justamente como um artifício para constituir, de maneira técnica, abrigos protetivos diante de um Deus tornado imunitariamente inútil. A despeito de Copérnico, Galileu, Descartes e companhia, e precedendo o motor térmico, a *ennui* europeia do fim do séc. XIX, o Holocausto, a hecatombe nuclear e a emergência climático-pandêmica, a responsabilidade pela *morte da Orbe* — afirma Sloterdijk como que repetindo o Louco d’*A gaia ciência* — é dos teólogos medievais, desbravadores do infinito metafísico que abriram a porteira do descentramento científico e territorial da Europa:

O autêntico processo de descentramento seguiu impulsos que datam da ascensão da onda mística na virada do século XIII. O misticismo é a imunodeficiência adquirida das ontologias regionais, contaminada pela transa [*Verkehr*] sem proteção do pensamento com o provocante conceito de infinito. [...] a teologia infinitista foi a primeira fonte do niilismo. Foi ela a responsável pela equivalência entre ser-aí [*Da-Sein*] e insegurança; ela foi a negação inicial de toda demanda humana por imunidade.⁹⁶

Sloterdijk descreve a efetivação dessa “imunodeficiência adquirida” como “uma espécie de catástrofe climática antrópica”, inserindo o homem agora “moderno” numa “Era do Gelo ateia na qual a questão de como é possível a sobrevivência humana teve de ser posta de um modo fundamentalmente novo”⁹⁷. Não por acaso, a irrupção desta catástrofe climático-

⁹⁴ Ibidem, p. 547.

⁹⁵ Ibidem, p. 550.

⁹⁶ Ibidem, p. 553-4.

⁹⁷ Ibidem, p. 591.

metafísica se deu concomitantemente à “Pequena Era do Gelo”⁹⁸ pela qual passou a Terra entre os séculos XIV e XIX, resultado em parte do genocídio colonial que reduziu a população das Américas de cerca de 60 milhões de pessoas, no fim do século XV, a cinco ou seis milhões ao final do século XVII, e que fez com que cerca de 56 milhões de hectares ficassem desabitados por humanos, processo que desequilibrou a cadeia de absorção de CO₂ por excesso de vegetação renovada nas áreas desabitadas e acabou por resfriar o planeta inteiro.⁹⁹

Por outro lado, penso ser possível tomar a tensão entre as duas Orbes, geo- e teocêntrica, como uma crise de autoimunidade — crise que, destruindo o aparato protetor das duas Orbes, resulta na aquisição da imunodeficiência mencionada; isso *se, e somente se* a tensão entre as duas Orbes não for pensada como a guerra de dois mundos e povos distintos. Isto porque, embora distintos — como sugere Latour ao afirmar que a tensão bifocal de Sloterdijk é de mesmo tipo que a tensão entre o Povo do Globo (humanos) e o Povo de Gaia (terranos) —, ambos os mundos apresentam a mesma configuração “teonomopolítica”. Seu pretenso “antagonismo”, a própria tensão morfológica *interna* à fagologia imunológica entre dois estressores imunitários incompatíveis *de um e mesmo povo*, faz com que esses estressores, ao imunizarem uns aos outros, acabem soçobrando numa disputa na qual não existem núcleos vencedores, apenas a perda de todo núcleo e a consequente destruição de seus muros.

A tensão esferológica entre imunidade e comunidade citada por Wambacq e Tuinen como causa da autoimunidade *não* deve ser confundida com a tensão entre as duas Orbes; afinal, tanto a Orbe teocêntrica quanto a infernocêntrica funcionam de modo mais ou menos imunitário. Na destruição autorreflexiva da Orbe, este outro tipo de tensão se resolve *em favor da imunidade*, apesar da destruição do imunitarismo da Orbe. Isto porque, com o abaloamento das Orbes, é necessário produzir aparatos de proteção no mar monstruoso que circunda a Arca afogada, e aqui não há mais espaço para a admissão de espectros e de laços comuns — nem mesmo se convertidos em Deus ou no Estado.

A transição do teocentrismo da Orbe ao antropocentrismo da “egosfera” coaduna, agora, com a constituição gradual do mesmo tipo de individualismo característico do capitalismo tardio. Trata-se da invenção do Indivíduo contra o Fora, matriz da constituição contemporânea de egosferas e momento em que a grande Orbe, como uma bolha que vai implodindo em espumas, começa a soltar réplicas microesferológicas de si ao redor do globo. Isto implica que

⁹⁸ AMOS, Jonathan. “Pequena Era do Gelo”, *BBC*, 2019 [online]; MANN, Michael E. “Little Ice Age”. In: MACCRACKEN, M.; PERRY, J.S. [ed.]. *Encyclopedia of Global Environmental Change*. Chichester: John Wiley & Sons, 2002, p. 504-509.

⁹⁹ Cf. KOCH, Alexander; BRIERLEY, Chris [et al.]. “Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492”. *Quarterly Science Reviews*, n.207, p. 13-36, 2019.

a catástrofe da grande Orbe cristã, esta primeira “catástrofe climática antrópica”, é *condição mesma* para a síndrome autoimune generalizada que, sob a forma do fascismo e da emergência climático-pandêmica contemporânea, só iria se descortinar em todas as suas consequências cerca de 500 anos depois, concorrente à formulação da ideia de que o ser humano (imunológico, importante demarcar) se tornou força de transformação geológica.

O malogro de Orfeu em resgatar Eurídice é um dos motivos para a constituição do orfismo, que busca a reconciliação com a falecida por via dos mistérios, hinos e rituais órficos, a fim de alcançar um êxtase místico com um complementador perdido que não habita mais no mundo, mas numa verticalidade uranocêntrica. Aqui, é preciso rememorar, pelo canto, a Eurídice não como espectro disruptivo, demônico ou infernal, mas como *idéa*, como *ágathon*, estressor vertical cuja função é garantir a *conservatio vitae* imunitária e capitular conquistas e capturas sobre o exterior selvagem. Contudo, também esse intento malogra, e, assim como a Orbe está morta, o Orfismo também se vê aniquilado: Orfeu é devorado e rompido em mil pedaços pelas bacantes e, com sua cabeça atirada ao Lesbos, vaga produzindo complementações não mais totalizantes, mas egoicas, ao mesmo tempo em que revive a aventura de êxtase náutico que fizera com que Jasão, em alto mar, buscasse incessantemente o Velocino de Ouro.

Em alto mar, Orfeu não navega mais numa jangada etnosférica, e nem mesmo na Arca solitária e colossal sem exterior possível que tentara produzir com a Eurídice-Deusa, mas em naus de velas içadas, enfrentando a ausência de centro própria de quem não vê costa e em busca de um prêmio dourado e especiarias de que ele desconhece de todo a forma. Rumo à Cólquida, rumo às Índias! — como um Ahab irado contra baleias, *krakens*, sereias e amazonas. Com a implosão da Orbe, a cabeça cantante de Orfeu se vê invadida pelo *ápeiron*, em sentido conceitual (o vazio geométrico) e material (o Atlântico dos orfeus ibéricos e o vácuo de um Universo infinito). É preciso agora produzir o tipo de ensimesmamento melancólico encapsulado no termo ibérico “saudades”, destinando Orfeu a constituir suas próprias mônadas imunitárias, cavalos de Tróia na forma de caravelas do Porto plena de reis, ratos, leis, lepras, fês e febres.

6. Os argonautas da Europa ocidental

*esboço-me em ti meu poema,
maleita diante do mar,
febre da ilha, calor, frio,
dentes rangidos em seco,
mão tremendo no papel,
geofagia, geofagia,
mas nos barcos e nas velas,
unidade da Trindade.*

Assim como Sloterdijk acenava para um caminho inexplorado por Heidegger quando, em *Ser e tempo*, o filósofo da Floresta Negra deixou de lado o espaço e reduziu a analítica do *Dasein* humano à analítica da condição supostamente “mais originária” do tempo — embora, no fim, reafirmando a diacronia temporal na Grande Narrativa órfica —, suspeito que um breve apontamento sobre Nietzsche feito por Sloterdijk em meio à discussão sobre a tensão bifocal da Orbe em *Esferas II* acena também para uma vereda que o criador da esferologia não quis atravessar. Após citar um famoso aforisma d’*A gaia ciência*, e fazendo referência à célebre questão do Zaratustra de Nietzsche — “onde está a loucura com que deveríeis ser vacinados?”¹ —, Sloterdijk afirma que

[...] foi Nietzsche quem levou a cabo a *virada imunológica do pensamento* ao dar início à interpretação de toda cultura como *competição entre estratégias de vacinação minimizantes e aumentativas*. Enquanto a democracia pratica a vacinação em massa por motivos de segurança, o Zaratustra quer tornar novamente monstruosa a vida dos poucos, na medida em que *transforma o próprio pensamento em uma infecção*: “inoculo-vos a loucura”.²

Para tornar novamente os monstruosos os homens, o Zaratustra deve constituir a metamorfose do pensamento em *contágio* como aquilo que *desafia* a imunidade e que, por isso, permite fazer de si “uma *passagem* e um *declínio*”, “não guarda[ndo] uma gota de espírito para si”, mas “anda[ndo] [...] como espírito sobre a ponte”³. Não se trata tanto de uma “vacina” no sentido biopolítico a partir do qual democracias modernas inoculam pedaços neutralizados do fora para mobilizar anticorpos defensivos. Como condição para uma *transformação* diante da dissolução de uma casa-grande que, já em seu projeto arquitetônico, estava condenada, trata-se, aqui, de uma introjeção da loucura *como loucura* — do *ápeiron* ou do espectro *sem neutralização* e condição *sine qua non* de metamorfose, se quisermos interpretar a “loucura” como horizonte espectral de “sobrehumanidade” (*Übermenschlichkeit*): “vede, eu vos ensino o *super-homem* [*Übermensch*]: ele é esse raio, ele é essa *loucura*! [...]”⁴.

Eis a “afirmação”, tantas vezes conclamada por Nietzsche como passaporte de passagem à sobrehumanidade: afirmar a vida é afirmar a loucura, o delírio, o frenesi que lança o indivíduo a planos inimagináveis, retorcendo a esfera em linhas aberrantes, como no abismo psicotrópico

¹ NIETZSCHE, 2011, p. 10.

² SLOTERDIJK, 1999, p. 558, grifos meus.

³ NIETZSCHE, op.cit, p. 10.

⁴ Ibidem.

de Henri Michaux⁵ — condição para a criação de novas esferas, novas vidas. Uma loucura deste tipo não lançaria o humano ao destino pós-humano prometido pela antropogênese prometeica⁶, dado que lhe faltaria, *desde o início*, o “elemento [afirmativo] do além-do-homem” que o permitiria transmutar-se fundamentalmente (“condições que mudariam sua natureza”⁷). Ela, na verdade, retorceria o humano e o deixaria exposto a algo outro-que-humano, extravasando-o à “grande maré”⁸ alter-humana para além dos limites de seus invólucros ontológicos e até mesmo das cartografias helênicas: o *Ōkeanós*, fruto desmesuradamente monstruoso da transa titânica entre o Céu e a Terra e divisa do finito com o impossível *infinito*, para além do qual a vida se julgava impossível.

Referido à Nietzsche, o “monstruoso” (*ungeheuer*) da passagem de Sloterdijk guarda relação com a exterioridade desmesurada e ao mesmo tempo inabitual, infamiliar e estrangeira (*unheimliche*) que se infiltra na Orbe fissurada, como em sua narrativa onto-antropo-monstruosa; mas trata-se antes, em Nietzsche, de um *outro sentido* para “monstruosidade”, não voluntariamente contemplado por Sloterdijk. Zaratustra não incita os homens a se tornarem um Leviatã hobbesiano, monstro macroesférico que devora incessantemente tudo e todos, compondo um corpo de súditos dispostos em torno de um grande espermacete central. O Zaratustra, na verdade, exorta os “poucos” a prestarem contas com essa monstruosidade acossante e proteiforme que, mais como um Leviatã hebraico e suas diversas instanciações (Krakens, Moby Dicks, Cthulhus, o *Vampyroteuthis* de Flusser⁹, no espaço abissopelágico como no sideral), ameaça os navegantes e, no mesmo golpe, excita neles um trabalho abissal de imaginação, expondo formas impossíveis e impensadas de vida no Fora.

Monstruosidade, fenômeno de borda: Nietzsche dizia que escrevia para *poucos*. O que, com Sloterdijk, parece mais uma das divisões esotéricas que, desde a Academia, refaz a decisão topológica entre os cultos e incultos, mostra-se, numa leitura deleuze-guattariana, exercício de *anomalía* e *fronteira*. Sloterdijk dizia que é sempre o “líder da matilha” aquele que foge e faz fugir o animal. Do mesmo modo, Deleuze e Guattari afirmam que “todo Animal tem seu Anômalo”¹⁰; em contraste, este anômalo não é o quase-humano na ponta da antropogênese.

⁵ “Na vida normal, somos uma esfera, uma esfera que descobre *panoramas* [...]; tal é a vida do homem [...] de mente sã. Aqui, só há uma linha. Uma linha que se quebra em mil aberrações” (MICHAX, Henri. *Miserable milagro*. Trad. de J. Cruz. Caracas: Monte Avila, 1956, p. 82).

⁶ “Não acreditamos que o além-do-homem de Nietzsche seja um sobrelanço: difere do homem, do eu, por natureza” (DELEUZE, 2018, p. 208); “o além-do-homem não é um homem que *se* ultrapassa e consegue se ultrapassar. Entre o além-do-homem e o homem superior, a diferença é de natureza [...]” (ibidem, p. 214).

⁷ Ibidem, p. 216.

⁸ NIETZSCHE, 2011., p. 8.

⁹ FLUSSER. *Vilém Flusser's Brazilian Vampyroteuthis infernalis*. Trad. de R.M. Novaes. New York; Dresden: Atropos, 2011.

¹⁰ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 297-8.

Trata-se do animal, humano como não-humano, diante de um devir-outro: o feiticeiro, o xamã, ou “o capitão Ahab”, que “tem um devir-baleia irresistível, mas que justamente contorna a matilha ou o cardume, e passa diretamente por uma aliança monstruosa com o Único, com o Leviatã, com Moby Dick”, numa espécie de “pacto com um demônio” que “aparece ora como chefe do bando, ora como Solitário ao lado do bando, ora como Potência superior do bando”¹¹.

Na borda, fronteira de uma esfera com seu Fora, o anômalo faz vacilar a diferença topológica e, nesse sentido, se torna monstro *em relação* (ao interior e ao exterior), *como relação*. “Moby Dick não é nem um indivíduo nem um gênero, *é a borda*, é preciso que eu bata nela para atingir toda a matilha, para atingir toda a matilha e passar através”¹². Na fronteira, a monstruosidade se confunde com o próprio contágio cruzado: divisar anormalmente a muralha não é o mesmo que assimilar e converter unilateralmente fragmentos do Fora, que sirvam para fortificá-la, mas implica atravessar e ser atravessado pelo exterior numa perigosa “terceira margem do rio”¹³; implica, no fim, estar à deriva da corrente de um rio heraclítico em que toda identidade se perde e se transforma irremediavelmente. *Loucura duplamente inoculada*.

Tal como o Louco da praça do aforisma 125 d’*A gaia ciência*, mais um desses “anômalos”, com seu disangelho de que “Deus está morto”, “continua morto” e de que “*nós o matamos — vocês e eu*”¹⁴, o Zaratustra de Nietzsche não quer estimular a transferência imunitária que funda a modernidade como “uma segunda imunidade que pode ser mobilizada” a partir do próprio indivíduo “sem o suporte de um enquadre transcendente”¹⁵. Pelo contrário, o Zaratustra busca reintroduzir em seus ouvintes a possibilidade do *infinito*, aterrorizante e monstruoso, como oportunidade não tanto para realizar as transferências pessoais de um “nós” imunitário, mas *para perfazer transformações, metamorfoses, passagens e trocas — “variações”, para falar com Deleuze*¹⁶. Zaratustra exorta o barqueiro a, em vez de renegar o infinito ou buscar fagocitá-lo, abarcando-o numa nova Orbe, fazer transas com o Fora: trocar de alma, de espírito, de corpo, de mundos, sendo contagiado mais que contagiando; fazer casas outras com o Outro.

Isto é o que sugere o aforisma 124 d’*A gaia ciência*, “No horizonte do infinito”, mencionado por Sloterdijk antes da passagem citada no começo deste capítulo:

¹¹ Ibidem, p. 298.

¹² Ibidem, p. 300, grifo meu.

¹³ ROSA, Guimarães. *Ficção completa*. v.2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 409.

¹⁴ NIETZSCHE, 2012, §125.

¹⁵ SLOTERDIJK, 1999, p. 589.

¹⁶ DELEUZE. *A dobra*. Trad. de L.B.L. Orlandi. Campinas: Papirus, 2012, p. 40.

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte — mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* — e já não existe mais “terra”!¹⁷

Diferentemente da Arca, que, também à deriva, tinha na impossibilidade de porto seguro a necessidade mais “totalitária” de constituição imunitária, o navegante nietzscheano passeia sobre um pequeno barco desprotegido na superfície desta sobrehumanidade oceânica que “pode afundar o vosso grande desprezo”¹⁸. Ainda que entregue ao niilismo de um mundo sem Arca, o navegante difere do adivinho de *Assim falou Zaratustra*, que busca “um mar onde possamos nos afogar”¹⁹, já que aquele não se vê menos propício a *afirmar-se* e escalar aos afetos aéreos que Bachelard atribuía a Nietzsche²⁰, “curtindo” a possibilidade de um devir pássaro que não se defronta com as paredes da gaiola, com a “saudade da terra”, mas que se vê aturdido da mesma alegria com “potência epidêmica”²¹ de todo aquele que, na ausência de ponto cardeal e defronte de monstros marinhos, vê neles oportunidades para, esquecendo-se da Orbe e da casa, deixar-se inocular e se alterar por e com eles.

Deleuze, em sua interpretação de Nietzsche, explicita que a *afirmação* do barqueiro, sua “loucura”, é a face inaudita da “vontade de potência” contraposta à sua faceta niilista e autodestrutiva (“vontade de nada”)²², que se manifestava, para Oswald de Andrade, por via da captura sacerdotal do sentimento órfico e que culminaria na morte da Orbe, morte de Deus. Vontade de potência, explica Deleuze, nada mais é que o próprio “elemento diferencial da força”²³ — sendo “força” não algo impresso *sobre* dado “objeto”, mas aquilo que é *expresso* por meio dele próprio, o que faz do objeto “expressão de uma força”²⁴, isto é, seu desdobramento e modulação. No lugar de “átomos” ou “células” individuais, temos intensidades: antes que singular, a força expressa pela coisa é o próprio *campo* de forças, fluxos, vetores ou linhas que constituem dada coisa, ora se dobrando, ora se desdobrando, tensionados

¹⁷ NIETZSCHE, 2012, §124.

¹⁸ Idem, 2011, p. 9.

¹⁹ Ibidem, p. 113.

²⁰ Cf. BACHELARD. *Air and dreams*. Trad. de E.R. Farrell e C.F. Farrell. Dallas: The Dallas Institute Publications, 1988.

²¹ STENGERS, 2015, p. 152.

²² “A outra face da vontade de potência, a face desconhecida, a outra qualidade da vontade de potência, a qualidade desconhecida: a afirmação” (DELEUZE, 2018, p. 220).

²³ Ibidem, p. 16.

²⁴ Ibidem, p. 15.

e tensionantes, formando subprodutos “desintensificados”: os “objetos”, enquanto arranjos metaestáveis de forças em tensão — e que, em geral, expressam um ponto de vista que qualifica e valora todo ente em dada esfera.

Enquanto elemento diferencial da força, a vontade de potência é também um princípio “plástico” de composição topológica, “não [...] mais amplo do que aquilo que condiciona, [e] que *se metamorfoseia com o condicionado*”²⁵; especificamente, a vontade de potência é um “complemento [topologicamente] [...] *interno*”²⁶ da força, espécie de vetor espectral interno à esfera que distende o interior esferológico e mantém seu equilíbrio metaestável, em tensão com outras forças ou vetores. Enquanto tal, ela é fruto da relação entre esfera e Fora, condição para a própria circunscrição esferológica, dado que “as relações de forças permanecem indeterminadas enquanto à própria força não se acrescenta um elemento capaz de determiná-las”²⁷. A vontade de potência pode, portanto, ser compreendida como *princípio de metaestabilização dos vetores topologicamente espectrais* (“forças”), constituindo esferas provisórias e dispondo todo um campo perspectivista. Por isso, em um fragmento póstumo da primavera de 1888, três anos após *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche definiu seu *perspectivismo*, “graças ao qual todo centro de força — e não somente o ser humano — constrói o mundo inteiro restante a partir de si mesmo, isto é, o mede, o manipula, o configura segundo sua força”, *em estrita conexão com a noção de vontade de potência*:

[...] cada corpo específico aspira a assenhorear todo o espaço e expandir sua força (— sua vontade de potência:) e a repelir tudo o que se opõe a sua expansão. *Mas* tropeça constantemente em aspirações iguais de outros corpos e acaba se ajustando (“coalescendo”) com aqueles que lhe são afins: — assim *conspiram então em conjunto para lograr o poder*. E o processo continua.²⁸

De um só golpe, Nietzsche explicita, neste trecho, que o perspectivismo oceânico com o qual o barqueiro-pássaro se defronta depois da implosão da Orbe é regido por outra lógica (e, por isso, outra topologia) que a antiga (topo)lógica orbital: uma lógica de *inimizades* e *afinidades virtuais* que não mais se define pelo ressoar da mesma nota órfico-papal radiocrática e protetora, mas pela situação, apontada também por Sloterdijk, de ausência de centro único e de conflito perene entre esferas locais em atrito. Contudo, por si só, a direção para a qual esta tese nietzscheana aponta é aquela na qual, da implosão da macroesfera metafísico-teológica, o destino do barqueiro *ainda está por ser lançado*: logrará ele, diante da morte da Orbe, afirmar

²⁵ Ibidem, p. 68, grifos meus.

²⁶ Ibidem, p. 69, grifo meu.

²⁷ Ibidem.

²⁸ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente (1887-1889)*. v.15. München: Deutscher Taschenbuch, 1999b, 14.186.

esse desejo de comutar com a pluralidade oceânica ou, como a cabeça de Orfeu à deriva e os argonautas modernos da península ibérica, culminando no multiculturalismo da “espuma” imunológica contemporânea, só cantará a mesma canção de sempre, *saudoso* do casamento perdido? O que decidirá o *fatum* do barqueiro moderno será justamente a presença ou ausência de outra noção cabal e estritamente vinculada à *afirmação* da vontade de potência: a ideia de *esquecimento*.

Neste contexto, nota-se que Nietzsche fala em “forças ativas” e “reativas” — esta, por sua vez, não se define autonomamente como a princípio diversa qualitativamente daquela, mas como uma força “negativa” que tenta *inibir* outra força; força que “re-age”. Ou seja, a reação se dá apenas como subproduto de dada relação de forças que, a princípio, são “positivas”, ativas. Deleuze, comentando Nietzsche, explica que “não basta uma reação para fazer um ressentimento”, já que é preciso que as “forças ativas” deixem “de ser agidas”²⁹ — isto é, que sejam *inibidas*. O *ressentimento*, caracterizado por um refluxo de “traços mnêmicos” sobre a “consciência”, é, por isso, topológico, pois a própria inibição se caracteriza como um trânsito de forças: “existe uma topologia das forças reativas: é sua mudança de lugar, seu deslocamento, que constitui o ressentimento”³⁰. O excesso de memória, memória de esferas passadas, memórias reativas que barram o contágio, implica inibição em excesso, pois as “forças reativas” se deslocam na “digestão” interna da esfera. Como tal, o ressentimento se conduz por uma vontade de potência, mas, desta vez, *redirecionada* em vontade conservadora que se anula por autoexclusão: pelo excesso de conservação, a vontade de potência do ressentido é uma vontade de *nada*, niilismo realizado que, por não se abrir ao contágio, termina por rodar em falso, no vácuo, sem “digerir” elementos novos.

A captação dessa ideia de deslocamento topológico de forças se torna mais “deglutível” para a esferologia se correlacionarmos a figura da “esfera” com a imagem proposta por Nietzsche para explicar o “aparelho reativo”: um sistema bicameral de estômagos. Um deles, mais central e subterrâneo (“inconsciente reativo”), dedica-se à ruminação e à permanência dos elementos neutralizados, ao passo que o outro, “a consciência”, sendo referente “à excitação presente ou à imagem direta do objeto”³¹, opera através da introdução de novos elementos de fora para dentro e da troca constante com o exterior, a fim de revitalizar o sistema. É através da consciência que uma força reativa pode ser, de fato, “agida”, tendo em vista que, em adição ao

²⁹ DELEUZE, 2018, p. 145.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, p. 146.

inconsciente reativo e em relação contínua com o exterior, é nela que se pode produzir algo de novo para além da redundância mnêmica.

É neste contexto que encontramos o deslocamento topológico, típico do ressentimento, de memórias do núcleo digestivo para a membrana, de “dentro” para “fora”, onde o acúmulo de repertório passado calcifica a fronteira externa, barrando o suprimento necessário de fora para a renovação da esfera ao mesmo tempo em que exportando o refluxo para fora dos limites do “espírito”: “o ressentimento não se separa de um horrível convite, de uma tentação, de uma vontade de espalhar um contágio”³². Para evitar esse refluxo mnêmico, mantendo ambos os estômagos funcionando separadamente — afinal, o barqueiro de Nietzsche também não quer se afogar em alto-mar em seu próprio vômito, invadido pelo refluxo reintrojado (o que Nietzsche denomina “má consciência”³³) —, é necessário “que uma força ativa, distinta e delegada, apoie a consciência [a membrana] e reconstitua a cada instante seu frescor, sua fluidez, seu elemento químico móvel e leve. Essa faculdade ativa supraconsciente é a faculdade do *esquecimento*”³⁴.

Esquecer a casa, ou melhor, *inibir* este “estômago ruminante” de um argonauta faminto de reminiscências que insiste em calcificar memórias passadas sobre a membrana e reter toda invasão, nada mais significa que poder *desinibir* os vetores espectrais (“forças”), ou seja, libertar a possibilidade de devorar e ser devorado de forma não imunitária, mas eminentemente contagiante e contagiosa. Como tal, o esquecimento é, ele próprio, uma força; “não é”, contudo,

[...] uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora *ativa, positiva* no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de *digestão* (ao qual poderíamos chamar “*enanação* [*Einverseelung*]”), do que *todo o multiforme processo de nossa nutrição corporal* ou “*encorporação* [*Einverleibung*]”.³⁵

É curiosa a semântica gástrica e a relação que Nietzsche faz dela, aqui, com a “enanação”, sugestão em paralelo com um famoso dito do Zaratustra nietzscheano: “pois verdadeiramente, irmãos, o espírito é [um] estômago! [*Geist ist ein Magen!*]”³⁶ — mas, como

³² Ibidem, p. 165.

³³ “No ressentimento, a força reativa acusa e se projeta. Mas o ressentimento nada seria se não levasse o próprio acusado a reconhecer seus erros, a ‘voltar-se para dentro’: a *introjeção* da força ativa não é o contrário da *projeção*, mas a consequência e o prosseguimento da projeção reativa. [...] a força interiorizada se torna produtora de dor” (ibidem, p. 165-6).

³⁴ Ibidem, p. 147.

³⁵ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*. Trad. de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a, p. 44, grifos meus, trad. adaptada. A edição que utilizo traduz *Einverseelung* por “assimilação psíquica” e *Einverleibung* por “assimilação física”, mas adapto a tradução de Paulo C. de Souza de acordo com apontamentos do próprio tradutor (ibidem, p. 164) e com o uso feito por Viveiros de Castro do neologismo “encorporar” como tradução para o inglês *to embody*, “visto que nem ‘encarnar’ nem ‘incorporar’ são realmente adequados” (“Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, v.2, n.2, 1996, p. 138).

³⁶ NIETZSCHE, 2011, p. 175.

tal, o espírito é, como no exemplo precedente, um estômago *bicameral*, no interior do qual a “enanação” faz as vezes de regurgitação mnêmica, de dentro para fora, de uma mesma *anima* conservada, devendo ser contraefetuada por uma “encorporação”, de fora para dentro, proporcionada pelo esquecimento como força “corpórea” e “plástica, modeladora, regeneradora”³⁷ da vontade de potência.

Também curiosa é a colocação do esquecimento como *inibição*, quando o que ele faz é também desinibir o espectral: o olvido é uma “espécie de guardião da porta, zelador da ordem psíquica”³⁸ que, curiosamente, opera *promovendo o encontro com o exterior e assumindo a possibilidade de devoração* (em suas duas direções: devorando e sendo devorado); mas isso *justamente* porque é preciso, primeiro, *inibir a própria inibição*, “imunizar” a própria imunidade. Como força ativa e positiva, o esquecimento é pura e simples afirmação da própria vontade de potência como princípio plástico-criativo: suprimir o regurgito da memória e reabrir a “consciência” da esfera a intrusões é condição primeira para a criação e recriação de esferas, além da pura e simples manutenção inercial de impressões desgastadas e redundantes sobre novos cenários que, no fim, lança a esfera-jangada do barqueiro em uma trajetória de autoconsumo niilista — a “transferência” sloterdijkiana, que contamina outras esferas com o vômito anímico do estômago interno.

O que me parece escapar a Sloterdijk é essa *outra* possibilidade de perspectivismo pós-órbico para além da transferência, em contínua conjuração da redundância asfixiante, que permite pensar, para os Órficos, um perspectivismo pós-órbico não redutível à mera constatação de perda de centro. Esta outra possibilidade é o próprio *esquecimento*, que nada mais é que uma possibilidade fagológica ativa (inibidora da memória, mas desinibidora do espectro), e *não* imunorreativa (desinibidora da memória, mas inibidora do espectro), de infectar e se deixar ser infectado pela multiplicidade, “encorporação” que, como lembra Nodari³⁹, mais tem a ver com a alteridade, ou seja, com a assunção de pontos de vista alheios que nos atravessam e nos descartam, que com a ipseidade e a proteção do interior imunitário contra qualquer invasão. É com isso que, segundo Viveiros de Castro, “*A genealogia da moral* funda a equação antropologia = antropofagia. *Antropofagologia*. Única forma de escapar do antropologocentrismo [imunofagologia] cristão, europeu, modernista”⁴⁰.

³⁷ Idem, 1999a, p. 26.

³⁸ Ibidem, p. 44.

³⁹ NODARI, 2011b, p. 465-6.

⁴⁰ VIVEIROS DE CASTRO. “Que temos nós com isso?”. In: AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia – Palimpsesto selvagem*. Prefácio de E. Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac Naify, 2016, p. 15, grifo meu.

Eis, enfim, a potência de prescindir de um aparato imunitário implacável, de se livrar das “filosofias do homem vestido”, que caminharam “como as formigas de Ésquilo na direção de Prometeu”⁴¹, e de penetrar nas imunidades alheias, bem como de se deixar ser penetrado em sua imunidade, com uma “vacina antropofágica”⁴², num virulento ato de antropofagia trágica: “o homem, como o vírus, o gen, a parcela mínima da vida, se realiza numa *duplicidade antagônica* — benéfica e maléfica —, que traz em si o seu *caráter conflitual* com o mundo”⁴³. Como já havia sugerido Oswald de Andrade ao citar o autor de Zaratustra, “o gênio tutelar da antropofagia oswaldiana”⁴⁴, “é preciso dar o passo de Nietzsche na direção do Super-homem”, desta sobrehumanidade que assume o conflito inerente ao campo interspectivo de afinidades para, enfim, “atingir a filosofia da Devoração”, “a antropofagia”⁴⁵.

A ideia de deixar a terra firme e se defrontar com o infinito marítimo fica mais clara se lida à luz de um trecho do aforisma 374 d’*A gaia ciência*, de título “Nosso novo ‘infinito’”, onde Nietzsche expõe aspectos fundamentais de seu *perspectivismo*:

[...] penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade que ele encerre *infinitas interpretações*. Mais uma vez nos acomete o grande tremor — mas quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, *esse* monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como “o ser desconhecido”?⁴⁶

A intrusão do infinito abre a possibilidade de infinitas “interpretações”, isto é, infinitas perspectivas e, mesmo, infinitos mundos possíveis, focos virtuais de determinação provisória do infinito indeterminado. Estes são mundos possíveis que “a nossa própria [perspectiva], humana, demasiado humana, que bem conhecemos”⁴⁷, de todo desconhece, embora sempre tente domesticar ou “divinizar de novo” a monstruosidade complexa do fora, unificá-la como um ente transcendente, um “ser desconhecido” dentro do horizonte mundano do próprio. Como diz Deleuze ao mencionar Michel Serres,

[...] em um mundo do infinito, ou da curvatura variável, que perdeu todo o centro, [jaz] a importância de substituir o centro enfraquecido pelo ponto de vista [...]. Acontece que o ponto de vista, em cada domínio da variação, é *potência de ordenar os casos*, condição da manifestação do verdadeiro: assim

⁴¹ ANDRADE, 1992, p. 285.

⁴² Idem, 1972, p. 15.

⁴³ Ibidem, p. 129, grifos meus.

⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO, op.cit., p. 15.

⁴⁵ ANDRADE, 1976, p. 286.

⁴⁶ NIETZSCHE, 2012, §374.

⁴⁷ Ibidem.

[...], para todo e qualquer domínio, [há] a necessidade de assinalar o ponto de vista sem o qual não se pode encontrar a verdade, isto é, seriar a variação ou determinar os casos. [...] Quando invocávamos Henry James, seguíamos a ideia leibniziana do ponto de vista como segredo das coisas, foco, criptografia, ou melhor, como determinação do indeterminado pelos signos ambíguos: *isso* de que lhe falo, e *no que* você também pensa, está você de acordo em dizê-lo *dele*, com a condição de que se saiba a que se ater sobre *ela* e que se esteja também de acordo sobre quem é *ele* e quem é *ela*? Só um ponto de vista nos dá as respostas e os casos, como em uma anamorfose barroca.⁴⁸

Sem o centro de referência da velha Orbe, não há senão variações aberrantes e anamórficas, zonas de indiscernibilidade total e o infinito oceânico das ondas bravias sem fim. Cada inflexão desta “curvatura variável” do infinito apresenta possibilidades infinitesimais de organizar, discernir, estabilizar e finalizar aquilo que é desorganizado, indiscernível, instável e infinalizável, como que “tecendo uma rede que, lançada no caos, detém o fluxo infinito dele, escolhendo e fixando alguns pontos que definem um plano ou ainda um estilo de vida”⁴⁹ — entenda-se “rede” também no sentido de pesca, como se cada perspectiva reencenasse o ato de Ahab quando confrontado com a imensidão monstruosa da cachalote branca.

São destas possibilidades de discernir o infinito, já inscritas na própria Orbe — já que também ela, enquanto macroesfera, é uma determinação específica do infinito — que fala Nietzsche quando alude a “infinitas interpretações”, o mesmo que dizer “infinitos pontos de vista” se considerarmos o ponto de vista como a “condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito”⁵⁰. Acolher a possibilidade de infinitos pontos de vista através da afirmação da intrusão espectral como tal e, concomitantemente, da afirmação da vontade de potência constitutiva e transformativa de sua própria perspectiva: eis a missão que Nietzsche exorta ao barqueiro-pássaro do aforisma 124.

Por outro lado, a perspectiva “humana, demasiado humana” mencionada por Nietzsche é, claramente, a do europeu órfão, carente de sentido após a perda da “terra”, isto é, da Orbe — e sem saber onde encontrar o sentido sobre-humano de uma *outra* terra, dessa, do infinito⁵¹. Diante do infinito oceânico e terrestre, este naufrago da Arca “descobre” outras terras por via de uma verdadeira captura da alteridade: “com cada uma dessas imagens [capturadas] que os descobridores trazem para a casa, nega-se a exterioridade do exterior, reduzida a uma medida satisfatória ou suportável para os europeus médios”⁵². Trata-se da substituição gradual,

⁴⁸ DELEUZE, 2012, p. 43.

⁴⁹ PRADO JR., Bento. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 157.

⁵⁰ DELEUZE, op.cit., p. 40.

⁵¹ “O super-homem é o sentido da terra” (NIETZSCHE, 2011, p. 8).

⁵² SLOTERDIJK, 2005, p. 154.

mencionada por Sloterdijk⁵³, do teólogo-filósofo órbico pelo *designer* moderno de interiores, que projeta suas próprias embarcações, reduzindo a barca a um dispositivo estritamente imunológico e incorporando o diferente e o desmesurável à mesmidade do porto. Desesperado e em recusa da possibilidade de devir-pássaro, o barqueiro europeu esconjura toda e qualquer possibilidade de tomar a variação *como* variação, reproduzindo a Arca naufragada em inumeráveis miniaturas.

Tais substituições e reduções colocam o navegante ibérico da morte da Orbe, protagonista dessa nova etapa da Grande Narrativa que inaugura a História, enquanto “o triunfo, de fato, das forças inferiores e reativas”⁵⁴ e produtora do “homem domesticado”⁵⁵, léguas aquém do barqueiro-pássaro de Nietzsche que, diante do horizonte de infinitas perspectivas, preferia resistir a “divinizar” o infinito e terminava por devir-outro — o que não é o mesmo que absorver o outro, ou transformar-se corporalmente nele. Os baldaquins imunitários da era da globalização terrestre, quando o infinito se descortina como o Novo Mundo, são menos gaivotas livres que navegantes ibéricos com saudades da *Heimat*, da Terra Natal, prenúncio dos “últimos homens”⁵⁶ que buscam transpor sua experiência provinciana para o todo — desta vez, porém, recorrem mais à circum-navegação que à filosofia ou à teologia. São menos criadores livres de metamorfoses que copistas ressentidos, recriando a saudosa Arca ausente na forma de naus enciclopédicas que se lançam rumo ao mesmo precipício que havia condenado a antiga Arca, mas em dimensões cada vez mais reduzidas.

“Saudade” — que estranho é este orgulho intraduzível dos portugueses, reunindo num só termo sentimentos de solidão atual, salvação futura, anseio afetivo por alguém fisicamente distante e uma forte dosagem de messianismo, reformatado nos termos milenaristas e imperiais do Sebastianismo⁵⁷. A despeito de sua proveniência trovadoresca, o termo só congregou de fato todos estes sentidos quando o mar infinito, o Oceano, se pôs diante do navegador que, ultrapassando as Colunas de Hércules e cruzando o Atlântico em suas caravelas imunitárias, perdeu de vista a terra do Porto — donde Fernando Pessoa afirmaria, séculos mais tarde,

que o mar com fim será grego ou romano:
o mar sem fim é português.⁵⁸

⁵³ Ibidem, p. 589.

⁵⁴ DELEUZE, 2018, p. 177.

⁵⁵ Ibidem, p. 178.

⁵⁶ NIETZSCHE, 2011, p. 261.

⁵⁷ SANTORO, Fernando. “Saudade (Portuguese)”. In: CASSIN, Barbara [ed.]. *Dictionary of Untranslatables*. Trad. de S. Rendall, C. Hubert [et al.]. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2004, p. 929-30.

⁵⁸ PESSOA, Fernando. *Mensagem*. Madri: ALLCA XX, 1997, p. 49.

A saudade lusitana ressoa não o desejo antropófago neófilo de extrusão e metamorfose, mas a melancolia mediterrânea neófoba dos ex-habitantes da Orbe imunológica que, diante do Aberto oceânico, não conseguiriam mais constituir transferências imunitárias e correriam o risco de se ensimesmar na depressão morfológica do solipsismo moderno, perigo limite de uma ontologia que interiorizou seu próprio “fundamento”. Deste ponto de vista, a saudade lusitana seria nada mais que uma espécie *sui generis* de sintoma de um niilismo pós-órbico, bÍlis negra que, por fim, não teria outra saída senão reafirmar o malogro autoimune da Orbe para o indivíduo órfão de Deus.

O caso da saudade ibérica é, porém, especial, pois ela não se confunde com uma simples melancolia derrotista, mas coaduna com *outra possibilidade de fuga*: o Atlântico. Para o indivíduo órfão do início da modernidade, haveria, segundo Sloterdijk, três escolhas principais: “com o *mosteiro* e o *suicídio*, a *marinha* se apresenta como a terceira opção possível que permite a alguém se desembaraçar de uma vida que se tornou invivível em terra”⁵⁹. A exploração náutica do Fora, que garantiria uma sobrevida ao sujeito esclarecido de que não há mais envelope protetor nos céus ou contrato metafísico de seguro, seria uma alternativa à melancolia e à autoimunidade, mobilizando a saudade para transferir a Orbe arruinada *para fora* e adiando, assim, o abismo depressivo niilista da autoimunidade.

Com a exploração ultramarina, funda-se um novo período na Grande Narrativa órfica: o período da “globalização terrestre” ou, se quisermos, da globalização *argonáutica*, em referência à expedição heroica que empreendera um Orfeu pré-eurídiceano junto a Jasão rumo à Cólquida, em busca do Velocino de Ouro, o correlato helênico dos navegantes europeus que, em fuga da Peste, das revoltas campestinas, do abandono de Deus, e motivados pelo fenômeno dos burgos e dos Estados modernos, saíram numa busca desenfreada por especiarias nas Índias, por corpos na África e por ouro, almas e terras nas Américas.

Não estamos mais no domínio íntimo e místico da microesferologia ou no domínio imperial e ecumênico da macroesferologia metafísica, mas adentramos uma espécie de *exoesferologia* enquanto reflexão sobre as formas que tomam as esferas quando a Orbe implode e o infinito do Fora se impõe, que serve de ponte entre a macroesferologia de *Esferas II* e a poliesferologia de *Esferas III*. A globalização argonáutica tem início “quando lançamos o olhar para o oceano com as grandes viagens dos portugueses, e quando fitamos o céu com as revoluções de Copérnico e com a rejeição, por Kepler, do dogma das órbitas circulares dos planetas”⁶⁰. A partir desta rejeição, as infinitudes cósmica e terrestre irrompem e são

⁵⁹ SLOTERDIJK, 2005, p. 126, grifos meus.

⁶⁰ Ibidem, p. 22.

concomitantemente reduzidas a um só e mesmo *infinito reticulado, extenso e homogêneo*, feito que marca a substituição do monoteísmo da Orbe pela “fê *monogeísta* dos tempos modernos”⁶¹.

O Globo, espaço extra-imunológico e exoesferológico totalmente patogênico e, por isso, totalmente apropriável, não tem mais a forma ecumênica da Orbe, mas de uma tela em branco sobre a qual é possível constituir uma “imagem de mundo [*Weltbild*]”⁶², determinação epocal específica da modernidade enquanto única época a que cabe, para Heidegger, o estatuto de “imagem [*Bild*]”⁶³, e enquanto primeiro período no qual o homem passa a se arrogar a condição de “único sujeito primeiro e propriamente dito”⁶⁴, *subjectum* que se autodetermina, na certeza do *ego* enquanto fundamento seguro de si, e que determina o “mundo” como tal.

Como fundamento de todo o globo domesticável ou interiorizável, o sujeito-Orfeu ocupa o lugar de centro panóptico transcendente, antes colmatado por Deus, e se impõe ao infinito como uma antiperspectiva ou não-perspectiva: “o sujeito [...] se coloca em face das imagens fornecidas e se retira para a fronteira do mundo das imagens, vendo tudo sem ser visto e inventariando tudo sem ser ele próprio designado, senão pelo ‘ponto de vista’ anônimo”⁶⁵. Para Haraway, a pretensão do olhar colonizador branco, “um olhar conquistador [*conquering gaze*] que não vem de lugar algum”⁶⁶, é a de ocupar justamente essa posição paradoxal de um olhar do não olhar, de um corpo fora do mundo ou de um lugar do atópico — em suma, do imune por excelência, aquele que se imuniza da possibilidade comum de ter o “privilégio da perspectiva parcial”⁶⁷, ao mesmo tempo em que se arroga à condição de critério de todos os outros pontos de vista.

Este é o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que faz com que a categoria não marcada reivindique o poder de ver e não ser vista, de representar enquanto escapa à representação. Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco, uma das várias tonalidades asquerosas que a palavra *objetividade* tem para os ouvidos feministas das sociedades científicas e tecnológicas, industriais tardias, militarizadas, racistas e dominadas pelos homens [...].⁶⁸

⁶¹ Ibidem.

⁶² HEIDEGGER, 1977, p. 68.

⁶³ Ibidem, p. 92.

⁶⁴ Ibidem, p. 88.

⁶⁵ SLOTERDIJK, 2005, p. 154.

⁶⁶ HARAWAY. *Simians, cyborgs, and women*. Abingdon: Routledge; Taylor & Francis, 1991, p. 188.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

Essa posição não marcada, que permite com que a captura irrestrita do real seja equivalente à construção de uma verdade “objetiva”⁶⁹, é a posição do sujeito cartesiano operando uma *epokhé* sobre o mundo e se colocando, enquanto puro pensamento, como o único ponto inconcusso do real. Este sujeito se impõe como o mais real, ponto de ancoragem de um universo sem cais, senhorio que se vê legitimado ontologicamente a capturar a terra e seus habitantes de forma semelhante ao homem no patriarcado, que tem na mulher um objeto de conquista, uma especiaria ou um Velocino de Ouro — “conquista” que, na verdade, é rapto.

Como contraponto do sujeito, o espaço do fora, extensivo e vazio, vê talhada de início qualquer possibilidade de ser vivenciado como espaço habitável, já que, “no espaço circum-navegado da Terra, todos os pontos valem por igual”, dispostos “por um sistema de localização constituído por pontos indiferentes num espaço de representação arbitrariamente retalhável”⁷⁰. Esta virada extensional do pensamento topológico expõe a Terra e seus habitantes a nu: não há, ao menos até o desenvolvimento do conceito de atmosfera, nada que cubra os homens enquanto caminham na beirada de um globo sem invólucro, no qual todos os pontos são equidistantes a um núcleo inatingível, igualmente situados numa periferia, de frente para o vácuo sideral sem fundo, em que “virtualmente todos os lugares [...], mesmo os mais afastados, podem literalmente ser afetados por efeito das transações entre oponentes”⁷¹. Assim, “a informação metafísica que o globo terrestre fornece a seus usuários significa, desde o princípio, que todos os seres que povoam sua superfície estão lá-fora num sentido absoluto”⁷², habitando na intersecção de uma espécie de diferença “geológica”: não mais entre o ente e o infundado do ser, mas entre “a Terra e o Nada”⁷³.

Nos termos de Sloterdijk, a época da imagem do globo é marcada pela “transição da especulação meditativa da Orbe para a práxis de captação da orbe”⁷⁴, na qual o globo terrestre se revela como um horizonte doentio, inóspito e *objetivo*, pronto para ser mapeado, cartografado, explicitado e, por fim, fagocitado, na transformação do ato titânico de Atlas, que

⁶⁹ Quando, no entanto, Haraway disserta positivamente sobre “objetividade”, a autora busca ressaltar outro sentido possível para a subjetividade (e, por consequência, para a objetividade), sentido que se constitui a partir de uma rede de alianças de perspectivas que se reconhecem parciais e situadas, e não por via da pretensão de uma visão atópica. “Objetividade feminista significa, simplesmente, *saberes localizados*” (ibidem).

⁷⁰ SLOTERDIJK, 2005, p. 47.

⁷¹ Ibidem, p. 50.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem, p. 54.

⁷⁴ Ibidem, p. 49. A diferença entre “Orbe” e “orbe”, aqui, é própria de minha tradução, mas não é arbitrária. *Kugel* diz-se, nesta parte, em dois sentidos: *Kugelspekulation*, referente à Orbe metafísica (e, neste sentido, ao Deus ou ao Cosmos, ambos unitários, supremos e sagrados), e *Kugelerfassung*, referente ao globo terrestre que, embora unitário, é secular (a despeito de “Terra” ser grafada em maiúsculo, em oposição à “terra”). A escolha de grafar um com letra maiúscula e o outro, sem — opção ausente no alemão, língua na qual todo substantivo leva letra maiúscula — serve para poder diferenciar estas duas ocorrências, com sentidos distintos.

carregava a Orbe nas espaldas, em gesto trivial de um estudioso que mensura e gira livremente um globo de porcelana. Isto equivale à perversão do espectro eurídiceano num *phantasmata*, imagem-simulacro produzida pelo “livre jogo das faculdades do conhecimento” que Kant chamou de *Einbildung*, “imaginação”⁷⁵, jogo próprio de um sujeito órfico que, em riste, na proa de sua nau, já não vê Eurídice alguma para além da neblina de suas próprias fantasias.

A imunização do espectral, enquanto captação neutralizante do exterior, traz consigo outra consequência: a transformação da troca comunitária e local, do *munus* vinculado ao espectro, em mercado global de fantasias ou mercadorias-fetiche. Enquanto “o espaço pré-moderno foi sempre, à sua maneira, um volume tecido de qualidades animadas”⁷⁶, o espaço da globalização terrestre, “que, com sua trama, leva a todo o lado o exterior”, sendo extensivo, qualitativo, mensurável e capitalizável,

[...] arrasta as cidades abertas ao comércio e até, no fim das contas, as aldeias introvertidas para o espaço da circulação que *reduz todas as particularidades locais a dois denominadores comuns — o dinheiro e a geometria*. [...] [Ele] faz explodir as endosferas autárquicas e as apanha nas malhas da rede.⁷⁷

A globalização terrestre, sendo o cume do processo de imunização do espectral, acaba por subverter o animismo comunitário (a troca de *anima* em forma de *munus*) em *capitalismo imunitário* (a produção e o comércio de capital na dinâmica da *immunitas*), no qual a exploração se apresenta como a *outra* face, exterior e complementar, da moeda de Janus da intimidade endosférica imunitária separada do exterior pela diferença topológica: o espaço interior é “animado” e íntimo, mas isto *a custo da imunização do espaço exterior*.

Neste sentido, é possível interpretar a contrapelo a asserção de Achille Mbembe de que o neoliberalismo representa “a época na qual o capitalismo e o animismo, durante muito tempo obrigados a se manterem afastados, tendem finalmente a se fundir”⁷⁸, na medida em que o capitalismo tardio é a fusão de um animismo já esvaziado de *anima* depois de séculos de captação argonáutica com uma rede expansiva de fluxos financeiros descentralizados. Contudo, capitalismo e “animismo” sempre estiveram estruturalmente fundidos sob a forma do capital, enquanto *anima* imunizada, fusão donde “resultam algumas consequências determinantes para a nossa futura compreensão da raça e do racismo”⁷⁹ — em sentido semelhante, em Deleuze e

⁷⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 62.

⁷⁶ SLOTERDIJK, 2005, p. 52.

⁷⁷ Ibidem, p. 52-3, grifo meu.

⁷⁸ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. de S. Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018, p. 17.

⁷⁹ Ibidem.

Guattari, ao da aproximação entre esquizofrenia e capitalismo enquanto diferentes tipos de desterritorialização.

Esta imunização, que se torna regra no momento em que já não há habitáculos teológicos a proteger os brancos europeus do frio e das intempéries do alto mar, pode ser também denominada *exploração*, como aponta o próprio Sloterdijk: “a característica mais forte da exterioridade é o fato de não ser ‘sempre já’ explorada no modo da habitação — a possibilidade de exploração é suposta muito mais numa antecipação projetiva, donde *a diferença entre o habitar e o explorar nunca mais se fazer clara*”⁸⁰. Pilhar o fora, processá-lo como mercadoria manipulável e vendê-lo a quem possui capital para adquiri-lo passam a ser os modos preferenciais de habitar com o não-íntimo.

Ora, a exploração se estende não apenas a outros seres humanos, mas à totalidade de entes, objetos de uma ofensiva “metafísica da sorte”⁸¹ que toma o exterior “como espaço de onde provêm o saque, a riqueza e a bem-aventurança” e que submete o globo terrestre “à forma do rendimento”⁸². Foi como “um bom negócio”, por exemplo, que a coroa portuguesa encarou a compra, por 350 mil ducados, do direito de propriedade sobre as Ilhas Molucas no Tratado de Zaragoza, visto que, “passados alguns anos, a melhora nas medições de longitudes do outro lado do globo terrestre demonstrou que, segundo o tratado de repartição do mundo assinado em 1494, em Tordesilhas, entre Espanha e Portugal”⁸³, as ilhas, localizadas onde hoje é a Indonésia, encontravam-se no hemisfério português e, portanto, de usufruto irrestrito da coroa lusitana. Tais tratados ocorreram a despeito da presença e da agência de povos indígenas, tanto nas Américas quanto nos arquipélagos da atual Insulíndia, numa operação repetida inúmeras vezes durante o esquiteamento do continente africano ao longo do século XIX, e demonstravam a conexão primária entre *especulação fundiária*, *capitalismo* e *exploração*, fundada numa indistinção entre “captura [*Fang*] e achamento [*Fund*], graças à *transferência* de um antigo *habitus*”⁸⁴.

Assim, “o sistema mundial do capitalismo se estabeleceu *logo no primeiro instante* sob os auspícios entretecidos do capitalismo e da especulação”⁸⁵, e muito antes de Wall St. Isto faz do Colonizador o protótipo do Empresário do capitalismo tardio, “aquele para quem tudo é oportunidade — ou, antes, *que exige a liberdade de poder transformar tudo em oportunidade*

⁸⁰ SLOTERDIJK, 2005, p. 175, grifo meu.

⁸¹ Ibidem, p. 80.

⁸² Ibidem, p. 85.

⁸³ Ibidem, p. 74.

⁸⁴ Ibidem, p. 163, grifo meu.

⁸⁵ Ibidem, grifo meu.

— para um novo lucro, inclusive o que põe em xeque o futuro comum”⁸⁶. Estas apropriações especulativas, forjadas, como explicita Schmitt⁸⁷, por “‘linhas de amizade’ sobre as quais entendiam-se as potências marítimas europeias e cujo sentido era o de balizar um espaço civilizado, para lá do qual o exterior poderia começar literalmente sob a forma de um espaço sem direito”⁸⁸, configuraram verdadeiros roubos de terra ou, em “bom” português, “grilagens”, destinadas à exploração ilimitada e ao consumo de bens pela metrópole europeia — donde o Brasil, sendo Colônia, Império ou República, não ser nada mais que uma grilagem quilométrica talhada em Tordesilhas⁸⁹.

Tais grilagens vinham, como vêm até hoje⁹⁰, acompanhadas de um ímpeto ao mesmo tempo reducionista, racista e domesticatório: “os habitantes das terras longínquas não eram considerados seus proprietários, mas *elementos do achamento colonial*; eram, de certo modo, como que sua *fauna antrópica*, que o descobridor *podia caçar e comer livremente*”⁹¹. Os povos indígenas das Américas, da África e dos arquipélagos dos oceanos Índico e Pacífico, caracterizados de modo quase unânime como “selvagens” ou “primitivos” pelos europeus da época, incluindo filósofos — Michel de Montaigne⁹² sendo uma das exceções —, cumpririam, após Darwin, a função de “elo perdido”, necessidade que produziu, em torno de figuras como o “homem-lobo”⁹³, uma multidão de viventes humanos na condição *intermezzo* da vida nua agambeniana. Esta ficção do “elo perdido” se inscreve numa lógica colonial intimamente conectada ao paradigma imunitário da modernidade e, nesse sentido, a “domesticação total do globo” pode ser expressa também como uma “domesticação total do lobo”⁹⁴. Adaptando uma famosa frase de Édouard Glissant⁹⁵, o Ocidente não está *no* Ocidente — embora as esferas imunológicas, “ocidentais”, sejam eminentemente locais —, pois *não se trata de um lugar*, e

⁸⁶ STENGERS, 2015, p. 59.

⁸⁷ SCHMITT, 1974, p. 60.

⁸⁸ SLOTERDIJK, 2005, p. 178.

⁸⁹ Cf. NODARI. “[...] o Brasil é um grilo de seis milhões de quilômetros talhado em Tordesilhas”: notas sobre o Direito Antropofágico”. *Prisma Jur.*, v.8, n.1, São Paulo, 2009, p. 132.

⁹⁰ No “grilo de seis milhões de quilômetros” brasileiro em especial, o estatuto jurídico dos povos indígenas como povos inocentes e tuteláveis, entre a *naïveté* do *bon sauvage* rousseauiano e a agressividade do “lobo do homem” hobbesiano, cujo cume se deu com a ditadura civil-militar (1964-1985), só se dissolveu (legalmente) com a Constituição Federal Brasileira de 1988. No entanto, grilagens, preconceitos e extermínios continuam, enquanto escrevo este texto, fatos cotidianos e incentivados pelo Governo Federal, o Congresso Nacional e grande parte do empresariado e latifundiários, na base do negócio, do fogo, da bala, da cruz e do vírus.

⁹¹ SLOTERDIJK, op.cit., p. 166, grifos meus.

⁹² MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Trad. de S. Millet. São Paulo: Ed. 34, 2016, cap. 31.

⁹³ AGAMBEN, 2005, p. 117.

⁹⁴ Esse conceito de “domesticação total do lobo” se deve a um equívoco produtivo na discussão de um trabalho com Juliana Fausto e, portanto, deve ser remetido também à sua pesquisa.

⁹⁵ GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse: selected essays*. Trad. de J.M. Dash. Charlottesville: Caraf Books, 1989, p. 2.

sim de um *projeto*: o projeto de domesticação total da selvageria lupina e da transformação de todo lobo em cão de guarda.

Assim, fora de seus baldaquins imunitários⁹⁶, que visavam, como escafandros ou trajes espaciais, “tornar o exterior vivível para os invasores, ou dar-lhes a ilusão de nele estarem integrados e de o dominarem”⁹⁷, não havia lei, nem rei, nem fé — havia apenas espaço capturável, objetos sem vida, patógenos mortíferos e territórios vistos como terras de ninguém, prontos para especulação fundiária e imobiliária, catequese e construção de vias possíveis para o comércio e o lucro. A intimidade das cortes, salões, casas e navios europeus anda, portanto, de mãos atadas à exploração, à espoliação e ao genocídio, articulados por um mesmo regime imunitário de relação com a alteridade. Em outras palavras, a subjetividade modernizada, agora formatada no modelo de *Bildung* jesuíta, como formação subjetiva a partir da interiorização dos mandos papais por via de um exercício de inibição ou de “uma formatação psíquica das energias empresariais”⁹⁸, se complementa por um ato indiscriminado de “ofensividade indeterminada”⁹⁹ num “complexo não trivial de ambição e de reflexão, ou ainda, de energia e de astúcias”¹⁰⁰.

A constatação do ateu Iván Karamázov, personagem de Fiódor Dostoiévski, de que quando não houver mais obrigações teológico-morais sobre os homens, nem fé na imortalidade da alma, “tudo será permitido [...] até a antropofagia”¹⁰¹, havia adquirido antes uma formulação geomoral com o dito “*ultra æquinoxialem non peccari*”, “*além da linha equinocial não se peca* — [...] como se a linha que divide o mundo separasse também a virtude do vício”¹⁰². Embora pareça reconhecer a inadequação de conceitos cristãos para povos não-cristãos, a frase serviu para justificar os crimes da época colonial. Daí a conexão entre o investimento ofensivo, a inovação e o crime¹⁰³, sendo este último o que, para Schmitt, constitui a própria identidade do inimigo no espaço sem direito além da linha civilizatória. “A consciência dos atores na época moderna”, de acordo com Sloterdijk,

[...] pressupõe a existência de uma agência de autopersuasão bem-sucedida que constantemente destrava o mecanismo de segurança dos que agem,

⁹⁶ A saber, “a mitologia naval”, “a religião cristã”, “a lealdade para com os príncipes de sua pátria”, “a captação [...] científica do espaço externo” e “a transposição linguística” (SLOTERDIJK, 2005, p. 194).

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ibidem, p. 94.

⁹⁹ Ibidem, p. 95.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 96.

¹⁰¹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. v.1. Trad. de P. Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2012, p. 109.

¹⁰² BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o govêrno do ilustríssimo João Maurício, Conde de Nassau etc.* Trad. de C. Brandão. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Ministério da Educação, 1940, p. 49.

¹⁰³ SLOTERDIJK, 2005, p. 118.

preparando uma combinação de autorizações especiais, de promessas de lucro e de perspectivas de uma absolvição concedida *a posteriori*.¹⁰⁴

De retorno à velha casa, o criminoso do alto mar estava absolvido desde que trouxesse a mais-valia financeira, científica, eclesiástica e corporal (na forma de corpos para a produção sem custo, como recurso disponível gratuitamente). Com isto, sua ofensiva unilateral estava justificada como tarefa juridicamente legal e politicamente legítima — do ponto de vista europeu, bem entendido. Quanto aos “criminosos tropicais” (ameríndios, africanos, oceânicos), não havia absolvição possível, visto que, para o europeu médio, não tinham alma nem Cristo.

Se a trajetória europeia de colonização do globo, continuação por meios científicos, navais e econômicos da domesticação do ser metafísica, é a única “história” em sentido estrito — a história lévi-straussiana das sociedades quentes —, é possível dizer que “a história mundial foi a elaboração da Terra como portadora das culturas e das extases”, cujo principal “canal político foi a triunfante *unilateralidade* das nações europeias expansionistas”¹⁰⁵. Aqui, o que de fato se passa não é a unilateralidade de uma nação, mas a unilateralidade *da imunologia como um todo*, com sua dinâmica imunitária a nível tentacular: os Estados-nações europeus, embora centralizassem o poderio jurídico-político dentro de seus territórios, foram tão importantes para a dinâmica de apropriação unilateral do todo quanto os muitos “braços” dos mercadores, navegantes, cientistas e jesuítas que, expelindo-se mar afora, constituíram uma miríade de esporos imunitários prontos para observar e, no mesmo ato, capturar o Outro.

Ao mesmo tempo, com o mundo reticulado, as próprias *Heimaten* (“pátrias”) europeias são tornadas pontos indiferenciados do espaço homogêneo, numa antecipação da transformação do homem em recurso (*Bestande*) de si mesmo de que fala Heidegger em sua conferência “A questão da técnica”¹⁰⁶. O desencantamento do mundo e sua consequente transformação em *commodity* andam, pois, lado-a-lado com o desencantamento da morada e com a “comoditização” do eu.

Quem, depois de navegar ao redor do planeta, regressava aos portos da terra-mãe — como esses dezoito sobreviventes extenuados da viagem de Magalhães, entre 1519 e 1522, que, mal desembarcaram, se arrastaram para uma igreja onde cantaram um *Te Deum* —, voltava a pisar terra firme num lugar que já não podia ser mitificado outra vez como uma caverna do mundo, uma pátria doméstica. Neste sentido, Sevilha foi a primeira cidade a se tornar estação [*Standort*] da história do mundo; o seu porto, ou, mais precisamente, o porto de Sanlúcar de Barrameda, foi o primeiro do Velho Mundo a receber as testemunhas regressadas de um périplo à volta do mundo. Estações são

¹⁰⁴ Ibidem, p. 117.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 28, grifo meu.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, 2000, p. 5-36.

antigas terras-mães que se oferecem ao olhar desencantado e sentimental dos regressados.¹⁰⁷

Eis a redução da pátria à estação, ponto discricionário num espaço homogêneo e cifrado, um não-lugar e um ponto de passagem, como as estações de trem, as rodoviárias e os aeroportos. A redução da casa natal a um ponto de passagem também diz muito sobre a captura do mundo desde uma “perspectiva atópica”. Com Colombo, a unilateralidade europeia pôde finalmente ganhar o sinônimo de “ocidentalização [*Verwestlichung*]”, designando “um recenseamento uniforme de todos os pontos na superfície do planeta sob o aspecto de sua alcançabilidade pelos métodos, ações e centros de interesse europeus (ibéricos, num primeiro momento)”¹⁰⁸. O espaço — incluindo a Europa — se tornava agora homogêneo, mas seu cartógrafo era ainda o europeu, enquanto aquele que possuía o *dever* de lançar a malha “ocidental” de captura sobre o globo.

“O outro, considerado como corpo no espaço exterior, não é” mais, segundo Sloterdijk, “o coabitante de uma esfera comum, da ordem do mundo da vida, não é o coportador de um corpo de ressonância sensorial e moral, de uma ‘cultura’ ou de uma vida partilhada, mas um elemento indiferenciado de *circunstâncias exteriores* mal ou bem-vindas”¹⁰⁹. Caso as circunstâncias fossem boas para a utilização ativa da praga — a “fermentação” botânica de *plantations* pelos homens-fungos, a fortificação das paredes imunitárias da cidade pelos homens-antígenos — alguns poucos eram poupados, não sem antes passar por algum tipo de neutralização: eram catequizados, escravizados ou cumpriam o papel de objeto sexual. O exterior passou a ser nada mais que “um mundo externo liso e indiferente, constituído por recursos”, *commodities* extermináveis, apesar de não sacrificáveis, “conduzidos apenas pelos mandatos e apetites [dos europeus] e mantidos em forma pelo *fitness* da crueldade”¹¹⁰.

Antes que “o desencantamento das estruturas imunitárias locais se tornasse epidemicamente sensível” ao homem branco europeu médio, numa época muito posterior à dos primórdios da colonização, marcada pelos “transportes rápidos e [...] transferências ultrarrápidas de informações”¹¹¹, como ocorreu nas guerras do século XX, com suas trincheiras, campos de concentração e bombas nucleares, o colonizado se viu situado como recurso e coisa sem ter necessariamente passado por algum tipo de Orbe metafísica, tampouco por sua

¹⁰⁷ SLOTERDIJK, 2005, p. 51.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 58.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 177.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem, p. 52.

implosão. Para Mbembe, o “substantivo ‘negro’”, por exemplo, ocupando o lugar do espectro como o epítome do outro na modernidade¹¹², é

[...] o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai o *metal*. [...] Se, sob a escravidão, a África era o lugar privilegiado de extração desse mineral, a plantação no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar de sua fundição e a Europa, o lugar de sua conversão fiduciária. Essa passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* foi uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo. [...] Ao fazer passar o escravo pelo laminador e ao pressioná-lo para dele extrair o máximo de lucro, não se convertia simplesmente um ser humano em objeto. Não se deixava nele apenas uma marca indelével. Produzia-se o negro, isto é, [...] o sujeito racial, ou ainda a própria figura daquele que pode ser mantido a uma certa distância — do qual é possível se desembaraçar quando *aquilo* deixar de ser útil.¹¹³

O que se pode observar com esta construção do sujeito racial é a conexão, já vislumbrada por Schmitt, entre o *lógos* nomeador (e, com isso, agremiador e denegativo) e a conquista de terras e povos supostamente incógnitos, mudos e anônimos. “[...] é o soberano dos mapas quem decide sobre o estado de exceção em um mundo descoberto — e encontramos-nos perante um estado desse tipo quando o inventor de uma terra descoberta e inventariada lhe imprime um novo nome e, simultaneamente, um novo senhor”¹¹⁴. A suposição de legitimidade em transferir unilateralmente o *lógos* a terras outras e terras de outrem vem atrelada à afirmação schmittiana — à qual Sloterdijk, a princípio, não expõe discordâncias — de que “a ‘superioridade intelectual’ estava totalmente do lado europeu, a tal ponto que foi possível simplesmente ‘tomar’ o Novo Mundo”¹¹⁵, visto que os europeus tinham posse de ciência, filosofia e religião — ou, em termos fagológicos, porque tinham posse de um *lógos* de tipo imunitário.

Assim, a suposta “superioridade técnica e mental”¹¹⁶ dos europeus acaba sendo pensada por Sloterdijk em termos de um “sistema imunológico mais bem preparado”, tanto no sentido morfológico quanto no sentido biomédico. Isso explicita a grande contradição, própria do expediente imunitário, de atacar a infecção de outrem com o infecção de si, visando proteger o sistema imunológico e exterminar a ameaça: o extermínio indígena foi, em grande medida, produto de uma das primeiras ocorrências de guerra biológica, executado quatro séculos antes

¹¹² “Ora, para compreender adequadamente o estatuto do escravo negro na época do primeiro capitalismo, é importante voltar à figura do espectro (*revenant*). Sujeito plástico que sofreu um processo de transformação através da destruição, o negro é, efetivamente, o *espectro da modernidade*. Foi se desprendendo da forma-escravo, comprometendo-se com novos investimentos e assumindo a condição de espectro que ele pôde conferir a essa transformação pela destruição um sentido de futuro” (MBEMBE, 2018, p. 229, grifo meu).

¹¹³ Ibidem, p. 82.

¹¹⁴ SLOTERDIJK, 2005, p. 166.

¹¹⁵ SCHMITT, 1974, p. 103.

¹¹⁶ SLOTERDIJK, op.cit., p. 166.

de Auschwitz e do Vietnã e perdurando até o uso ativo de agrotóxicos cancerígenos sobre povos indígenas ou do incentivo governamental ao garimpo, ao desmatamento e à catequização de comunidades em meio à pandemia do Novo Coronavírus a partir de 2020.

Ailton Krenak, em entrevista concedida em Lisboa, ao conceituar o Antropoceno “como o evento que pôs em contato mundos capturados para esse núcleo preexistente de civilizados — no ciclo das navegações, quando se deram as saídas daqui para a Ásia, a África e a América”¹¹⁷, expôs como esse genocídio imunitário não depende, necessariamente, de um ato premeditado e individual:

[...] é importante lembrar que grande parte daqueles mundos desapareceu sem que fosse pensada uma ação de eliminar aqueles povos. O simples *contágio do encontro* entre humanos daqui e de lá fez com que essa parte da população desaparecesse por um fenômeno que depois se chamou de *epidemia*, uma mortandade de milhares e milhares de seres. Um sujeito que saía da Europa e descia numa praia tropical largava um rasto de morte por onde passava. O indivíduo não sabia que era *uma peste ambulante, uma guerra bacteriológica em movimento, um fim de mundo*; tampouco o sabiam as vítimas que eram contaminadas. Para os povos que receberam aquela visita e morreram, o fim do mundo foi no século XVI. *Não estou liberando a responsabilidade e a gravidade de toda a máquina que moveu as conquistas coloniais*, estou chamando atenção para o fato de que muitos eventos que aconteceram foram o desastre daquele tempo. Assim como nós estamos hoje vivendo o desastre de nosso tempo, ao qual algumas seletas pessoas chamam Antropoceno. A grande maioria está chamando de caos social, desgoverno geral, perda de qualidade no cotidiano, nas relações, e estamos todos jogados nesse abismo.¹¹⁸

Esta declaração explicita a dependência que essas epidemias, como a pandemia atual, tiveram de uma “máquina que moveu as conquistas coloniais”, a máquina de guerra voltada ao fim exclusivo da própria guerra do paradigma imunitário moderno. O desconhecimento dos colonizadores a respeito de saberes como microbiologia, imunologia, procedimentos assépticos, anacrônicos para eles, não os exime da responsabilidade, enquanto povo, do genocídio indígena (nas Américas e alhures). O mesmo mecanismo que orientava os colonizadores a enxergar em todo aquele que não é si mesmo um portador da morte a ser eliminado a partir da própria morte estrutura a catástrofe climática, o genocídio pandêmico e os regimes sociopolíticos de ódio na contemporaneidade.

Em ambos os casos — no genocídio colonial ou no ecogenocídio antropocênico —, o exterior não é outra coisa que um *inimigo* absoluto. O substancial, no entanto, não é apenas o fato de se ter inimigos fora da comunidade — afinal, os Tupinambá descritos por Hélène Clastres ou os Araweté, por Viveiros de Castro, também se relacionam com outros povos como

¹¹⁷ AILTON KRENAK. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 70.

¹¹⁸ Ibidem, p. 70-2, grifos meus.

seus inimigos, bem como os Krenak, os Yanomami etc. Mas *o que significa ser inimigo para a imunologia?* “Nas colônias e nos mares, para lá da linha, experimenta-se o exterminismo que, no século XX, regressa aos europeus sob o estilo da guerra total. Quando esta se desenvolve no exterior, a luta contra um *inimigo* já não pode ser claramente distinguida da eliminação de uma *coisa*”¹¹⁹. Como bem lembra Espósito, “exterminio” é um termo imunitário: não importava se eram homens, animais, florestas ou bactérias o que estava sendo eliminado; todos eram vistos como praga, numa projeção perversa da Peste Negra para além do Atlântico e em dimensão também macrobiótica.

Podemos caracterizar a própria diferença topológica com base no “princípio amigo/inimigo” de Schmitt¹²⁰, princípio que, declinado imunologicamente, orientou a colonização a partir de linhas de amizade que dividiram o globo em nações amigas e recursos inimigos: o que muda entre a antropofagia e a imunologia é o tipo de relação entre o dentro (“amigos”) e o fora (“inimigos”), entre o “nós” esferológico e o exterior. Assim, o “princípio *amigo/inimigo* imunológico”¹²¹ é aquele no qual a inimizade serve apenas para manter a “configuração”¹²² do interior imunitário, operando por meio de uma “defesa imunológica agressiva”¹²³. Deixemos para a Parte II a questão do inimigo na antropofagia (cf. cap. 9 e 10 *infra*); basta nos atentarmos, por ora, à maneira como o próprio Schmitt, base para a argumentação de Sloterdijk, caracterizava o inimigo: enquanto, no direito romano, havia a distinção entre o “inimigo justo” (*justus hostis*) e o criminoso¹²⁴, no estado de guerra total da exterioridade patogênica, o *hostis* deixa de ser *justus*; ele se torna algo indistinto a um “criminoso, e o resto — a depravação dos direitos e a pilhagem do oponente, isto é, a *destruição do conceito de inimigo* (ainda que pressupondo formalmente um *justus hostis*) — seguia-se automaticamente”¹²⁵.

Isto implica que a imunidade, ao operar a destruição do conceito de inimigo, *termina por destruir o conceito complementar de amizade* — e, portanto, os elos que coligam a comunidade. Se ainda era possível ter inimigos em pé de igualdade no interior antes da derrocada da Orbe, inimigos constitutivos de laço e de relação comunitária, “os progressos da reticulação do mundo”¹²⁶, presenciados com a globalização terrestre e seu término,

¹¹⁹ SLOTERDIJK, 2005, p. 178, grifo meu.

¹²⁰ HAN, 2018 p. 47.

¹²¹ Ibidem, p. 45.

¹²² Ibidem, p. 39.

¹²³ Ibidem, p. 47.

¹²⁴ SCHMITT, 1974, p. 22.

¹²⁵ Ibidem, p. 93.

¹²⁶ SLOTERDIJK, op.cit., p. 220.

transformam todo outro, todo vizinho e, no limite, todo o planeta, em patógeno, num estado de exceção generalizado e numa “epidemia de misantropia sem precedentes”¹²⁷, cujo fim só pode ser uma Grande Pandemia autoimune: a destruição do outro em seu próprio conteúdo vital e, conseqüentemente, a destruição de si mesmo, ou — o que é o mesmo — a destruição de toda condição possível para o *communis*.

7. O Palácio de Cristal

*Bacantes a lira lamenta
o mar limítrofe.
O vento vermelho que a mantinha.*
Murilo Mendes,
“Orfeu desolado”

*O Verbo tentou se matar em silêncio,
e depois, quando a Verba chegou,
era tarde demais: o cadáver jazia.
A Verba caiu aos seus pés a chorar
lágrimas de hipocrisia.*

Lenine,
“Rosebud (O Verbo e a Verba)”

Ao cabo do processo de reticulação, uma nova totalização de mundo se evidencia e um novo fechamento se apresenta: o que ficou conhecido como “*Global Age*”¹ é, para Sloterdijk, nada mais que evidência de que o imperativo da conquista do infinito e da domesticação total do globo esbarrou nos limites de um planeta finito. Se o *plus ultra* designara outrora o mantra do expansionismo colonial ibérico, o recenseamento de todos os pontos do globo termina por completar a “época da captação da Terra, em cuja fase de saciamento entramos há meio século”, dando lugar à “fé *monogeísta* dos tempos modernos”² e consumando a passagem da Orbe teocosmológica oniabarcante para a orbe terrestre densa e superficialmente povoada — “o signo da orbe [*Kugelzeichen*] vence”, afinal, “o da cruz”³.

Para Sloterdijk, o meio milênio entre a invasão das Américas, no séc. XVI, e a independência da última colônia portuguesa na África, em 1974, em meio ao fim do regime fascista-salazarista em Portugal, concentra o transcurso da própria “História” em sentido forte, isto é, enquanto “mito do nascimento do sistema mundial” ou “romance da unilateralidade bem

¹²⁷ Ibidem.

¹ Ibidem, p. 243.

² Ibidem, p. 22-3.

³ Ibidem, p. 175. Aqui, “orbe” refere-se explicitamente ao globo: “A narrativa da modernidade é lida como um longo comentário à frase: *In hoc signo vinces* [“por este sinal, conquistarás”] — significando, agora, o *signum globi* [“sinal do globo”], não mais o *signum crucis* [“sinal da cruz”]. [...] Enquanto a cruz e a orbe [*Kugel*] se situavam no mesmo nível, o resultado da ‘História’ podia parecer incerto. Com o fim da manobra de ultrapassagem que relega a cruz ao segundo lugar, fecha-se o campo em que se podia desenrolar o fenômeno ‘História’ como um relatório sobre o êxito da fé na Orbe [*Kugelglaubens*]” (ibidem, p. 253).

sucedida [...] como a grande narrativa não narrável da provocação da ‘humanidade’ por ela própria”⁴. O término desse transcurso concretizaria, numa versão “minimalista”⁵, aquilo que, com a queda da União Soviética no final de 1991, Francis Fukuyama denominou “fim da História”⁶: “a História do ‘mundo’ chega a seu termo quando a história do desenvolvimento da imagem do mundo como Terra se encontra mais ou menos acabada e foi facultada a todas as pessoas”⁷. Por “facultada”, leia-se “introjetada” ou, mais diretamente, “imposta”, inclusive aos atores desta mesma história, “imperialismos nacionais concorrentes de países colonizadores e redes de ordens missionárias rivais”, tal como a “ficção pós-colonial”⁸ da Europa — ficção que vem imediatamente acompanhada de seu contraponto noturno e externo, a “raça” como “ficção útil, [...] construção fantasmática ou [...] projeção ideológica”⁹.

Ao fim da época da unilateralidade e da diacronia histórica que caracterizou a colonização do Ocidente (*West*) sobre o “Resto” (*Rest*), Sloterdijk afirma que surge um horizonte multilateral e sincrônico de inibições recíprocas entre povos diversos que se encontram comprimidos por uma pressão material e informacional. Ao mesmo tempo, consolida-se um tipo de discurso multicultural “discreto, polivalente, não totalizador, mas, antes de tudo, ciente de sua própria circunstancialidade perspectivista”¹⁰, no qual

A “unidade dos seres humanos”, com sua espécie dispersada, passa agora a estar assentada sobre o fato de que todos, em suas regiões e histórias respectivas, se tornaram seres sincronizados, implicados à distância, humilhados, dilacerados, vinculados e sobressolicitados — a estações de uma ilusão vital, a endereços do capital, a pontos no espaço homogêneo, aos quais se regressa e que a eles próprios regressam —, mais observados que observadores, mais captados que captantes, mais atingidos que atingintes.¹¹

Esta unidade sincrônica define o que Sloterdijk chama de “Segundo Ecúmeno”: uma grande “casa” sem sentido de lar, espaço homogêneo cujo sentido unívoco de “ser humano” se tornou impossível, dado que a unidade da “humanidade” não pode mais ser dita em termos de uma participação ontológica “no mesmo mistério de mundo”¹², nem “em nome de uma *physis* comum, mas apenas com base numa situação comum” que “só pode ser definida do ponto de vista ecológico e imunológico”¹³, congregando seres humanos na qualidade de habitantes de

⁴ Ibidem, p. 247-8.

⁵ Ibidem, p. 257.

⁶ FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.

⁷ SLOTERDIJK, 2005, p. 257.

⁸ Ibidem, p. 264.

⁹ MBEMBE, 2018, p. 28.

¹⁰ SLOTERDIJK, op.cit., p. 12.

¹¹ Ibidem, p. 229-30.

¹² Ibidem, p. 225.

¹³ Ibidem, p. 229.

bolhas imunitárias fechadas em constante atrito umas com as outras. Tais atritos geram um campo de interação no qual toda desinibição é anulada por outra de igual valor, num plano de compensações mútuas que faz, dos indivíduos, agentes em “cooperação, isto é, [...] [em] inibição recíproca”¹⁴, cujas restrição mútua de ação impede, a não ser na ordem de anomalias e fissuras no tecido social — crimes, terrorismo etc. —, a desinibição unilateral de um dos polos envolvidos no processo.

O Segundo Ecúmeno é, portanto, o tempo em que se esgotaram as “situações extraordinárias”¹⁵ dos grandes arroubos desinibitórios da História, cujo cume se deu com os terrores das Guerras Mundiais, o exterminismo nazifascista explícito e as explosões atômicas. No vácuo das situações extremas, o Segundo Ecúmeno surgiu já caracterizado pelas “situações médias”¹⁶, complexas, inibidas e cotidianas de um capitalismo altamente financeirizado, globalizado e especulativo e em meio à crise do Estado-Providência (*Welfare State*) — último arauto, para Sloterdijk, da pretensão de construir macroesferas protetivas —, transformado totalmente no que Luiz Marques Filho chamou de “Estado-Corporação”: um tipo de Estado destituído de qualquer capacidade habitacional, já que metabolizado e completamente sequestrado pela dinâmica do capital desterritorializado “na digestão simbiótica de um organismo por outro”¹⁷.

Sloterdijk, por sua vez, sugere outro nome para o Segundo Ecúmeno capitalista: Palácio de Cristal. *Crystal Palace* era o nome popular de um enorme prédio de vidro e ferro fundido projetado por Joseph Paxton e construído no Hyde Park, em Londres, na ocasião da Grande Exposição de 1851. À época, o prédio servia de monumento para o capitalismo global que se desenhava e que tinha, na Inglaterra, junto à França, seu carro-chefe. A sugestão de usar o Palácio de Cristal inglês como ícone do Segundo Ecúmeno vem a Sloterdijk através de Dostoiévski: tendo, em 1862, visitado um palácio ainda mais imponente, construído para a Exposição Universal de South Kensington, e, com isto, apreendido “intuitivamente as incomensuráveis dimensões simbólicas e programáticas desse edifício híbrido”¹⁸, Dostoiévski escolhera justamente o nome do *Crystal Palace* para, em *Memórias do subsolo*¹⁹, tecer uma corrosiva crítica à burguesia luxuriosa francesa, “homens de estufa que, de dentro da torpeza

¹⁴ Ibidem, p. 279.

¹⁵ Idem, 2001, p. 142.

¹⁶ Ibidem, p. 149.

¹⁷ MARQUES FILHO, Luiz C. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Unicamp, 2016, p. 37-8, grifo meu.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ DOSTOIÉVSKI. *Memórias do subsolo*. Trad. de B. Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2000.

do seu *palácio de cristal*, prometem um progresso extraordinário das condições de vida em geral, limitando os anseios humanos às satisfações materiais”²⁰.

Esses eram habitantes da mesma Paris reformada do século XIX sobre a qual Walter Benjamin dedicaria algumas de suas reflexões acerca do tédio, do consumo e da *flânerie*²¹. Como Benjamin, Dostoiévski também percebia a capital francesa da *Belle Époque*, contemporânea à Londres vitoriana, como um espaço de frivolidade e tédio, calculadamente ordenado de modo a “esconde[r] seus pobres, mostrando-se limpa e ordeira”²². O que ficava à mostra estava, por sua vez, assegurado, disponível, definido e meticulosamente ordenado como numa “gigantesca estufa de relaxamento [...] dedicada a um culto jubiloso e frenético de Baal, para o qual o século XX propôs o nome de consumismo”²³.

Esta sensação de consumo desmesurado pode ser sentida nas palavras do protagonista sem nome de *Memórias do subsolo*, um anônimo senhor aposentado de São Petersburgo, então capital do aristocrático e, à época, miserável Império Russo:

Então — sois vós que o dizeis ainda — surgirão novas relações econômicas, plenamente acabadas e também calculadas com precisão matemática, de modo que desaparecerá num ímpeto toda espécie de perguntas, precisamente porque haverá para elas toda espécie de respostas. Erguer-se-á então um *palácio de cristal*. Então... bem, em suma, há de chegar o Reino da Abundância. Naturalmente, não se pode, de modo algum, garantir (desta vez, sou eu que o digo) que então tudo não seja terrivelmente enfadonho (com efeito, que se há de fazer quando tudo estiver calculado numa tabela?), mas, em compensação, tudo será extremamente sensato. É verdade, porém: o que não se há de inventar por fastio! Realmente, os alfinetes de ouro são enfiados em seios também por fastio, mas tudo isso não teria importância. O ruim (ainda sou eu que o digo) é que as pessoas então talvez se sintam felizes com alfinetes de ouro. Pois o homem é estúpido, de uma estupidez fenomenal. Ou, melhor, embora ele não seja de todo néscio, não há nada no mundo que seja tão ingrato.²⁴

O palácio ao qual o amargurado protagonista de *Memórias do subsolo* alude é esse espaço que, ordenado, replicado, brando, amplo, vazio e entediante, produz “a equação pós-histórica da humanidade”²⁵, a saber: ser sujeito = poder comprar²⁶ — ou, nos termos irônicos do próprio Dostoiévski, que, em suas *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, rascunhou

²⁰ SILVA, David L.; FELIX, Yuri. “O *Palácio de Cristal* e a razão ressentida: Dostoiévski e a crítica do mimo”. *Anais do II CIDIL*, v.2, n.1, 2014, p. 334, grifo meu.

²¹ Cf. BENJAMIN. *The Arcades Project*. Trad. de H. Eiland e K. McLaughlin. Cambridge & London: Harvard University Press, 1999.

²² SILVA & FELIX, op.cit., p. 334.

²³ SLOTERDIJK, 2005, p. 268.

²⁴ DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 38, grifo meu.

²⁵ SLOTERDIJK, op.cit., p. 265.

²⁶ Nas palavras de Sloterdijk: “a forma determinada da subjetividade no seio da Grande Instalação” é “definida pelo poder de compra” (ibidem, p. 309).

suas impressões sobre Paris: “estranho homem, este tal de burguês: proclama abertamente que a aquisição de dinheiro é a suprema virtude e o supremo dever humano, mas adora encenar sentimentos supremamente nobres”²⁷. Enquanto “o mundo ocidental via luz, razão e progresso projetando-se através das paredes de vidro”, Dostoiévski enxergava, por sua vez, “nada mais que o perfil de uma obscura e satânica prisão”²⁸.

O Palácio serve, aqui, de metáfora do estado do capitalismo global tardio, quando o mundo se tornou um enorme *shopping mall* dentro do qual as pessoas, reduzidas a consumidores enfastiados, caminham livremente por vãos alargados, higienizados, claros, onde todas as coisas estão exageradamente abundantes, expostas, evidentes, ordenadas e disponíveis exclusivamente àqueles que tiverem meios para acessá-las. Ao mesmo tempo, também serve de metáfora para o grande parque zoológico híbrido ao qual aludia Sloterdijk em *Regras*, no interior do qual, todos (animais humanos, não-humanos e outros) se tornam *pets* indiferenciados, expostos em jaulas e disponíveis para o comércio, numa espécie de “pluralidade biotópica”²⁹ arquitetonicamente projetada para abarcar uma diversidade de biomas e espécies domesticadas, dispostos à mais pura satisfação de desejos de consumo. Neste sentido, o Palácio é um “espaço interior do mundo do capital [*Weltinnenraum des Kapitals*]”³⁰, termo composto que dá nome à obra de Sloterdijk e que equivale a “uma estufa que arrastou tudo o que antes era exterior para seu interior”³¹ através de uma fagocitose desenfreada que transformou o fagocitado em mercadoria consumível, disposta junto a outras através de grandes prateleiras.

Este espaço interior do mundo do capital não tem mais quase nada em comum com o animismo oceânico do espaço interior do coração rilkeano, acessível apenas aos animais. O espaço do capital concretiza a transformação do animismo em capitalismo, ou melhor, o atravessamento do animismo pela dinâmica da redução da *anima* a capital, processo no qual sujeitos, humanos e extra-humanos, são também reduzidos a consumidores-mercadorias. Não à toa, Adam Smith, pai do liberalismo econômico e uma das inspirações de Sloterdijk para o título de seu livro, teria dito, de acordo com o filósofo alemão — em um claro exercício de emulação literária —, que “esse elevado bem que, desde a época dos antigos, leva o nome de liberdade humana, mais não é do que o reflexo das coisas móveis nos mercados”³².

²⁷ DOSTOIÉVSKI. *Winter notes on summer impressions*. Trad. de K. FitzLyon. London; New York: Quartet Books, 1985, p. 56.

²⁸ CARROLL, John. *Break-out from the Crystal Palace*. v.1. London; New York: Routledge, 2010, p. 120.

²⁹ SLOTERDIJK, 2004, p. 667.

³⁰ Idem, 2005, p. 308.

³¹ Ibidem, p. 26.

³² Ibidem, p. 319.

Após a fala de Smith, Sloterdijk apresenta, de forma provocadora, uma carta também fictícia de Rilke³³, na qual o poeta afirma ter produzido uma décima primeira elegia, não publicada junto às dez *Elegias de Duíno*, cujos versos iniciais e finais representariam justamente o oposto daquilo que teria afirmado Smith:

Estar sempre sob tetos que construímos pelas próprias mãos, é
ser prisioneiro de uma passada liberdade.
[...]
Comprar significa trazer levemente para casa coisas,
convidados d’uma só noite que saudamos, que utilizamos
e que nunca mais voltamos a ver.³⁴

O espaço interior do capital consome a vitória da imunidade sobre a comunidade, na tensão interna que a esfera carregava durante toda a Grande Narrativa até o fim da Orbe. Assim, deixa de ser surpreendente que o anúncio nietzscheano da morte de Deus tenha demorado tanto a chegar aos ouvidos continentais do Velho Mundo — e, para alguns, ainda estaria por chegar no período em que Nietzsche, vinte anos após *Memórias do subsolo*, escrevera *Assim falou Zaratustra*. Durante todo o período da globalização terrestre, havia ainda resquícios de Orbe onde comunidade e imunidade se tencionavam mutuamente. Com o fim da colonização (ao menos nos moldes explícitos de outrora), a dissolução dos unilateralismos imunitários e a redução de distâncias da *Global Age*, o capitalismo imunitário termina por triunfar sobre os resquícios de “animismo comunitário” na grande estufa ocidental, e o espaço interior não mais se configura pela troca de *anima* em um *munus* recíproco (ainda que neutralizado na forma de impostos e serviços do Estado-providência), mas pelo livre fluxo de *capita*: cabeças de gado (*cattle*³⁵), mercadorias, *commodities* e, sobretudo, dados de consumidores individuais e capital financeiro desterritorializado, sem materialidade ou corporeidade e em sua própria lógica virtual, desvinculada do substrato comunal e material das esferas imunitárias.

No estado avançado da Grande Instalação do capital, enquanto cabeças financeirizadas voam amiúde sem fronteiras e chancelas, cabeças reais, “as cabeças mais humanas, as mais belas e mais espirituais”³⁶ que Deleuze e Guattari opõem ao Rosto branco, masculino e europeu, são constantemente barradas, confinadas a guetos e territórios cada vez mais cerceados, moduladas como os “divíduos” cujos corpos submetidos a “cifras” ou “senhas”³⁷ se mantêm

³³ DOBENECK, Holger F. *Das Sloterdijk-Alphabet*. Wiesbaden: Königshausen & Neumann, 2006, p. 227.

³⁴ SLOTERDIJK, 2005, p. 322, 325. Tradução adaptada da edição portuguesa (*Palácio de Cristal*. Trad. de M. Resende. Lisboa: Relógio D’Água, 2008, p. 221, 222).

³⁵ No inglês, *cattle* (“gado”) tem origem etimológica comum a capital, a saber, *caput* (“cabeça”, pl. *capita*), através do anglo-francês antigo *catel*, “propriedade”.

³⁶ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 216.

³⁷ DELEUZE, 2013a, p. 226.

fisicamente interditados de circular, enquanto suas identidades virtuais, (in)formadas por algoritmos, planam na velocidade da luz através de cabos de fibra ótica:

Por outro lado, aqueles que ainda gozam das benesses consumistas da Grande Instalação vivem sob um “baixo animismo” ou um “animismo egosférico” no qual a casa-grande é substituída pelo *studio*, pela *kitchenette* ou pelo apartamento de uma peça (*Einzimmerwohnung*). No interior da *egosfera*, tudo é mais ou menos “humanizado” i.e. domesticado, numa pretensa dinâmica de “autossimbiose” entre humanos e seus coabitantes extra-humanos na qual “a estrutura diádica da esfera primitiva pode ser re-exercitada formalmente pelos indivíduos [...] quando, e somente quando disponham dos acessórios mediadores necessários para adaptar-se plenamente a situações orientadas à *autocomplementação*”³⁸.

Como o termo “*autocomplementação*” atesta, melhor seria falar em “*autoemparelhamento* [*Selbstpaarung*]” ou em “*egotécnica*” do que em simbiose — termos também utilizados por Sloterdijk³⁹ que designam o estado de coisas egoicamente “espiritualizado”, e não tanto “animado”, da microesfera contemporânea. Orfeu agora vive sua intimidade em apartamentos reduzidos, recompondo sua Eurídice com aparatos tecn-onanísticos descartáveis, programados para ciclos de obsolescência programada e ecodestrutiva e comprados eletronicamente com o toque dos dedos nas lojas virtuais de departamento da Grande Instalação — estas, repletas de trabalhadores em estado de precarização contínua e semiescavidão.

Entretanto, Sloterdijk compreende que, hoje, o Palácio, fagocitando tudo dentro de si na forma de mercadoria para seus habitantes egosféricos, ainda não tenha se consumado completamente, dado “o fato de, no início do século XXI, o Palácio de Cristal incluir, segundo os cálculos mais otimistas, um escasso terço dos espécimes de *Homo sapiens*, mas, na realidade, sem dúvida, inclui apenas um quarto ou menos”⁴⁰. Se considerarmos apenas o piso de cobertura do Palácio, onde habitam “os que conseguiram realizar em todo ou em parte o sonho de ter rendimentos sem prestações”⁴¹, numa cultura de desoneração e consumo absolutos, é possível elencar duas ou três dezenas de pessoas e mostrar que elas possuem, sozinhas, o poder de compra de toda a metade mais pobre da população humana terrestre.⁴²

³⁸ SLOTERDIJK, 2004, p. 587, grifo meu.

³⁹ Cf. *ibidem*, p. 583-4.

⁴⁰ *Idem*, 2005, p. 303.

⁴¹ *Ibidem*, p. 334.

⁴² Segundo matéria do *The Guardian* de 20 de janeiro de 2019, a partir de dados da Oxfam, “os 26 bilionários mais ricos [da Terra] possuem a mesma quantia de recursos que as 3,8 bilhões de pessoas que compõem a metade

Como ocorria no caso de esferas individuais, o Palácio também opera sob uma dupla dinâmica entre seu exterior e seu interior — embora mais ao modo da denegação que ao da intimidade. De forma semelhante à antiga grande Orbe, mas sem as propriedades incipientemente comunitárias e vivificantes daquela, a Grande Instalação cria “muros constituídos pela possibilidade de acesso à capacidade financeira que separam os possuidores [de capital] e os não possuidores”⁴³. “Há boas razões”, afirma Sloterdijk, “para afirmar que o conceito de *apartheid*, uma vez eliminado na África do Sul, foi generalizado a todo o espaço capitalista [...]”⁴⁴. Enquanto isso, o mesmo Palácio se desonera da responsabilidade por seu consumo e seu lucro, terceirizando seus dejetos e trabalho manual para o exterior, acentuando a diferença antropotopológica entre a cultura interior de desoneração, frivolidade, tédio e infantilização — aquilo que, para Sloterdijk, é a realização da natureza humana — e a metafísica exterior da carência e da dureza de fora do Palácio.

Implicada na dinâmica de terceirização de dano e desoneração, encontra-se “o princípio da superabundância”⁴⁵, limite do *modus operandi* do Palácio como efetivação absoluta do potencial de mimo e luxo humano. Este é o estado no qual a liberdade, pensada enquanto dispêndio inútil, poder de compra e capacidade de consumo, “direito à mobilidade sem fronteiras e ao desperdício de energia na festa”⁴⁶, adquire sua mais alta realização, a ponto de fazer com que o tédio profundo, de que falava Dostoiévski e Heidegger ao caracterizar as elites francesas e alemãs entre os séculos XIX e XX, seja em muito superado por “uma profunda desorientação — ultrapassando a convergência já sublinhada entre tédio e divertimento”⁴⁷.

Há tempos, o que Sloterdijk denomina “conservadorismo agrário” de “homens do mundo antigo”, operando uma “proibição categórica do desperdício” por saber “que o valor produzido constituía um dado limitado, relativamente imutável e a proteger em absoluto”⁴⁸, foi, segundo o filósofo, abandonado no centro do Palácio, relegado aos estoicos, schopenhauerianos, heideggerianos e retro-marxistas dos velhos departamentos mofados de Filosofia e Ciências Sociais ou aos *hard ecologists* desesperados com o fim do mundo. Agora, “com a irrupção do estilo cultural da energia fóssil”, afirma Sloterdijk, “o desperdício se tornou o primeiro dever cívico”⁴⁹ — pressuposto que se estende às soluções sloterdijkianas para as

mais pobre da população do planeta” (ELLIOTT, Larry. “World’s 26 richest people own as much as poorest 50%, says Oxfam”. *The Guardian*, 2019 [online]).

⁴³ SLOTERDIJK, 2005, p. 303.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem, p. 360.

⁴⁶ Ibidem, p. 355.

⁴⁷ Ibidem, p. 363.

⁴⁸ Ibidem, p. 356.

⁴⁹ Ibidem, p. 357.

mudanças climáticas e aponta o que o Palácio explicitou como a forma de a imunologia denegar a própria “natureza”; afinal, por fora do teto de vidro da estufa de biomas domesticados, não há só seres humanos “perdedores”, como também uma plethora de extra-humanos relegados ao estatuto de patógeno, mantidos todos sob a mesma exclusão que as “jaulas ontológicas” do início da imunogênese prometeica.

De todo modo, a acumulação infinita do “capitalismo de sobreprodução” contemporâneo, não mais “dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado”⁵⁰, extrapola a dinâmica posta pela colonização após a derrocada da grande Orbe: sob a propulsão do petróleo, do gás e da energia atômica, o capitalismo tardio leva às últimas consequências o sentido de emancipação da natureza moderno, cuja “mansão” mesma, sabe-se desde Dipesh Chakrabarty, “repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão”⁵¹. Nisto, os limites do globo são ignorados em virtude de sua captação como oportunidade de investimento e fundo de energia disponível, o que tem inevitavelmente levado à dissolução das bases materiais que sustentam a exploração do capital. O fim da Grande Instalação, tal como a icônica e tragicômica derrocada do verdadeiro *Crystal Palace* por um incêndio, em 1936, tende a decorrer de sua soberba: ao se esgotarem os patógenos externos passíveis de fagocitose, o fogo que consome tudo; produzido nos fornos da Grande Instalação, não tem caminho nenhum a seguir exceto para a própria fonte.

Palácio de Cristal — este, em síntese, é o resultado da “cristalização”, enquanto “projeto de generalizar normativamente o tédio e proibir que a ‘História’ faça de novo irrupção no mundo pós-histórico”⁵². Tal cristalização é consequência de um processo contínuo de replicação da Orbe no qual, ao invés de implodir, ela se dobra exponencialmente sobre si mesma até produzir, em expansão devoratória, uma espuma de bolhas que se anulam reciprocamente em suas investidas desinibitórias e cujo modo de funcionamento imunitário é sempre o mesmo, ainda que em dimensões relativamente diversas. Ao replicar-se continuamente, o Palácio, ao mesmo tempo que perde seu caráter macroesférico, intensifica a nível tentacular o projeto de “colonização metafísica” da antiga Orbe, estendendo-se tendencialmente até a totalidade do globo e investindo-o numa dinâmica de neutralização mercadológica. Se as bolhas se inibem reciprocamente, caracterizando a situação do Palácio como uma situação “pós-histórica”, o mesmo não ocorre com a Grande Instalação, se pensada do ponto de vista de seus excluídos: o palácio da gentrificação capitalista continua sendo uma força de integração neutralizante, um

⁵⁰ DELEUZE, 2013a, p. 228.

⁵¹ CHAKRABARTY, 2013, p. 11.

⁵² SLOTERDIJK, 2005, p. 268.

buraco negro do consumo que tudo sorve para o seu próprio centro — até o ponto em que não há mais nada a sorver.

“Replicação” é um termo que remete a um tipo de esquematização conceitual topológica mais característico da trilogia *Esferas* — *No espaço interior do mundo do capital* é uma obra à parte, desdobramento de *Esferas II* do ponto de vista da globalização terrestre. A replicação da Orbe, levada a cabo no processo de colonização, culmina num estado topológico de *espuma*, conceito-chave de *Esferas III* que substitui as figuras da bolha microesferológica, de *Esferas I*, e do “globo” macroesferológico, de *Esferas II*.

“Mediante o conceito de espuma”, explica Sloterdijk,

[...] descrevemos aglomerações de *bolhas* [...] valendo para sistemas ou agregados de vizinhanças esféricas nos quais uma das “células” constitui um contexto (dito em linguagem usual: um mundo, um lugar) autocomplementante, um espaço-sentido íntimo, tensionado por ressonâncias diádicas ou multipolares [...]. A introversão de cada um desses grupos não contradiz o fato de que vivem em alianças mais densas. Me refiro às *espumas sociais*; deve-se interpretar o *enlace entre vizinhança e separação recíprocas como duas faces do mesmo feito*. Rege, na espuma, o princípio do *co-isolamento*, segundo o qual uma e mesma parede de separação serve de limite em cada caso para duas ou mais esferas. Tais paredes, de que se apropriam ambos os lados, são as interfaces originárias. Do fato de que, na espuma fisicamente real, uma bolha concreta se limite frente a uma pluralidade de globos vizinhos que lhe condicionam à repartição do espaço, pode-se deduzir uma imagem prototípica para a interpretação das associações sociais: também no campo humano, as células concretas se aglutinam umas com as outras por *imunizações, separações e isolamentos recíprocos*. [...] Por isso, *a espuma constitui um interior paradoxal* no qual a maior parte das bolhas-com-circundantes são, ao mesmo tempo, *a partir de seus próprios pontos de vista*, vizinhas e inacessíveis, e estão, ao mesmo tempo, unidas e separadas.⁵³

Espuma, portanto, é a forma topológica pela qual assinalam-se as configurações assimétricas, descentradas e altamente individualizadas do Palácio de Cristal. Neste contexto, “a ideia segundo a qual o campo social conforma uma totalidade orgânica e está integrado numa hiperesfera onicoletiva e oni-inclusiva”⁵⁴ perde seu sentido; não há mais centro ao qual se remeter, a não ser a pluralidade de centros de cada bolha da espuma. Assim, a figura topológica da espuma impede que se confunda Palácio de Cristal e macroesfera orbital, como se o Palácio fosse um substituto capitalista da velha Orbe cristã.

Na verdade, o Palácio é um espaço interior *sem intimidade comunitária*, simplificação didaticamente geométrica da dinâmica caótica da espuma, com suas egosferas e coletores esferológicos de tamanhos variados em conexões co-isolantes. Se ele opera uma denegação de

⁵³ Idem, 2004, p. 55-7, grifos meus.

⁵⁴ Ibidem, p. 57.

seu exterior, é porque abarca uma pluralidade de bolhas, cada qual operando uma denegação com seu próprio fora — que inclui até mesmo vizinhos, concretos ou digitais, materialmente próximos ou virtualmente distantes, o que termina por ocasionar, segundo Sloterdijk, uma “epidemia de misantropia sem precedentes”⁵⁵.

Sloterdijk equivale espumas a “rizomas-espaco-interior [*Binnenraum-Rhizome*]”⁵⁶, “multiplicidades” nas quais “a ‘vida’ se desdobra de modo multifocal, multiperspectivista e heterárquico”⁵⁷. A escolha de qualificar a espuma como um *rizoma* não é arbitrária; o autor até mesmo reconhece em Deleuze uma inspiração para sua trilogia, afirmando em nota que “o que nós chamamos de espumas fornece um aspecto da molecularidade deleuzeana”⁵⁸. Seria de fato uma “multiplicidade” ou um “rizoma”, no sentido deleuze-guattariano, o que estaria em jogo na espuma?

Na introdução de *Mil platôs*, Deleuze e Guattari distinguem os conceitos de “árvore”, “radícula” e “rizoma” enquanto três organizações diferentes para um agenciamento qualquer: o primeiro conceito pressupõe um fundamento, uma unidade que se desmembra em repetições ou “decalques” da mesma unidade; o segundo, uma estrutura em fascículos que, embora pareça expor uma multiplicidade qualquer, mantêm um sujeito oblíquo, “uma unidade secreta ainda mais compreensiva, ou [...] uma totalidade mais extensiva”⁵⁹; apenas o terceiro, com sua falta de unidade fundante, suas conexões laterais, seus devires assignificantes e assubjetivos, suas linhas heterogêneas e suas rupturas e fugas, designa uma “multiplicidade” em seu sentido *radical* — *multi-plicitas*, aquilo que possui muitas dobras (*plicas*)⁶⁰, dobras flexíveis, variáveis e, acima de tudo, heterogêneas. A existência de múltiplas dobras implica, por sua vez, uma pluralidade de *diferentes* dobras, contra a qual sugiro o termo “re-plicação” ou “re-plicidade” enquanto uma pluralidade de dobras que não fazem mais do que replicar a *mesma* estrutura.

Um rizoma é uma verdadeira cartografia, a produção de um mapa metamórfico no qual cada devir novo, cada encontro singular, cada aliança heterogênea, produz uma alteração no mapa como um todo, a cada vez descentrando-o, fazendo-o variar e produzindo entradas e saídas diferentes⁶¹ — ou, na linguagem deleuze-guattariana, “o faz fugir”. Uma re-plicação,

⁵⁵ Idem, 2005, p. 220.

⁵⁶ Idem, 2004, p. 302.

⁵⁷ Ibidem, p. 23.

⁵⁸ SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2016, p. 605.

⁵⁹ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 12.

⁶⁰ Em outras línguas, isto fica mais claro: por exemplo, no inglês, *manifold* possui o radical *fold*, “dobra”; no francês, dobra é, literalmente, *pli*, “dobra”, contido em *multiplicité*; e no alemão, *Vielfalt* contém, como no inglês, o radical *-falt*, “dobragem”. No português, o termo “plissar”, que designa o ato de preguear tecidos, sofre a influência do francês *plisser*, “dobrar”, enquanto que “multiplicidade” deriva diretamente do latim *multiplicitas*.

⁶¹ Ibidem, p. 20-1.

isto é, uma reprodução reticulada da mesma dobra não produz mapa, mas o que Deleuze e Guattari chamam de “decalque”⁶², uma cópia ou reprodução, e não um devir, produção de diferença a partir de uma relação entre diferentes e para além dos termos divergentes.

Tais organizações de agenciamento também podem ser tomadas sob o quadro conceitual exposto em outro platô, “1933 – Micropolítica e segmentaridade”, quando os autores expõem a distinção molar–molecular em termos de segmentos sociais, centralizações e linhas. Segmentaridades duras, tais como as que operam nas sociedades ocidentais modernas, sobrecodificadas em dualismos por toda a parte, tendem a submeter o rizoma *ou* a árvore — como no Império Romano, com seu “desenho geral dos campos e das praças fortes”, sua “arte universal de ‘demarcar por traçados’”, seu “planejamento territorial”, sua “substituição dos lugares e territorialidades pelo espaço” e sua “transformação do mundo em cidade”⁶³ —, *ou* à radícula, como é o caso da espuma contemporânea. “Certamente”, explicam Deleuze e Guattari,

o centralizado não se opõe ao segmentário, e os círculos permanecem distintos. Mas eles devem concêntricos, definitivamente arborificados. A segmentaridade devém dura, na medida em que todos os centros ressoam, todos os buracos negros caem num ponto de acumulação — como um ponto de cruzamento em algum lugar atrás de todos os olhos.⁶⁴

Por outro lado, há uma segmentaridade flexível, “primitiva”, onde, a despeito de “aqui e ali, [encontrar-se] operações de endurecimento e centralização”, ela “não implica necessariamente que os círculos sejam concêntricos ou que tenham um mesmo centro”⁶⁵. Assim, a “multiplicidade de olhos animistas”⁶⁶ da “floresta de cristal” yanomami⁶⁷, por exemplo, implica que, embora haja segmentos, eles não redundam sobre uma perspectiva central, um ponto de vista autoritário ou um fundamento-sujeito, mesmo que oblíquo, a fazer convergi-los. O mesmo não ocorre na espuma, na qual “as microcabeças flexíveis, as rostificações animais são substituídas por um macro-rosto *cujo centro está por toda parte e a*

⁶² Ibidem, p. 20.

⁶³ Ibidem, p. 258.

⁶⁴ Ibidem, p. 257.

⁶⁵ Ibidem, p. 256.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2006. O tema da “floresta de cristal” retornará no cap. 13 *infra*. Por ora, basta dizer que esse exemplo não é alheio à discussão de Deleuze e Guattari, dado que, em nota ao mesmo parágrafo que citamos, referindo-se ao trabalho do antropólogo Jacques Lizot sobre o papel da árvore na iniciação yanomami, os autores afirmam que, embora xamãs yanomami tracem “linhas entre todos os pontos ou espíritos”, desenhando, assim, “uma constelação, um conjunto irradiante de raízes que remete a uma árvore central” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 256), não há o mesmo tipo de segmentaridade dura dos “modernos”, dado que “o poder do xamã é ainda totalmente localizado, estreitamente dependente de um segmento particular, condicionado pelas drogas [no caso, o pó do cipó *yãkoana*], e cada ponto continua a emitir suas sequências independentes” (ibidem, p. 257).

circunferência em parte alguma”⁶⁸ — mesmos termos que, em Sloterdijk, caracterizavam o fim da Orbe.

Nesse sentido, a espuma, embora plural em número, não passaria de uma “pseudomultiplicidade”⁶⁹, ilusoriamente “heterárquica”, “multifocal” e “multiperspectivista”: embora sejam bilhões de olhares, todos reproduzem a mesma forma, segundo o mesmo atrator órfico oblíquo, observando os mesmos objetos como patógenos indiferenciados em um campo homogêneo de captura; todos são, no fim, caixas de ressonância de um mesmo olhar cujo centro radial se perdeu com a morte da Orbe, enquanto seu sinal se perdura replicado ao infinito. Orfeu morreu, mas não seus versos infindáveis sobre Eurídice, reproduzidos em cada poema expresso pela cabeça decepada do cadáver órfico.

Em vez de rizoma, a espuma estaria mais para um “sistema-radícula”, uma “multiplicidade [que] se encontra presa numa estrutura” ou um “sistema fasciculado [que] não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementaridade de um sujeito e de um objeto, de uma realidade natural e de uma realidade espiritual”⁷⁰ ou uma realidade externa, patogênica, e outra interna, animada, ambas produzidas pela mesma “estrutura” ou regime imunológico de relação com a alteridade. A espuma, quando muito, não é senão um “mau rizoma”, um rizoma que devém árvore ou raiz fasciculada, segmentaridade rígida, mas com muitos centros, rizoma capturado pela hierarquia e pela filiação da mesma imunologia que atravessou toda a imunogênese.

Nada mais que uma radícula, ainda que acentrada e amorfa, a espuma se caracteriza pela *redundância*: “[...] o rosto do pai, do professor primário, do coronel, do patrão se põem a *redundar*, remetendo a um centro de significância que percorre os diversos círculos e repassa por todos os segmentos”⁷¹ — Orfeu. Redundâncias se produzem por decalque e ressonância. Ao replicar continuamente a mesma forma-Orfeu, impedindo que o rizoma produza variações e se espraie em multiplicidade, mantendo, assim, a replicação órfica em movimento, “o decalque”, de acordo com Deleuze e Guattari,

[...] já traduziu o mapa em imagem, já transformou o rizoma em raízes e radículas. Organizou, estabilizou, *neutralizou* as multiplicidades segundo eixos de significância e de subjetivação que são os seus. Ele gerou, estruturalizou o rizoma, e o decalque *já não reproduz senão ele mesmo quando crê reproduzir outra coisa*. Por isto ele é tão perigoso. *Ele injeta redundâncias e as propaga*.⁷²

⁶⁸ Ibidem, p. 257, grifo meu.

⁶⁹ Ibidem, p. 14.

⁷⁰ Ibidem, p. 12.

⁷¹ Ibidem, p. 257, grifo meu.

⁷² Ibidem, p. 21, grifos meus.

Em outras palavras, o decalque *imuniza* o mapa, fagocita-o de maneira a moldar suas linhas de acordo com o que lhe é mais familiar — estampa Eurídice sobre a cartografia, conformando linhas, fronteiras e rotas a um plano pré-estabelecido. A replicação incessante, com seu decalque sem limite, produz redundâncias que ressoam por cada uma das bolhas da espuma, funcionando estas como “aparelhos de ressonância”⁷³. Na Orbe, as ressonâncias ocorriam de maneira radial, arborescente, a partir do fogo central, mas agora passam a ressoar por toda parte, a partir de todo lugar e lugar nenhum — o que pode passar a impressão de que não há centro algum, quando, na verdade, o centro é replicado indefinidamente.

“Pode parecer” que as semelhanças entre as bolhas da espuma, explica Sloterdijk,

[...] permitam inferir que estivessem em intensa comunicação recíproca e amplamente abertas umas às outras; na verdade, frequentemente só se assemelham umas às outras devido a *sua origem em ondas comuns de imitação e a suas configurações midiáticas análogas*. Operativamente, no mais das vezes, não têm praticamente nada em comum umas com as outras. (Pode-se pensar nos passageiros de automóveis, que viajam em colunas, uns atrás dos outros: cada grupo forma internamente uma *célula ressonante*, mas entre os veículos vigora o isolamento — e isto é bom, dado que comunicação significaria colisão). Sua sintonia não se produz por intercâmbio direto entre as células, mas por infiltração mimética de *normas, estímulos, bens de consumo contagiosos e símbolos semelhantes*.⁷⁴

A ressonância, por conseguinte, não se produz por via de comunicação direta e mediada, como ocorria na Orbe radiocrática, mas por “ondas comuns” de “infiltração mimética”, infiltração que, se seguirmos Deleuze e Guattari, mais tem a ver com um sujeito oblíquo que agita as bolhas em uma mesma frequência do que com a relação direta de colisão (e, com isso, *contágio*) entre os segmentos. “É que o olho central tem por correlato um espaço em que ele se desloca, sendo que ele próprio permanece invariante em relação a seus deslocamentos”⁷⁵. As bolhas da espuma são como carros, produzidos segundo um *mesmo* modelo, com seus respectivos passageiros que se comportam segundo os limites da forma-automóvel — pode-se pensar, ademais, que, embora cada grupo de passageiros não se comunique com outros grupos diretamente (o que envolveria colisão), todos os grupos ouvem o mesmo programa de rádio e se vinculam por via das mesmas normas de trânsito. As bolhas da espuma redundam no mesmo e ressoam o mesmo, dado sua mesma gênese como replicação da Orbe e os fluxos informativos

⁷³ Ibidem, p. 257.

⁷⁴ SLOTERDIJK, 2004, p. 60-1, grifos meus.

⁷⁵ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 257-8.

e mercadológicos que permeiam livremente a Grande Instalação, reproduzindo massificamente atitudes, gestos, símbolos e ideais de consumo repetidos por toda a malha.

A lógica multicultural da “tolerância” e da “empatia”, ancorada nas inibições recíprocas da replicação palaciana não é mais que uma relação incipiente com a alteridade, em que o Outro é visto e tolerado apenas sob o prisma do Eu, como um momento do Si-Mesmo. Não há, por isso, alteridade “real” no interior do Palácio, da mesma forma como não há colisão real em um trânsito ideal, exceto sob risco de ferimento e morte — um risco, vale notar, derivado da própria *lógica* do automóvel e do tráfego urbano. Ao invés disso, a repetição constante do mesmo ou o acúmulo contínuo de redundâncias ressoadas infinitamente aumenta a entropia da espuma como um todo, direcionada rumo a uma inevitável “morte térmica” do conjunto.

Por isso, Sloterdijk admite que o multiculturalismo plano e supostamente simétrico do Palácio é problemático: gera entropia excessiva, homogeneização, neutraliza as distâncias que qualificam topologicamente a esfera como um lugar significativo e íntimo, impede a inovação e a desinibição próprias da vida interior aos coletivos esferológicos e serve de acúmulo de tensões, dado que as egosferas são comprimidas e forçadas a conviver em atrito num mundo encolhido. Isto, invariável e paradoxalmente, leva a outro extremo: o da recaída total na localidade autorreferente, fechada, autoritária e preparada para a desinibição desenfreada em arroubos de violência fascista — com algumas exceções que, para Sloterdijk, já se desinibem a despeito do contexto de alta inibição do Palácio, como o crime, as desinibições terroristas, a insistência geopoliticamente unilateral estadunidense e o mercado de ações, que mantém o impulso dos navegantes extramarinos de outrora na forma de frios especuladores do mercado.

No espaço interior do mundo do capital foi publicado em 2005; *Esferas III*, em 2004. Ambos precedem a crise imobiliário-financeira de 2008, que forçou os Estados-nações euro-americanos a salvar instituições bancárias da falência para salvaguardar o sistema financeiro mundial de um colapso. Eles se antecipam também à ascensão, na década de 2010, do fenômeno da *alt-right* e ao recrudescimento de ondas fascistas cada vez mais molecularizadas que daí se seguiram, impulsionadas pela *Internet* ultrarrápida, pelo fenômeno dos *smartphones* e dos *apps*, pelos *memes* e pelos *chans*. As duas obras encontram-se, portanto, entre o ataque ao *World Trade Center*, de 2001, e a crise de 2008, contexto em que se vislumbrava, por um lado, certo retorno de um unilateralismo estadunidense, e, por outro, o ressurgimento de uma articulação, em dada medida conservadora, conciliatória e reformista, das esquerdas pelo mundo desenvolvido e em desenvolvimento, cujo paralelo filosófico pôde-se vislumbrar tanto na teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas, quanto no otimismo romântico de Antonio Negri e Michael Hardt, com sua “biopolítica afirmativa” da multidão contra o “Império” — autores

que, aliás, são alvos de críticas por parte de Sloterdijk, dado que *No espaço interior do mundo do capital* pode ser lido como uma resposta expressa ao livro *Império*⁷⁶, adaptando a figura do “Império” à do Palácio.

Sloterdijk, contudo, parecia vislumbrar tanto a decadência da esquerda reformista, ancorada no multiculturalismo característico da fase “pós-histórica” do capitalismo, quanto o recrudescimento dos neofascismos. O filósofo, porém, erra o alvo: ele os toma a partir das guerras promovidas pelo governo George W. Bush, em sua tensão com o “terrorismo fundamentalista” de grupos paramilitares do Oriente Médio (no fundo, uma justificação ideológica para a captura unilateral de recursos fósseis em países árabes) e, por outro lado, através da disjunção entre capitalismo e democracia na China (o “nacional-comunismo chinês”⁷⁷), país com sua economia em forte ascensão, vista como ameaça à supremacia estadunidense: “poderia [...] tornar-se o paradigma de uma linha fundamental do século XXI que já hoje se desenha: a viragem do sistema mundial para o capitalismo autoritário”⁷⁸. Em *Ira e tempo*, de 2006, Sloterdijk corroborará essas teses em contraponto ao apelo de ampliação do “Estado social até dimensões supranacionais”⁷⁹: “a única alternativa para tanto seria a virada autoritária do capitalismo mundial, com a qual certas opções fatais dos anos 1920 e 1930 [i.e. os fascismos] retornaram à ordem do dia (não faltam absolutamente indícios de tal tendência em escala global)”⁸⁰.

O equívoco com relação às *causas* da guinada aos fascismos da década seguinte é similar àquele que John Cassidy⁸¹ atribuiu aos legisladores e especialistas do mercado financeiro em um texto sobre a relação entre a crise de 2008 e a ascensão da *alt-right*, publicado pela *The New Yorker* em setembro de 2018. Neste texto, o autor, dialogando com o livro *Crashed*, de Adam Tooze⁸², afirma que políticos e especuladores estavam mais preocupados com as ameaças da economia chinesa ascendente do que com a bolha de créditos hipotecários de risco (*subprime mortgages*) no mercado imobiliário estadunidense.

Foi esta atenção demasiado voltada para a China que, no estouro da crise e nos anos subsequentes, intensificou o caráter corporativo do Estado sobre o esvaziamento do antigo Estado-Providência, tendo em vista que o “sistema financeiro ocidental sobreviveu à grande

⁷⁶ NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Empire*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2000.

⁷⁷ SLOTERDIJK, 2005, p. 259.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ SLOTERDIJK. *Ira e tempo*. Trad. de M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Estação Liberdade, 2012b, p. 60.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ CASSIDY, John. “The real cost of the 2008 financial crisis”. *The New Yorker*, New York, 2018 [online].

⁸² TOOZE. *Crashed*. New York: Viking, 2018.

crise e que, sob alguns aspectos, parecia mais robusto do que antes de 2008”⁸³. Isto redundou em estratégias de austeridade econômica e na sublevação de “ressentimentos tímóticos” (correlatos de *Ira e tempo* à noção de desinibição) de uma classe média cada vez mais precarizada, reativa aos tímidos avanços culturais e políticos de uma sociedade densa e multicultural como essa que se prefigurou com a *Global Age*. Não levou muito tempo para que justificativas tecnocráticas a favor da manutenção do Estado-Corporação parassem de convencer o grande público e “uma narrativa alternativa ganhasse aceitação geral [*widespread currency*]: todo o jogo estava ‘armado’ [‘*rigged*’]”⁸⁴ (CASSIDY, 2018).

No começo do século XXI, Bush precisou de justificativas “humanistas” e até mesmo teológicas (ou “orbeológicas”) para promover suas investidas unilaterais contra nações do Oriente Médio em vista da aquisição de reservas petrolíferas — justificativas que remetiam em muito ao sacerdócio dos jesuítas que, na colonização americana, glossavam sobre a necessidade de promover a “civilização” da fé contra a “barbárie” dos índios não-catequizados. Já com Donald Trump como presidente dos Estados Unidos entre 2017 e 2020, bem como com seus correlatos neofascistas pelo mundo (como Jair Bolsonaro, presidente do Brasil a partir de 2018), não foram necessárias justificativas racionais, apenas a gestão de afetos e ressentimentos — o “negócio” próprio das teologias da prosperidade que, lá e cá, por administrar afetos reacionários, racistas, LGBTQ+fóbicos e xenófobos que hoje se conectam intrinsecamente ao usufruto de bens de consumo, sustentaram parte da elevação dos novos fascismos ao poder soberano e institucionalizado.

Mais por desconfiança com o multiculturalismo do que por um saber profético da crise que se desenhava, Sloterdijk, em entrevista também à *The New Yorker* em fevereiro de 2018, se disse “não surpreso de que tantas pessoas tenham preferido”⁸⁵ Trump a Hillary Clinton, sua concorrente, na eleição presidencial estadunidense de 2016. Fenômenos como Trump e outros representantes da extrema-direita — “empreendedores da ira”⁸⁶, como denomina Sloterdijk em *Ira e tempo* —, conseguem canalizar os descontentamentos, frustrações e ressentimentos das massas em irrupções desinibitórias de um estado de coisas frágil e inibidor como o da espuma global contemporânea.

Não à toa, os neofascismos elencaram a avatar de inimigo, junto a um “comunismo” praticamente inexistente, a aberração conceitual do “globalismo”, uma condensação

⁸³ CASSIDY, op.cit.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ SLOTERDIJK apud MEANEY, Thomas. “A celebrity philosopher explains the populist insurgency”. *The New Yorker*, New York, 2018 [online].

⁸⁶ SLOTERDIJK, 2012b, p. 89.

eufemística de teorias conspiratórias que datam desde as pseudociências neocolonialistas europeias do século XIX até as teorias nazifascistas do meio do século XX, como a de “bolchevismo cultural”, ao mesmo tempo em que se aliaram a correntes de negacionismo climático e de dúvidas quanto à rotundidade *literal* do planeta. Para isso, os neofascismos combinaram a prática xenofóbica de exterminismo, a glorificação de uma unidade racial-cultural — a pretensamente uniforme “civilização judaico-cristã”, no qual “judaico” é apenas disfarce de uma dívida antissemita com os fascismos históricos do século XX — e a sede teológico-aceleracionista libidinosamente orientada ao arrebatamento escatológico.

Junto com todos os adornos aparentemente contingentes — os cantos e danças grosseiros, as violentas palavras de ordem, a glorificação da arma de fogo, a nostalgia idealizada pelas Cruzadas (“*Deus vult*”), os ritos neopentecostais, a estética *kitsch* impulsionada pelas redes sociais e pelos *memes* de fóruns virtuais —, o que neofascismos literalmente reacionários explicitam é o laço intrínseco entre fascismo e cataclisma: como crise autoimune, o fascismo tem por *télos* seu próprio fim. Se, como afirma Marques Filho, “a premissa que legitima como universal o ponto de vista do capital, a saber, a da bondade e mesmo da necessidade de acumulação contínua de excedente e de energia”, implica um “tipo *suicidário* de sociedade”⁸⁷, e se essa “sociedade”, em seu mais alto grau de reticulação é a espuma, o fascismo é, então, a linha de fuga molecular dessa sociedade — ou melhor, sua “linha de morte” ou “linha de abolição”⁸⁸ —, ponto onde a completa depleção entrópica da espuma e aniquilação de seu exterior não podem se conectar com mais nada além de si mesmos, indo ao encontro da reação “localista” no interior da espuma e explodindo num “Estado [...] muito menos totalitário do que *suicidário*”⁸⁹ — suicídio autofágico compreendido não como “um castigo, mas [...] o coroamento da morte dos outros”⁹⁰.

Os fascismos históricos — como o nazismo, o fascismo italiano etc. — poderiam ser considerados, assim, espirros sintomáticos de uma crise maior que se arrasta desde a implosão da Orbe, quando a relação entre comunidade e imunidade passa a pesar para o lado imunitário da equação, até os neofascismos da década de 2010. O processo de reticulação e replicação da Orbe pode ser pensado como autoimunitário, o que justifica Deleuze e Guattari afirmarem que “existe, no fascismo, um niilismo realizado”⁹¹. Ora, no momento em que o Palácio espumificado do capitalismo tende a envolver todo o globo em sua fagocitose, não há outra

⁸⁷ MARQUES FILHO, 2016, p. 29, grifo meu.

⁸⁸ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 281.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem, p. 281-2.

⁹¹ Ibidem, p. 281.

possibilidade que não sua deriva inevitavelmente ecocida: afinal, se “a razão mesma de ser da atividade econômica no capitalismo é o próprio crescimento”, isto é, se “ser e crescer são, no metabolismo celular” do capitalismo, “uma única e mesma coisa”⁹², é de se presumir que, no ponto em que esse organismo espumomórfico não tenha mais de onde consumir para crescer, ele inicie um processo de autofagia que termina por engendrar sua própria devoração. Em suma: “se o antropocentrismo constitui a ontologia fundamental do Antropoceno”, como afirma Valentim, “o fascismo é a sua política oficial: a que o instaura e acelera, fechando por expansão frenética (destruição exportada) o mundo ‘humano’ sobre si mesmo e impelindo-o assim à sua própria destruição”⁹³.

O dilema infernal entre “globalismo”, regime entrópico da espuma, e “localismo”, como acentuação reacionária e fascista da esfera imunitária, não é exatamente resolvido por Sloterdijk, apesar de ser, por ele, reconhecido. De todo modo, ambos são lados de uma mesma moeda, mas em sentidos equívocos: “o erro consiste em ligar o local e o global como o ponto e o campo. Quando tal se produz, apreende-se inevitavelmente o local como se fosse da mesma natureza que o global e *como se os habitantes do lugar recusassem geralmente compreendê-lo*”⁹⁴ — compare isto com a postura das esquerdas ortodoxamente marxistas ou frankfurtianas que observam o “povo” ou a “massa” como pacientes inertes e manipuláveis à espera de conscientização e emancipação. O equívoco, aqui, consiste em tratar global e local como numérica ou modalmente diferentes (embora partilhando uma natureza), e não como qualitativamente diversos (a despeito de operarem segundo uma mesma imuno-lógica).

Seguindo esta diferenciação, Sloterdijk oferece uma tábua de categorias para o local e o global que, com muitas reservas, pode ser pensada com termos caros à ciência política, como “progressista” vs. “conservador”, ou “multiculturalista” vs. “nacionalista”, “[centro-]esquerda” vs. “[extrema-]direita” etc. Apresento-os a seguir em forma de tabela, embora possam ser encontrados listados textualmente no último capítulo de *No espaço interior...*⁹⁵.

<i>Global</i>	<i>Local</i>
Indiferença à imunidade	Imunização
Preferência ao estrangeiro	Autopreferência
Inclusividade	Exclusividade

⁹² MARQUES FILHO, 2016, p. 59.

⁹³ VALENTIM, 2018b, p. 290.

⁹⁴ SLOTERDIJK, 2005, p. 401, grifo meu.

⁹⁵ Ibidem, p. 413.

Não-seletividade	Seletividade
Simetria	Assimetria
Ausência de fronteiras	Protecionismo
Compressão	Incompressão
Reversão	Irreversão

Para Sloterdijk, o lado direito da tabela, embora se assemelhe “ao resumo do programa de um partido de direita radical”, fornece, “na realidade, [...] a lista das características inerentes à infraestrutura do devir em esferas humanas reais”, “próprias do *Dasein* finito, concreto, imerso e transmissível”⁹⁶ — afinal, como afirma Sloterdijk em *Tens de mudar tua vida*, “os homens estão inexoravelmente sujeitos a tensões verticais, em todas as épocas e em todos os espaços culturais. Onde quer que haja seres humanos, eles se veem integrados em campos de desempenho e em classes de *status*”⁹⁷. Nota-se que, por “esferas humanas reais” ou “homens”, Sloterdijk se refere àqueles pertencentes a um regime fagológico imunitário.

O outro lado, por sua vez, reflete “as reivindicações que visam uma metavida” cuja ausência significaria que “não poderíamos nunca respirar ‘o ar do outro planeta’ sem o qual a vida apareceria aos portadores da cultura ocidental como um sufoco permanente”⁹⁸. Ao invés de reiterar a exclusividade da esfera imunológica, este lado visa suprimir assimetrias e permitir que o “ar” perpassasse as bolhas da espuma de maneira equânime — embora, com isto, achate as diferenças entre esferas e reitere a lógica fascicular e replicativa do Palácio.

Eis os lados refletidos da moeda imunitária: o interior assimétrico e vivo e o exterior simétrico e entrópico. Ambos são, a despeito das aparências, faces da mesma lógica capitalista, explicitando sobretudo as duas tendências do neoliberalismo posterior ao fim da União Soviética — algo que explicita a forma como as pautas “multiculturais” das esquerdas contemporâneas (sobretudo, das esquerdas ditas “progressistas”, social-democratas, nacional-desenvolvimentistas etc.) são, no fim, logicamente internas ao Palácio.

Daí Sloterdijk utilizar a locução “esquerda celeste” para designar essas esquerdas: trata-se de uma esquerda descolada da situação e da localidade, em oposição à “esquerda terrestre”; uma esquerda “por vir”, cujo objetivo, “seja qual for o seu amor a simetria, deverá [ser] entender-se com estas definições [do lado direito da tábua], salvo se preferir cortejar o

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Idem, 2009, p. 27.

⁹⁸ Idem, 2005, p. 413.

infinito”⁹⁹. O filósofo, portanto, defende uma saída “à esquerda” para o dilema local–global — embora definir Sloterdijk como “de esquerda”, tanto em sentido canônico quanto no que pretendo defender ao fim desta tese, seja algo extremamente problemático. Essa saída deve, a fim de escapar à ameaça do fascismo autoritário na qual recaem aqueles que assumem o lado “localista” do dilema, fazer conciliar verso e anverso do multiculturalismo palaciano.

Para que a esquerda terrestre consiga conciliar ambos os lados, os aspectos à esquerda da tábua só podem se “concretizar [...] no real” se “comportados também na primeira lista [no lado direito da tábua]”¹⁰⁰; esses aspectos são, no entanto, *contraditórios* entre si: como, por exemplo, conciliar exclusividade e inclusividade, ou autopreferência e preferência ao outro? De todo modo, para Sloterdijk, “apenas o criterioso acoplamento retroativo da segunda [lado esquerdo] à primeira [lado direito] impede [...] o reino dos espectros [*Gespenterherrschaft*]”¹⁰¹...

Resta a questão: há possibilidade para a “esquerda terrestre” refrear o fascismo ecogenocida, que fagocita tudo o que está fora e agora, mais do que nunca, se volta aceleradamente contra seus partícipes? Os “sintomas mórbidos [*fenomeni morbos*]”¹⁰² deste entretempo volátil, cambaleante entre a crise imobiliário-especulativa, o retorno do recalcado dos nacionalismos unilaterais, o genocídio pandêmico e o colapso ambiental já se fazendo sensível até mesmo em reflexos rebatidos nos vidros do Palácio, não estariam amalgamados nas bolhas mutuamente isoladas dessa excludente espuma, entre as linhas desterritorializadas de tal pseudo-rizoma, cujo “animismo” se reduz totalmente à troca abstrata de informação e de lucro imateriais e cujas duas faces, local e global, evidenciam a mesma (imuno)lógica, embora em sentidos opostos?

O interregno, análogo ao de Antonio Gramsci, no qual a velha Orbe jaz morta enquanto o novo espera por nascer, assemelha-se a uma ponte quebrada sobre o abismo, ponte que já perdeu seu ponto inicial e cujo limite se encontra no atrator aberrante do suicídio imunitário, consumado com o colapso de sua própria base vital. Nesse sentido, mais do que “sintomas mórbidos”, a espuma palaciana é um entremeado rizomático inteiramente mórbido que carrega em si o princípio da própria aniquilação — tendendo, contudo, a engolfar os habitantes de fora do Palácio na implosão. Se minha hipótese estiver correta, não há saída dentro do regime de

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem, p. 414, grifo meu.

¹⁰² GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*. v.1. Torino: Einaudi, 2014, caderno 3; FERNANDES, Sabrina. *Sintomas mórbidos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019, p. 101.

fagologia imunitário tal como ele é, e o “novo” de Gramsci se verá sempre frustrado no disangelho da autofagia imunitária.

Que saídas *propõe Sloterdijk*, autor para quem a imunologia ainda pode ser tida como ancoragem final do interregno? Como compreender mais precisamente o que Sloterdijk propõe como “esquerda terrestre”? De que forma o autor concebe a possibilidade de uma “imunologia afirmativa” que, escapando à dinâmica denegativa que perpassou a Grande Narrativa, resolva, ao mesmo tempo, a autoimunidade do câncer fascista contemporâneo e os limites planetários do capitalismo? É possível restaurar o corpo flagelado e dilacerado de Orfeu após sua autodestruição?

8. A Internacional Co-imunista

Somos mesmo uma humanidade?
Ailton Krenak,
Ideias para adiar o fim do mundo

A questão ecológica e, especificamente, *climática*, é, para Sloterdijk, contemporânea ao processo de reticulação e replicação espumológica da Orbe. Isso não significa dizer que o clima e a atmosfera não existiam enquanto tais antes da egosfera — questão, aliás, mal colocada —, mas que *o processo de explicitação do ambiente (Umwelt)* como um objeto de tematização, confecção e reelaboração deliberadas imbrica-se ao processo de explicitação da habitação como construção imunitária¹. Diante da perda da Orbe, os baldaquins passaram a cumprir as vezes de habitáculos construídos sob medida para suprir a ausência de proteção imunitária, funcionando como escafandros cuidadosamente arquitetados que permitiram abrigo em um oceano sem sinal de Deus. No capitalismo tardio, o estado de artifício do habitáculo, como um ambiente climático-imunológico ou escafandro tecnicamente moldado para permitir a respiração do usuário, tem se tornado patente devido à explicitação contemporânea do clima e do *Umwelt* como “condições pré-objetivas da relação humana com o meio”².

Em um tempo no qual “o ar respirável perdeu sua inocência”³ ao ser utilizado inclusive como arma de guerra na Primeira Guerra Mundial e como meio de extermínio em massa nos campos de concentração nazistas, numa articulação inédita entre “terrorismo, consciência do *design* e planejamento ambiental [*Umwelt-Ansatz*]”⁴, a habitação humana se explicita como questão de desenho industrial-atmosférico: “*Air design* é a resposta técnica à ideia

¹ SLOTERDIJK, 2004, p. 502.

² Idem, 2005, p. 54.

³ Idem, 2004, p. 194.

⁴ Ibidem, p. 102.

fenomenológica, transmitida com atraso, de que o ser-no-mundo humano se apresenta sempre e sem exceções como uma modificação do ser-no-ar”⁵. Construir esferas, portanto, é projetar respiratórios para a vida no irrespirável, preparativo sempre presente para a existência no Aberto.

Notemos que a noção de que “ambiente” (*Umwelt*) aqui pressuposta equivale, no limite, à noção de “esfera imunogênica”, contra a qual restaria apenas a entropia do “entorno” (*Umgebung*) — o que exclui do ambiente todo e qualquer existente que não seja fagocitado por uma esfera imunitária. Assim, a própria ecologia, em Sloterdijk, se reduz ao produto de um momento no qual “os sistemas de imunidade se convertem em tema”⁶ tão imediato e preponderante que teria suplantado os antigos holismos cosmológicos. Contra a metafísica totalizante da Orbe, o mundo reticulado e replicado da espuma só pode ser compreendido em termos de egosferas imunitárias cuja função é a manutenção simbólica e material de condições vitais contra um exterior sem ar; a ontologia, portanto, teria se tornado uma subárea de uma imunologia miasmática, na mesma medida em que “a teoria do conhecimento se converte em uma filial científico-cognitiva da alergologia”⁷.

Assim, falar em catástrofe climática no interior da obra de Sloterdijk implica apontar a crise dos habitáculos imunitários — crise da espuma, das egosferas, de autoimunidade. A crise climática seria, pois, uma crise da *própria vida*, mediada, para o filósofo, pela crise da imunologia, cujo pressuposto fundamental é a proteção negativa desta mesma vida por via de uma relação imunitária com as demais. A questão da catástrofe ecológica, deste modo, se evidencia como aquela da esferologia imunológica contemporânea, que deve ser enfrentada, sugere Sloterdijk, em termos de *design*: se a catástrofe ocorre por falhas arquitetônicas dos sistemas ontológicos de condicionamento de ar, a solução passa pela ideia de que se pode, por artifício técnico, constituir um sistema imunológico que não engendre um colapso de si mesmo. Nesse sentido, as metrópoles (ou *foam cities*, “cidades de espuma”) seriam laboratórios preliminares a céu aberto para o caso crítico climático, tendo em vista que funcionam como metacoletores concretos de egosferas em tensão, convertidos em “unidade[s] operativa[s] da tríade [...] de estação espacial, estufa e ilha humana”⁸. Não é preciso montar um grande projeto, como um *Biosphere 3*, para superar os erros do projeto anterior se a própria vida terrestre já for um preparativo para transferir a espuma humana para outro planeta menos degradado — Jeff

⁵ Ibidem, p. 117.

⁶ Ibidem, p. 195.

⁷ Ibidem, p. 204.

⁸ Ibidem, p. 667-8.

Bezos, CEO da Amazon, mas talvez indiferente aos problemas ecológicos enfrentados pelos povos da Amazônia, provavelmente se regozijaria lendo *Tens de mudar de vida* e repousando-o, após a leitura, junto a livros de autoajuda empresariais na estante de seu escritório, em Seattle...

Um paradoxo logo se torna evidente: de que forma lidar com uma crise sistêmica e global, tal como a climática, diante do fato de que “a ‘humanidade’ pós-globalização é constituída, em sua maioria, por aqueles que ficaram para trás, na própria pele, vítimas do eu como desvantagem ligada ao local”⁹? Em outras palavras, como solucionar, por via de um *design* de habitáculos, a catástrofe global quando se lida com unidades tão individualizadas e discretas como as egosferas, em tensão constante umas com as outras e em um espaço supostamente patogênico que não possuiria mais nenhuma característica de lar?

A resposta de Sloterdijk constitui-se, em primeiro lugar, de um imperativo que ultrapassa a individualidade egosférica, pois a implica. A circunscrição da Terra e sua captação total, estopins da *Global Age* palaciana, impõem uma sólida percepção de que “nós” caminhamos sobre um globo finito sem proteção além da frágil atmosfera, que “nós” mesmos destruímos com a “nossa” fome de mimos e luxos. “Na medida em que a esfera terrestre se tornou um grande ‘espaço interior’”, afirma Sanne van der Hout,

[...] Sloterdijk nos incita a nos afastar do esquema dualista tradicional, baseado em oposições como “eu” *versus* “outro”, ou “cultura” *versus* “natureza”. Nós devemos nos mover na direção de uma mentalidade que pensa o “nós” [*the ‘we’ and the ‘us’*] como a categoria predominante no pensamento moral. Dito de outro modo: devemos nos livrar da distinção entre ambiente e outros contextos. Não há nada *além* do contexto ambiental.¹⁰

Seria, portanto, de um “monogeísmo”, enquanto percepção irremediável e forçosa de que só há uma Terra e que ela tem seus limites, que urgiria um imperativo de mudança totalizante (ontológico, lógico, político, ético, ecológico) a ponto de dirimir os dualismos até o limite da própria diferença topológica? Nesse sentido, não mais haveria “eu” e “ele”, apenas um “nós” igualmente problemático, dado que reproduz a dinâmica de domesticação imunitária da alteridade e falha em compreender as diferenças internas à “humanidade” como vetor do Antropoceno — afinal, os ribeirinhos e povos indígenas da Amazônia ou os povos marginalizados do Rio de Janeiro estão longe de ter o mesmo peso na catástrofe que companhias de petróleo no Norte global ou donos de latifúndios de soja para exportação. Ademais, esses

⁹ Idem, 2005, p. 230.

¹⁰ HOUT, Sanne van der. “The Homeotechnological Turn: Sloterdijk’s response to the Ecological Crisis”. *Environmental Values*, n.23, 2014, p. 427.

povos não parecem estar incluídos no “contexto ambiental” que, como vimos, se confunde com a própria esfera imunológica. A “fé monogéista dos tempos modernos”¹¹ não traz consigo qualquer forma de ecúmeno pacífico da ‘humanidade’, considerando que estamos há pelo menos 500 anos em uma “guerra dos mundos”¹², ou, como afirma Ailton Krenak na mesma conferência de Lisboa que citei no cap 6 *supra*, quando estamos “[n]o Antropoceno como o evento que põe em contato mundos capturados para esse núcleo preexistente de civilizados — no ciclo das navegações, quando se deram as saídas daqui [de Portugal] para a Ásia, a África e a América”¹³.

Para pensar em soluções à emergência climática, Sloterdijk busca inspiração em Hans Jonas, filósofo que, em *O Princípio Responsabilidade*¹⁴, afirma que as mudanças promovidas pela ciência e técnica modernas trouxeram consigo a necessidade de uma profunda reavaliação da filosofia moral, sobretudo com relação à tendência a se concentrar no plano intrahumano, como o imperativo categórico kantiano expõe. Para um tempo em que o clima se tornou objeto — ou melhor, sujeito — de primeira ordem, e em que a relação entre humano e ambiente se tornou simétrica e indiscernível, é necessário “remodelar o imperativo categórico, fazendo dele um imperativo ecológico”¹⁵: “age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a Terra”¹⁶. Apropriando-se do imperativo jonasiano, Sloterdijk advoga por outro imperativo, aparentemente vago e religioso, mas, antes, concretamente ético e (antropo)técnico: “a única autoridade com direito a dizer, hoje, ‘Tens de mudar tua vida!’ é a crise global [...]. A crise tem autoridade porque se refere a algo inconcebível de que ela própria é a manifestação — a catástrofe global”¹⁷.

De que se trata esse imperativo, “tens de mudar tua vida”, extraído do poema “O torso arcaico de Apolo”, de Rilke? Embora o lema tenha dado título ao livro homônimo de 2009, percebe-se que ele já se delineava desde *Regras* com a proposta de um “código de antropotécnicas”¹⁸, e em “Domesticação do ser”, com uma mudança epocal entre paradigmas técnicos: a “homeotécnica” e a “alotécnica”. Sanne van der Hout aponta a necessidade de se pensar o imperativo de *Tens de mudar tua vida* no horizonte de questões postas já nestes textos

¹¹ SLOTERDIJK, op.cit., p. 22.

¹² LATOUR, 2017, posição 3815.

¹³ AILTON KRENAK, 2019, p. 70.

¹⁴ JONAS, Hans. *Le Principe Responsabilité*. Trad. de J. Greisch. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.

¹⁵ SLOTERDIJK, 2009, p. 708.

¹⁶ JONAS, op.cit., p. 30.

¹⁷ SLOTERDIJK, op.cit., p. 701-2.

¹⁸ Idem, 2014a, p. 45.

— com foco sobretudo no último deles, cujo conceito de “homeotécnica” visa definir de forma mais apropriada o que Sloterdijk havia aludido em *Regras*.

A homeotécnica (de *hómoios*, “afim” ou “similar”) se opõe à alotécnica (de *állos*, “outro” ou “alheio”) de forma semelhante à oposição entre o unilateralismo desinibitório da globalização terrestre e o estado de inibições recíprocas da espuma, no sentido em que a alotécnica pressupõe uma concepção estritamente dualista de técnica, de tons fortemente aristotélicos: artífice vs. matéria-prima, forma vs. matéria, eu vs. outro — a causa formal se sobrepõe à material, que se vê condicionada, no fim, à *eidos* do artífice, causa final de outra, eficiente. Este “esquema [alotécnico] do sujeito senhorial [*Herrensubjekt*], que exerce seu poder sobre uma matéria serviçal [*dienende Materie*]”, possuía, segundo Sloterdijk,

uma plausibilidade que não se podia negar na era da metafísica clássica e de seus políticos simplistas e técnicos bivalentes. Para tal, estava tendencialmente estabelecido que, quando o senhor subjetivista empregava ferramentas, escravizava os objetos e raras vezes ou nunca era justo com sua natureza particular, especialmente quando tais “instrumentos” eram homens que poderiam ter manifestado seu direito à subjetividade ou à liberdade com relação ao senhor. Donde resultava uma imagem da técnica que se podia perceber nas ferramentas simples, nas máquinas clássicas e nas relações tradicionais de domínio entre alma e materiais: este complexo é determinado por meios alotécnicos que servem para efetuar incisões violentas e contranaturais nos objetos produzidos e para empregar matérias para fins indiferentes ou estranhos a elas.¹⁹

Este esquema é o mesmo da cena heroica do pré-humano da antropogênese que abre o mundo através do uso da ossada como arma, cena inaugural da metafísica imunitária da casa-grande do ser, habitada pelo sujeito senhorial esferólogo que, diante do outro, curva-o à sua vontade e produz um “estado de escravidão ontológica”²⁰. De certa maneira, as estratégias alotécnicas, “baseadas em princípios que são diferentes dos que regem as próprias dinâmicas e os processos da natureza, frequentemente os perturbando ou neles interferindo”²¹, expõem o *modus operandi* da própria imunologia, que, para lidar com o patógeno externo, utiliza-se da assimetria própria à diferença ontológica entre um interior de sentido e um exterior manipulável porque carente de sentido.

Por outro lado, Sloterdijk advoga por uma “crítica do poder [que] só pode se articular como resistência do lado do objeto-servo-material contra o lado do sujeito-senhor-trabalhador”²². Para isso, é necessário recusar a lógica imunitária do dualismo em prol de uma

¹⁹ Idem, 2001, p. 226.

²⁰ Ibidem, p. 226

²¹ HOUT, 2014, p. 430.

²² SLOTERDIJK, op.cit., p. 224.

homeotécnica ou “biomimética”²³, fundada no pressuposto de que “as ‘coisas mesmas’ só podem chegar a existir por si mesmas”²⁴. Nesse sentido, a homeotécnica “deve recorrer a estratégias cointeligentes, coinformativas”, mais por via “da cooperação [entre agentes humanos e não-humanos] que de domínio”²⁵, devendo assim escapar à conformação unidirecional entre forma (cultural) e matéria (natural) que prevalecera na maior parte do processo imunogenético. Em seu lugar, a homeotécnica, através de saberes como os da cibernética, da bioquímica e da engenharia genética, emprestaria técnicas do “próprio reservatório da natureza [...] e inicia[ria] aplicações surpreendentemente similares às dos processos da própria natureza, em nível molecular e microscópico”²⁶, abrindo caminho para uma tecnologia que “avança unicamente pelo caminho do não violentamento do existente”²⁷. Deste modo, o paradigma homeotécnico superaria, à primeira vista, a mesma (imuno)lógica dualista que sustentou a Grande Narrativa órfica e que engendra, com sua termodinâmica prometeica, seu próprio colapso.

Um primeiro problema com relação a essa tese é a forma como ela, inserida na última parte de “Domesticação do ser”, entra em conflito com a centralidade do *anthropos* e da imunologia na narrativa sloterdijkiana, centralidade que se mantém mesmo quando Sloterdijk afirma que “as situações extremas da homeotécnica são casos limites da cointeligência”²⁸. O paradoxo se torna explícito a partir da questão de como conciliar essa aspiração homeotécnica e a posição conceitual de uma antropogênese que, ao mesmo tempo, *assume* uma suposta singularidade filogenética do ser humano e uma suposta homogeneidade da “natureza” como um exterior patogênico, com os demais seres vivos presos em jaulas ontológicas e ancorados na dinâmica adaptativa de um evolucionismo natural antropocentrado e reducionista. Como conceber uma homeotécnica, isto é, uma produção de mundo simbiótica, cooperativa e interespecífica, quando o ser humano (imunológico) se encontra em uma posição *sui generis*, assimétrica, em relação a outras espécies (e povos)? Apesar dos esforços para traduzir Heidegger à monstruosa época da complexidade técnica, não recai Sloterdijk no mais cru antropocentrismo heideggeriano, no mesmo heideggerianismo que postulava uma diferença qualitativa entre pedras, viventes e o *Dasein* humano, único formador de História? Constituir uma narrativa antropogenética singular, colocando o ser humano em um posto apartado da

²³ HOUT, op.cit., p. 424.

²⁴ SLOTERDIJK, 2001, p. 227.

²⁵ Ibidem, p. 228.

²⁶ HOUT, 2014, p. 431.

²⁷ SLOTERDIJK, op.cit., p. 227.

²⁸ Ibidem, p. 228.

“natureza morta ou enjaulada”, mesmo que de forma gradual, e oferecer a homeotécnica como solução em nome do caráter “híbrido” ou “monstruoso” do ser humano — tal movimento não seria o mesmo que “apedrejar e afagar com a mesma mão”?

Outro problema se mostra na insuficiência da noção de homeotécnica para tornar possível a superação da alotécnica imunitária. Como aponta Hout, a homeotécnica de Sloterdijk “visa atingir uma *imitatio naturae*”²⁹ que parece reencenar o velho paradoxo de Zenão — quanto mais próximo de descobrir os “segredos naturais”, mais a própria Terra aparece como “*terra incognita*”. Hout apresenta, como exemplo, o campo da metagenômica que, embora “se dirija pela vontade de compreender e colaborar com a natureza em escala molecular”, “fornece[ndo] compreensão sobre o funcionamento de um mundo vastamente desconhecido de micróbios incultiváveis”, reforça a cada avanço investigativo o fato de que “mais de 99 por cento dos micróbios de solo nos são ainda desconhecidos”³⁰.

Como tal, a homeotécnica também esbarra em dilemas éticos concernentes à própria autonomia dos objetos dissecados. Segundo Hout,

[...] é necessário olhar criticamente para os processos que *precedem* a imitação da natureza. Como obtemos o conhecimento necessário para copiar a natureza? Tomando [...] o exemplo da metagenômica, torna-se visível que sistemas microbiais só podem servir de modelos após serem completamente desenraizados, numa espécie de *vivissecação*.³¹

Além disso, Sloterdijk não delimita até que ponto a cooperação própria da homeotécnica tem sentido meramente técnico-instrumental, significando “que nós desenvolveríamos, de fato, ferramentas específicas que nos permitiriam interagir com processos naturais em escala molecular”, ou um sentido ético-normativo, ou seja, “a ideia de que seres humanos *deveriam* ver a si mesmos como parceiros ou colaboradores, mais do que mestres da natureza”³². Isto leva o autor a acreditar que o paradigma homeotécnico advirá, de forma um tanto automática, de um processo no qual “os próprios mecanismos de *feedbacks* da natureza simplesmente fecharão a porta para práticas autoritárias”³³ — o que Duque, como já citei, considera uma solução ingênua e otimista, embora reconheça que “o próprio Sloterdijk” parece “pressentir que sua posição [...] não se concilia com a realidade atual, na qual as relações de poder se modificaram profundamente, mas não desapareceram”³⁴.

²⁹ HOUT, 2014, p. 431.

³⁰ Ibidem, p. 434-5.

³¹ Ibidem, p. 435.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, p. 436, grifo meu.

³⁴ DUQUE, 2002, p. 175.

Apesar desse pressentimento, a questão da complexidade da homeotécnica parece, para Sloterdijk, demandar uma solução simples e vaga, como também era a “solução” de Heidegger com relação à técnica moderna: enquanto o filósofo da Floresta Negra imaginava possível que uma espera serena, cuidadosa e ouvinte (*Gelassenheit*) pudesse trazer a possibilidade de “outro começo” após o niilismo aniquilante da *Gestell*, Sloterdijk, por sua vez, acredita que a necessidade de “absoluta liberdade e de cooperação para tratar consigo mesma”³⁵ da “inteligência” homeotécnica, proporcionada pela indústria de alta tecnologia em um regime de liberdade de mercado irrestrita, forçosamente implicará, graças a “uma espécie de viragem [*Kehre*] no processo da tecnologia mesma”³⁶, uma mudança completa de regime ético-antropotécnico, “de modo que, tendencialmente, desaparecerão essas velhas formas [alotécnicas], dada a *inércia* de um mundo já periclitado, ainda que sejam esperados movimentos violentos de resistência à perda de poder — de tipo *neofascista*, inclusive”³⁷. Na citação abaixo, Duque nos apresenta alguns dos problemas que essa solução teleológica “automática” de Sloterdijk acaba por ignorar:

O problema do controle e da posse dessa “inteligência” (relativa à dos homens, à das máquinas e à da “matéria”), do acesso à mesma, da necessidade de manter, por sua vez, o controle sobre matérias-primas e brutas (e sobre os países onde estas se encontram), por mais alotecnicamente que sejam tratadas, e para construir, a partir delas, o *hardware* necessário, o progressivo e ameaçador hiato (*gap*) que teve lugar não apenas entre a convencional e vergonhosamente chamadas “nações em desenvolvimento” (antes, colônias, e logo, protetorados) e as “sociedades informatizadas pós-industriais”, senão também — como ocorreu como o campesinato no século XIX — entre nações antes desenvolvidas e que, agora, se veem condenadas a uma quebra — econômica, política e moral — de consequências incalculáveis (pensa-se na Colômbia, na Argentina ou na Indonésia, ou ainda a Rússia e seus antigos “satélites”)... Sloterdijk ignora tudo isto, ou os julga, em todo caso, como fenômenos transitórios, ou seja, vistos como um tipo de mal que terá de se *autoeliminar necessária e progressivamente*, enquanto que o “bem” se *expandirá e prosperará por e desde si mesmo* [...].³⁸

Deste modo, a tese da “serenidade” homeotécnica ignora a necessidade de seu controle, a questão de sua distribuição e a tendência a recair em uma alotécnica sutil e agressiva, na qual “desvendar as vias moleculares da natureza” possa “‘abastecer’ nossa vontade de poder, nossa vontade de controlar e dominar a natureza”³⁹, sua má distribuição e toda sorte de racismos ambientais nos quais a responsabilidade pela catástrofe termina desviada para as nações e povos

³⁵ Ibidem.

³⁶ SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2016, p. 329-30.

³⁷ DUQUE, 2002, p. 175.

³⁸ Ibidem, p. 176.

³⁹ HOUT, 2014, p. 436.

periféricos através da assunção de responsabilidade pela revolução homeotecnológica do centro do Palácio, entre outros problemas.

Com isso, Sloterdijk busca salvaguardar o estilo luxurioso e “mimado” do ser humano imunogênico do centro do Palácio, cujo modo de vida consumiria, caso fosse estendido a toda a humanidade, cerca de quatro planetas Terra em perspectivas mais otimistas⁴⁰, ao aportar para a impossibilidade de saída diante de uma criatura de traços delicados e frágeis como o *anthropos*, constituído desde sempre em isolamentos técnico-higienistas e aclimatado diferenciadamente diante de uma natureza considerada, de princípio, viciosamente entrópica.

O paradigma homeotécnico de Sloterdijk visa algo análogo, embora em sentido talvez diverso, daquilo que Latour chamou de *plus intra* — ainda que Sloterdijk não use este termo diretamente, falando na verdade de uma “multiplicação da Terra” só possível se o humano, com sua “noosfera” e sua “tecnosfera”, desvelar todos os segredos abscônditos do planeta para “determinar do que a Terra é capaz”⁴¹. Em uma época na qual Gaia, essa entidade multiforme antes vista como mãe passiva a dar tudo a seus filhos, “intrusa”⁴² agressivamente e ameaça mesmo a possibilidade de colonização extraterrestre, o *plus intra* de Sloterdijk seria um “mais aquém” diante da impossibilidade de colonização *plus ultra*. O *plus intra* imunológico (e não necessariamente, reitero, o de Latour), seria, assim, o milagre da “multiplicação da Terra”, para o qual Sloterdijk não oferece outra explicação ou proposição além da crença cega na aliança entre biosfera (que, na antropogênese, tinha um papel secundário e mudo de fundo), tecnosfera (integrada agora pelo paradigma homeotécnico) e noosfera (domínio ontológico-humano de possibilidades, mimos e condicionamentos de ar) para escapar à limitação de recursos e às catástrofes do equilíbrio desfeito pelas ações antrópicas.

Mesmo que esta não seja a proposta de Latour, é curiosa a forma como o *plus intra* aparece em meio ao oitavo capítulo de *Face à Gaia* — obra que, como vimos, tem grande influência sloterdijkiana:

O que o lema *Plus intra* designa é também, em certo sentido, um caminho para o progresso e a invenção, um caminho que conecta a história natural do planeta com a sagrada história da Encarnação e com a revolta daqueles que aprenderão a nunca se apegar ao pretexto de que se deve obedecer às leis da natureza. É sempre a injunção orgulhosa: “Em frente! Em frente!”, não rumo a uma nova terra, mas rumo à Terra cuja face deve ser renovada. [...] Por mais longe que possamos estar do espírito de conquista do *capitão Colombo*, talvez, todavia, estejamos ainda como os marinheiros sedentos a bordo de sua caravela,

⁴⁰ Cf. MCDONALD, Charlotte. “How many Earths do we need?”. *BBC News*, 2015 [online].

⁴¹ SLOTERDIJK. “How big is ‘big’?”. *Collegium International*, 2010 [online].

⁴² STENGERS, 2015, p. 37.

esperando dia após dia pelo clamor de que o sentinela acabará em alguma manhã gritando, de cima do cesto da gávea: “Terra à vista! Terra à vista!”.⁴³

A menção a Cristóvão Colombo é um tanto sintomática; Colombo foi o responsável pelo “achamento da América” — que ele cria ser a Ásia —, pela alcunha de “índio” aos povos das Antilhas e por abrir os portões do genocídio colonial. Ao mencionar Colombo junto ao *plus intra*, alternativa contemporânea a um *plus ultra* cada vez mais impossível, Latour deixa escapar involuntariamente o mecanismo que ainda vigora por detrás do supostamente nobre paradigma homeotécnico: a exploração imunitária dos rincões mais moleculares do globo, num aprimoramento imunotecnológico da domesticação total do globo em nome da manutenção do estilo luxurioso do “*Homo immunologicus*”⁴⁴, cujo estatuto é *político*, não *biológico*; ou seja, trata-se de um *povo* e não de uma *espécie* (ou de uma espécie *apenas na medida em que for compreendida como povo*, como fazem os “antropófagos”). No fim, como diz Ailton Krenak com sua ironia corrosiva, trata-se de um “clube da humanidade [...] que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade”⁴⁵.

Observa-se na ideia de multiplicar a Terra a pendência *da mesma rigidez da diferença topológica* que acompanha a Grande Narrativa imunológica desde os primórdios: mesmo quando em nível molecular e genético, resta um Outro a ser colonizado, explorado e, no limite, exterminado. Se o limite interno dessa diferença se desloca, quando da utopia homeotecnológica, para os interstícios da matéria e da vida, seu limite externo parece se deslocar para outro lugar que Sloterdijk não identifica, mas que configura seu avesso macrocósmico. Esse deslocamento, que pode muito bem ser pensado como um desenvolvimento ulterior da ideia de homeotécnica, aparece, enfim, na última das soluções mais propositivas de Sloterdijk: o *co-imunismo* (*Ko-Immunismus*) — apresentada primeiramente em *Tens de mudar tua vida*, de 2009, e reapresentada, sem grandes modificações e desenvolvimentos, em *Pós-Deus*, de 2017⁴⁶.

A ideia “interessante, mas politicamente ambivalente” do co-imunismo, “oscilando entre uma política de fronteira típica do partido de extrema-direita Alternative für Deutschland (AfD) e a imunidade contaminada de Roberto Espósito”⁴⁷, é correlata da noção de esquerda “terrestre” que Sloterdijk defendeu no capítulo final de *No espaço interior...: uma esquerda que se equilibrasse*, como numa corda bamba tesa por cima de um abismo, entre as alternativas

⁴³ LATOUR, 2017, posições 6860-71, grifo meu. Devo também a menção desta passagem a Juliana Fausto.

⁴⁴ SLOTERDIJK, 2009, p. 23.

⁴⁵ AILTON KRENAK, 2019, p. 13.

⁴⁶ SLOTERDIJK. *Pós-Deus*. Trad. de M.A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019.

⁴⁷ HUI. “One Hundred Years of Crisis”. *e-flux*, n.108, 2020 [online].

infernais da imunidade fortemente localizada, verticalizada, autoritária e xenófoba e um multiculturalismo irrestrito, altamente relativista, entropicamente horizontal e calcado na necessidade de preservar uma relação neutralizada com uma alteridade também neutralizada. A noção de co-imunidade explicita aquilo que estava implícito na obra de 2005: é necessário que a esquerda assuma que a única via para se enfrentar os problemas da autoimunidade é *por meio de uma “reflexão sobre a Imunologia Geral”*⁴⁸, dado que apenas por meio da imunologia como ciência geral da ontologia humana — aquela que Latour, inclusive, designou como “a primeira disciplina *antropocênica*”⁴⁹ — se poderia empreender um *design* antropotecnicamente eficiente da política humana.

Sloterdijk insiste neste canhestro termo por uma dívida tensa com Marx: já em *Ira e tempo*, o autor admitia que, “de uma forma totalmente diversa daquela com a qual sonham os homens de esquerda clássicos, dominados pelo miserabilismo”, o comunismo marxiano só viria das fendas abertas do capitalismo, do interior da própria “‘consumação’ da revolução capitalista de todas as coisas”⁵⁰ — o que, aliás, explicita a forma como a Filosofia da História sloterdijkiana, isto é, sua esferologia, se aproxima sobremaneira das Filosofias da História hegelo-marxianas, cujo motor estruturante, a dialética, poderia ser lido como uma esquematização precoce da própria imunidade.⁵¹

Todavia, para Sloterdijk, “o comunismo foi logo de início um conglomerado de um pequeno número de ideias justas e de um grande número de ideias falsas”, cuja “parte racional — a ideia de que os interesses vitais comuns do mais alto nível só podem ser realizados num horizonte de ascetismos cooperativos universais — deve forçosamente, cedo ou tarde, afirmar-se de raiz”⁵². Das contradições dialéticas derradeiras do próprio capitalismo (leia-se: de sua autoimunidade), não deverá advir, segundo Sloterdijk, o “espectro do comunismo”⁵³, que, de resto, é só mais um dos “fantasmas [!] do universalismo abstrato”⁵⁴ a ser suplantado por meio

⁴⁸ SLOTERDIJK, 2009, p. 709, grifo meu.

⁴⁹ LATOUR, 2017, posição 2972.

⁵⁰ SLOTERDIJK, 2012b, p. 48.

⁵¹ Cf. CAMPBELL, Timothy. “Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito”. *Diacritics*, v.36, n.2, p. 2-22, 2006; ANDERSON, Warwick; JACKSON, Myles; ROSENKRANTZ, Barbara G. “Toward an Unnatural History of Immunology”. *Journal of the History of Biology*, v.27, n.3, p. 575-594, 1994; CHERNYAK, Leon; TAUBER, Alfred I. “The Dialectical Self”. In: TAUBER, Alfred I. [ed.]. *Organism and the Origins of Self*. Dordrecht, Boston & London: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 109-155; GILBERT, Scott F.; TAUBER, Alfred I. “Rethinking Individuality”. *Biology & Philosophy*, v.31, n.6, p. 839-853, 2016. Sobre concepções de imunologia não-dialéticas, cf. HARAWAY, 1991, p. 203-229; 2004, p. 63-124; NAPIER, David. “I Heard it Through the Grapevine”. *Somatosphere*, 2020 [online]. Agradeço a Juliana Fausto pela sugestão dos textos de Haraway e a Tiago Guidi pela sugestão do texto de Napier.

⁵² Idem, 2009, p. 713.

⁵³ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Trad. de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998, p. 39.

⁵⁴ SLOTERDIJK, 2009, p. 709.

de uma Imunologia Geral. O que adviria, para o filósofo, seria o co-imunismo, fruto do “primado da aliança imunitária supraindividual” que teria acompanhado “todas as organizações sociais da história, desde as hordas primordiais até os impérios mundiais”⁵⁵.

Nesse sentido, toda imunidade esferológica já seria uma co-imunidade — uma imunidade bi- ou poliunívoca, como explícito no conceito de esfera em *Esferas I*. Essa ubiquidade, porém, sempre esbarrou na “desigualdade dos acessos às possibilidades imunitárias” crescente das etnosferas em inflação, prosperando apenas, e até certo ponto, nos “sistemas de exercícios mentais supratécnicos, vulgas ‘religiões’ superiores”⁵⁶ — como no caso da Orbe. Com a morte da Orbe e a constituição da espuma palaciana do capitalismo tardio, “a situação atual do mundo” passa à de um globo cuja principal característica é a de “não possuir uma estrutura de comunidade para os membros da ‘sociedade mundial’”, dado que “as unidades de solidariedade co-imunitárias efetivas” são, hoje, estritamente locais, “formatadas aos níveis familiar, tribal, nacional e imperial e, desde há pouco, em alianças estratégicas regionais que funcionam [...] em conformidade com os formatos respectivos da diferença entre o ‘próprio’ e o estrangeiro”⁵⁷.

Dado que, para Sloterdijk, “toda a história é a história dos combates entre sistemas imunitários”, é apenas diante dessa “fronteira absoluta”, a crise climática global, que o “imperativo da razão imunitária” passa a operar como “um protecionismo do Todo”⁵⁸. Assim como a passagem para o paradigma homeotécnico visava, em dada medida, escapar à alotecnia imunitária por meio de uma mudança ético-antropotécnica rumo a uma homeotecnia cooperativa, ou melhor, co-imunitária, promovendo, no limite, um mero deslocamento da operação antropotécnica para planos genéticos e biomoleculares, a constituição de uma Imunologia Geral, sucessora “da metafísica e [d]a teoria real das ‘religiões’”, visa justamente contornar “todas as distinções operadas até aqui entre o próprio e o estrangeiro”⁵⁹ através de um deslocamento da diferença topológica *para fora dos interstícios da espuma*. “A história do próprio concebido em um quadro demasiado pequeno e do estrangeiro demasiado maltratado”, nas palavras de Sloterdijk,

[...] chega ao fim no momento em que uma *estrutura global de co-imunidade* nasce ao integrar com respeito as culturas individuais, os interesses particulares e as solidariedades locais. Esta estrutura ganharia um *formato planetário* no momento em que *a Terra*, coberta de redes e de uma

⁵⁵ Ibidem, p. 711.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, p. 712.

⁵⁹ Ibidem.

superestrutura de espumas, fosse considerada como *próprio*, e o excesso de exploração dominante até aqui como o *estrangeiro*. Com esta viragem, o que é concretamente universal torna-se operacional. Uma lógica cooperativa toma o lugar de um romantismo da fraternidade. A humanidade se torna um conceito político. Os seus membros já não são passageiros na nave dos loucos do universalismo abstrato, mas colaboradores que trabalham no projeto completamente concreto e discreto de um *design* imunitário global.⁶⁰

Diante da (talvez) válida proposta de alianças globais para além das regionalidades particulares e em torno de um interesse comum e legítimo, tal qual o colapso climático ecofascista, e para além do problema da falta de especificação dada por Sloterdijk sobre como se organizaria essa “estrutura global de co-imunidade”, caberia o questionamento: por que essas alianças devem *necessariamente* ser imunitárias?

A questão não é a de se saber *contra quem* operar de forma imunitária (contra alianças internas ao sistema Gaia ou contra o “extra-Terrano”, o “extra-Gaiano”); o problema é *a própria imunidade enquanto relação com um Outro cujo sentido se reduz ao de patógeno*. Operar contra o “extra-Terrano” como um patógeno — mesmo que este “extra-Terrano” seja o capitalista especulativo ou o governante apoiador de garimpo que destrói florestas — equivale apenas a reverter o papel de colonizador e colonizado, e não a destruir a estrutura da relação colonial. Por que, então, preservar um tipo rígido e imunitário de diferença topológica, que categoriza o “nós” inclusivo, hipérbole do eu narcísico, como o “próprio” a ser preservado a todo custo, e o “estrangeiro”, como um patógeno? Por que pensar essa aliança em termos de “integração” — declinação imunológica do *phágos* e termo que, como a história da “integração” dos povos indígenas das Américas atesta, carrega uma boa dose de presunção de superioridade e tutela, trazendo consigo a lógica de domesticação que caracterizava tão bem a imunotecnica alotécnica?

Ademais, o que Sloterdijk afirma por “excesso de exploração dominante”, dado que a diferença topológica é simplesmente deslocada para fora dos limites planetários? Sloterdijk não discute aqui a função “Humano” enquanto adversa à de “Terrano”, como em Latour, já que a transferência da mesma estrutura imunitária do capitalismo tardio descrita em *Esferas III* e *No espaço interior...* para a macroestrutura co-imunista, com a proeminência do “princípio da superabundância” como “dever cívico” de toda esfera imunitária, está em contradição com a divisão Humano vs. Terrano. Sem contar que a função “estrangeiro” pode querer dizer “exploradores”, mas como impedir que ela seja ocupada por outros atores? Não é necessário chegar a ponto de sugerir os “extraterrestres” ou o “extraterrano”, como sugere Hui ao dizer que, “após a exaustão e a devastação da nave espacial Terra, nós talvez embarquemos na mesma

⁶⁰ Ibidem, p. 713, grifos meus.

exaustão e na mesma devastação da nave espacial Marte”⁶¹; os “estrangeiros” potencialmente imunizáveis podem ser todos aqueles que, por algum motivo, não se enquadrem no “código de antropológicas” ou nas “regras monásticas” que regem o *étos* da “macroestrutura das imunizações globais”⁶².

Como diferenciar, então, os negacionistas climáticos e os fascistas de plantão de povos ou indivíduos que, mesmo possuindo *outro tipo de relação* com o clima, renegam sua participação nessa macroestrutura por negarem o dispositivo imunitário que rege a termodinâmica prometeica, sendo gente que prefere “fica[r] agarrada na terra” e cuja “organicidade [...] é uma coisa que incomoda”⁶³? Não seria o “espectro do co-imunismo” uma espécie de domesticação do globo, isto é, uma versão hipertrofiada da própria imunização do Outro espectral, operando uma *co-imunização do espectral* alçada à condição planetária? Preservar as condições de vida no planeta onde habitamos não me parece equivalente à necessidade de posicionar o Outro, seja quem for, no posto de um patógeno que, no melhor dos casos, serve apenas de esteio para o “direito à mobilidade sem fronteiras e ao desperdício de energia na festa”⁶⁴ — algo que Sloterdijk prevê, com um otimismo tecnófilo insuperável, no projeto de alianças co-imunitárias globais.

Por outro lado, ao deslocar a questão, seja a nível molecular, seja a nível planetário, Sloterdijk não estaria adiando o problema (estratégia, aliás, partilhada com os negacionistas políticos e ecológicos, que continuam a negar a presença do problema mesmo diante das inúmeras evidências de que ele *já está aqui*)? E se o *plus intra* imunológico não vier, ou a macroestrutura global de *bunkers* contra a catástrofe não se consolidar a tempo, para todo mundo? No fim, a solução da co-imunidade ou do horizonte homeotecnológico é algo semelhante às soluções milagrosas prometidas, por exemplo, pelos teóricos da Singularidade e do Breakthrough Institute, cujas

cosmologias [...] podem ser classificadas entre os evangelhos do reencantamento capitalista, na medida em que anunciam uma mutação interna ao presente sistema econômico, quando as forças produtivas da hipermodernidade gerarão uma ordem ecopolítica fundada no acesso universal (ou tal é a promessa) da humanidade à nova abundância material.⁶⁵

Além disso, deveria a “esquerda” partilhar do *mesmo mecanismo* (e do mesmo fogo prometeico e lira unilateralmente domesticadora) que constitui o capitalismo como política

⁶¹ HUI, 2020.

⁶² SLOTERDIJK, 2009, p. 713.

⁶³ AILTON KRENAK, 2019, p. 22.

⁶⁴ SLOTERDIJK, 2005, p. 355.

⁶⁵ DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 73.

animista e o fascismo como sua deriva autoimune? Por que a esquerda deve permanecer confinada na alternativa infernal entre uma macroestrutura imunitária global de exercícios imunotécnicos normatizados e um localismo imunitário acentuadamente autocentrado e eventualmente autofágico? Poderia a co-imunidade ser pensada como uma verdadeira comunidade, quando o “comum” é reduzido ao “próprio” de um “nós” imunitário?

Por fim, se interpretarmos “ser de esquerda” em sentido deleuziano⁶⁶, isto é, justamente como um “devir-minoritário” que parte da primazia *do outro*, do “contorno” externo da bolha, da espuma ou do Palácio — interpretação que, como Deleuze afirma nas *Conversações*⁶⁷, tem seu “sentido sempre traído pelos partidos ditos de esquerda”⁶⁸ —, não seria um oxímoro dizer que a esquerda *deve* ser imunitária ou co-imunitária, caminhando em busca da autopreservação às custas de um Outro deslocado? Para onde a esquerda deve caminhar quando a imunologia demonstra, sempre e a cada vez, que a única saída à imunidade é a autofagia desse Eu (ou “Nós”) inflado, cuja diferença topológica só pode ser estendida aos limites de sua própria existência? Que possibilidade de *comum* pode haver diante da catástrofe no interior de um regime fagológico cujo vértice repousa, *sempre*, na *imunização da própria comunidade*?

⁶⁶ Cf. L’ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze. M. Pamart e P.-A. Boutang [dir.]. Prod.: P.-A. Boutang. Paris: Éditions Montparnasse, [1996] 2004, “G de gauche”.

⁶⁷ DELEUZE, 2013a, p. 162-4.

⁶⁸ STENGERS, 2015, p. 123.

PARTE II – ANTROPOFAGIA

9. O *phágos* do canto canibal

Sou um tupi tangendo um alaúde!
Mário de Andrade,
“O trovador”

*Orpheus, my heart is yours,
always was and will be;
it's my gut I can't ignore.*
Anaïs Mitchell e Eva Noblezada,
“Gone, I’m gone”

O mito de Zagreu, Primeiro Dioniso ou Dioniso Ctônico, é tido por alguns estudiosos do Orfismo como o “ponto central da narrativa órfica”¹ e “arqui-mito”² do culto a Orfeu. O mito figura entre alguns dos principais hinos órficos, evidenciando um Dioniso multiforme, metamórfico e antropotermomorfo, nascido de incestos e adultérios aórgicos, guerreiro irascível com porte de tirso, espécie de xamã dos frenesis báquicos e entidade responsável pelo joio, o vinho e o gozo. De uma linhagem paralela e “apócrifa” à da mitologia grega clássica de Hesíodo e Homero, o mito de Zagreu situa Dioniso sob uma mirada dupla: filho duas vezes de Zeus, Dioniso tem duas mães diferentes – uma deusa, Perséfone, e outra, mortal, Sêmele, esta, genitora do Segundo Dioniso, o Dioniso “clássico”, homero-hesíodico.

Há outra duplicidade vislumbrada em Dioniso, se levarmos o mito de Zagreu em consideração. O Primeiro Dioniso termina desmembrado (*sparagmós*) pelos titãs a pedido de Hera, esposa enciumada de Zeus, para evitar que herdasse de seu pai o trono do Olimpo, num final semelhante ao de Orfeu, quem, após anos de lamentação, foi dilacerado pelas bacantes. Os despojos corporais de Zagreu, por sua vez, são repartidos entre os titãs e, em seguida, parcialmente *devorados*, “após tê-lo sujeitado a um processo culinário no qual sua carne é primeiramente fervida, depois espetada e assada”³. O coração de Zagreu, contudo, foi salvo por Atena, e serviu posteriormente de *alimento* à Sêmele, também amante de Zeus — alimento que, ao mesmo tempo, fez as vezes de sêmen para a gestação do Segundo Dioniso.

Além de tudo, Dioniso é um *ōmádios* ou *ōméstés*, isto é, um “comedor de carne crua”⁴. Também Krónos, pai de Zeus, avô tanto de Apolo quanto de Zagreu-Dioniso e, portanto, bisavô de Orfeu, devorava deuses; não à toa, recebe o epíteto de *teknophágos*, “devorador de

¹ GUTHRIE, 1993, p. 107.

² PARKER, Robert. “Early Orphism”. In: POWELL, Anton. *The Greek World*. London; New York: Routledge, 1995, p. 495.

³ DETIENNE, 1979, p. 61.

⁴ ATHANASSAKIS, Apostolos N.; WOLKOW, Benjamin M. [org.]. *The Orphic hymns*. Trad. de A.N. Athanassakis e B.M. Wolkow. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013, p. 236 [e-book].

crianças”⁵. Isto parece paradoxal diante do fato de que o Orfismo vegetariano tinha uma “aversão persistente ao crime de *ōmophagia* (o comer carne crua e, assim, o desmembramento de Dioniso)”⁶, optando pela renúncia à carne como estratégia de rejeição “ao sistema de valores da cidade-Estado”⁷. No entanto, como explicita Detienne, o aparente paradoxo se dissolve quando sublinhamos que *Prometeu*, representando o sacrifício de sangue e a instauração da humanidade, faz as vezes da cópula a vincular o ideal abstêmio do Orfismo e o papel fundador de Zagreu, o canibal:

Enquanto se insistir em perceber neste mito um tipo de banquete comunal, o paradoxo persistirá. Por outro lado, o paradoxo desaparece assim que os sacrifícios dos titãs e de Prometeu são dispostos lado a lado. Com isso, pode-se notar que, entre estes dois sacrifícios primordiais, o de Prometeu representa o ato que funda as relações entre homens e deuses; o outro, dos titãs, é, na imaginação órfica, concebido explicitamente como um festim de canibais, trazendo à tona seu caráter sacrificial através de seu processo de cozimento. Este tem por consequências a punição dos titãs pelo raio e, de suas cinzas, o nascimento da raça humana. Logo, a cada vez que os homens oferecem um sacrifício aos deuses, repetem inconscientemente o assassinato [de Zagreu] e reencenam o festim canibal antes preparado por seus longínquos ancestrais.

A divisão feita pelos Órficos coincide exatamente com aquela dos Pitagóricos: os verdadeiros canibais são aqueles que aceitam a dieta da carne e não praticam a “vida Órfica” (*bíos orphikós*), negando assim a purificar o elemento divino, aprisionado no homem pela voracidade dos titãs, e a preencher a lacuna entre homens e deuses que havia sido aberta pelo sacrifício de sangue. Nesses dois movimentos sectários, que ocupam uma posição simétrica e inversa em relação ao sistema político-religioso, *o canibalismo é marcado com o mesmo sinal negativo presente na cidade-Estado*.⁸

A história mítica é ambígua: se os titãs sacrificam Zagreu pelo *phágos* canibal e, com isso, são punidos pelo raio-*lógos* de seu pai, condição para o surgimento da humanidade como subproduto de suas cinzas funerárias, por outro lado, o mesmo *lógos* pune, através do *phágos* perpétuo do abutre, o fígado do titã responsável por levar o fogo dos deuses aos homens e por permitir, assim, que o *lógos* humano se tornasse, então, uma *tekhné* efetiva e potencialmente monstruosa. Se o mito de Zagreu-Dioniso encarna, no mesmo personagem, o binômio devorado-devorador, o mito de Prometeu incorpora, por sua vez, uma ambiguidade constitutiva, conforme aponta Detienne: “em um caso, pela invenção do sacrifício, Prometeu assegura a passagem da comensalidade de deuses e homens na Idade de Ouro à dieta da carne. No outro, ao trazer o fogo e inventar várias técnicas, Prometeu resgata a humanidade da selvageria e da

⁵ BREMMER, Jan. N. “Remember the Titans!”. In: AUFFARTH, Christoph; STUCKENBRUCK, Loren T. [ed.]. *The Fall of Angels*. Leiden; Boston: Brill, 2004, p. 45.

⁶ ATHANASSAKIS & WOLKOW, op.cit., p. 236.

⁷ DETIENNE, 1979, p. 60.

⁸ Ibidem, p. 61-2, grifo meu.

bestialidade”⁹. Repetir a devoração canibal é, portanto, o mesmo que repetir o sacrifício de dois dos maiores patronos da humanidade grega, Zagreu-Dioniso e Prometeu, implicando a não neutralização do *phágos* selvagem do humano, relegado tanto a um constante conflito interno entre o canibalismo e o canto quanto à impossibilidade de transcender a condição ambígua de sua espécie e de consumir a tão sonhada antropogênese do *anthropos* rumo ao sobrehumano — em termos de uma superação tanto da “natureza” animal-canibal quanto da “sobrenatureza” divina.

Em contraste, o culto específico de Dioniso pensa uma superação análoga, mas “por baixo”¹⁰: menos pela transcendência que pela imanência; menos por uma superação do *phágos* animal e divino pelo *lógos* pós-humano que por uma aceitação incondicional do *phágos* sobrenatural em seu conflito com o *lógos* natural-cultural; menos pela negação de si a qualquer relação com o extra-humano que por sua devoração omofágica, estabelecendo um “contato mais direto com o sobrehumano — no caso, Dioniso, o devorador de homens”¹¹. Dioniso, aliás, é “uma vítima canibal como o morto Araweté”¹², fruto de devoração tanto quanto devorador, tal como o jaguar para os povos do Ipixuna, “definido como um canibal (*piri o*) e como um ‘comedor de cru’ [*me’e wi a re*] (*wi* significa ‘sangue’ e ‘cru’)”¹³. Não à toa, enquanto grande felino e predador máximo das selvas amazônicas, o jaguar é uma espécie de pantera e se enquadra, assim, na categoria de “símbolo totêmico de Dioniso”¹⁴.

De Krónos a Orfeu, passando por Zeus, os dois nascimentos de Dioniso e o desvio prometeico, que liga titãs, deuses e homens, o que essa genealogia do Orfismo revela é a maneira pela qual, como fio condutor abscôndito junto ao *lógos* de deuses e homens, de Zeus, Apolo e Orfeu, situa-se o *phágos* titânico e animal de Krónos e dos dois Dionisos. Essa genealogia também revela que, a despeito das figuras acima representarem diferentes estratos da cosmologia grega, todas — com exceção de Prometeu, um personagem anexo e um termo médio necessário — partilham de uma mesma linha filial. Nesse sentido, as manifestações recorrentes do *phágos* adquirem em ambos um aspecto intrinsecamente *canibal*. Afinal, que diferença qualitativa haveria em Krónos devorar um deus, como Zeus e Zagreu, um titã, como Gaia, sua irmã, ou até mesmo à inversa, quando uma humana como Sêmele se banqueteia com o coração de um touro que de repente se revela Zagreu, um deus?

⁹ Ibidem, p. 57.

¹⁰ Ibidem, p. 62.

¹¹ Ibidem, p. 63.

¹² VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 607.

¹³ Ibidem, p. 220.

¹⁴ WALKER, 1988, p. 385.

Ao comparar o complexo cosmológico de antropofagia ritual Tupi-Guarani com o Pitagorismo, o Orfismo, o Dionisismo e o Cinismo — “anti-sistema[s] ou [...] protesto[s] contra a cidade-Estado”, cada qual refletindo “uma imagem especular do sistema político-religioso no qual o canibalismo é marcado positivamente, em alguns casos, e negativamente, em outros”¹⁵ —, Viveiros de Castro, seguindo aqui a obra de Detienne, observa que, se a cosmologia dos Guarani, “cultores do *Logos*”¹⁶, se aproxima (sem, contudo, *coincidir*) com o Pitagorismo e o Orfismo, “denunciando o regime carnívoro como modalidade da antropofagia”, “pregando a ascese vegetariana, imitação da divindade” e buscando a “superação da condição humana ‘por cima’”¹⁷, o canibalismo tupinambá antigo buscava algo similar ao Dionisismo e ao Cinismo, a saber, “a superação da condição humano-política ‘por baixo’, em direção à animalidade [*bestiality*]”, como uma “crítica radical e individualista do fogo prometeico e das leis da *polis*”¹⁸.

Esta não é, porém, uma analogia simples: tanto o Orfismo e o Pitagorismo, ascendentes e logocêntricos, quanto o Dionisismo e o Cinismo, descendentes e fagocêntricos, têm seus correlatos *tanto nos mundos Tupi, quanto Guarani* (daí Viveiros de Castro orientar seu argumento em torno do tronco maior “Tupi-Guarani”, mesmo com sua etnografia tomando os Araweté como “descendentes” estruturais dos antigos Tupinambá¹⁹), e *até mesmo entre os Jê*, como vemos na resenha do antropólogo à etnografia de Jon Crocker junto aos Bororo.²⁰ Nesse sentido, é sintomático que o grande “mestre” de Viveiros de Castro seja Lévi-Strauss, que também etnografou o povo Bororo, pertencente ao tronco Macro-Jê, mas “a meio caminho entre os Jê e os Tupi, [hipótese que] já foi, aliás, aventada por Lévi-Strauss para o domínio da mitologia”²¹.

¹⁵ DETIENNE, 1979, p. 56.

¹⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 24.

¹⁷ Ibidem, p. 697-8. Uma observação deve ser feita aqui, a partir de observações de Viveiros de Castro no contexto da defesa deste texto: há não só uma distância entre os Tupinambá quinhentistas e os Tupinambá atuais, como também há entre os diversos grupos guarani da época e alguns povos guarani atuais, que adotaram práticas sincréticas com costumes brancos. Ao que tudo indica, Viveiros de Castro utilizara, em sua tese, a referência a estes últimos em sua ponte com o orfismo. Agradeço ao antropólogo pela devida ressalva.

¹⁸ Ibidem, p. 698-9 [1992, p. 305].

¹⁹ Mais precisamente: ponto nodal de transformação estrutural entre os Tupinambá antigos e os Guarani, como assinala Renato Sztutman: “[...] um dos esforços da análise comparativa de *Araweté, os Deuses Canibais* (1986), é evidenciar que este ascetismo guarani deve ser compreendido como transformação dos casos araweté — canibalismo divino — e tupinambá — canibalismo ritual. Pois se entre os Guarani o canibalismo é objeto de repúdio (sem deixar, no entanto, de ser objeto de pensamento), mantém-se um aspecto estrutural central, a saber, o devir outro, a recusa do Ser, no caso o devir-deus, a recusa da ‘terra má’. O devir-inimigo presente no complexo canibal torna-se, no caso guarani, devir-deus. Ora, neste grupo de transformações, o caso araweté [...] permitiria a transição entre o caso tupinambá [...] e o caso guarani [...]” (*O Profeta e o Principal*. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2012, p. 93).

²⁰ Cf. VIVEIROS DE CASTRO. “O Teatro Ontológico Bororo”. *Anuário Antropológico*, n.86, p. 227-245, 1988.

²¹ Ibidem, p. 237.

§ – É preciso salientar mais três aspectos que complexificam a analogia entre Guarani–Orfismo–Pitagorismo e Tupi–Dionisismo–Cinismo, ao menos se pensada do ponto de vista da distinção fagológica entre “imunologia” (Orfeu) e “antropofagia” (Zagreu).

Em primeiro lugar, quando Viveiros de Castro afirma que “muitas cosmologias primitivas *se aproximam*” da “representação tradicional que a antropologia faz de ‘sociedade primitiva’”²², a saber, sociedades avessas ao devir e “sem exterior”²³, ele também interpõe um “porém”, dizendo que os Araweté *não se identificam* a estas sociedades “pela razão óbvia de que” tal representação “*não se ajusta a nenhuma sociedade ‘real’*”²⁴ — o que, por óbvio, inclui também as sociedades “imunológicas”, razão pela qual reitero que a distinção fagológica que utilizo aqui tem valor eminentemente heurístico.

Em segundo lugar e, desta vez, em contraposição ao trecho final da etnografia de Viveiros de Castro, que associa, embora de forma matizada, os Guarani a um tipo de sociedade da “identidade” e do “lógos”, os próprios Guarani não são totalmente “logocêntricos” e têm suas derivas “fágicas”, tanto quanto os Tupinambá e os Araweté têm também seus *lógoi* — o que ficará evidente nos próximos capítulos, além de ser algo que a própria etnografia citada reconhece.

E mais: o pano de fundo de devoração é não tanto uma deriva anômala entre os Guarani, mas a própria região “de fundo” do perigo escatológico-cosmológico. Curt Nimuendaju mostra, por exemplo, que entre os mitos dos Apapocúva-Guarani, conta-se que o *Jaguarový*, o “Jaguar Azul”, descerá do céu *cantando* para *devorar* todos os humanos, como já fizera um dia — embora impedido por “um menino, [que,] sentado a chorar em meio às ossadas de seus pais e irmãos; [...] pôs no fogo a ponta de uma lança e, quando *Jaguarový* deu o bote, enfiou-lhe a ponta incandescente da arma goela adentro”, fazendo com que o duplo do jaguar retornasse aos céus, prostrado “debaixo da rede de [o demiurgo] *Ñanderuvuçu*, onde aguarda o comando do deus para se arremessar [novamente] contra a humanidade”²⁵. Isso sugere que, ainda que numa relação de domesticação sobrenatural entre o demiurgo e o jaguar-cão — embora *não trivial*, ou seja, não pura e unilateral, *o que já é muita coisa* —, há um fundo eminentemente fágico vigorando por detrás do profetismo da Palavra entre os Apapocúva.

Além disso, em seu prefácio ao livro de Nimuendaju, Viveiros de Castro reconhece, comentando a obra de Hélène Clastres sobre a Terra sem Mal e o profetismo messiânico Tupi-Guarani²⁶, produzida em 1975 em diálogo com o mesmo texto de Nimuendaju, que a vingança

²² VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 26-7, grifo meu.

²³ Ibidem, p. 27.

²⁴ Ibidem, p. 26, grifo meu.

²⁵ NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Trad. de C. Emmerich e. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC; Edusp, 1987, p. 51.

²⁶ Cf. CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. Trad. de R.J. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

e o canibalismo eram fundamento também da sociocosmologia guarani e que, “longe [...] de ser ‘negada’ pelo profetismo, a forma social Tupi-Guarani parece ter sido mais bem *radicalizada*, reduzida à sua essência”²⁷. Segundo o antropólogo, Hélène Clastres explicita que, entre os Guarani, “a diferença entre o céu e a terra, os deuses e os homens, não funda o espaço de um culto nem o movimento regressivo de uma *aletheia*, mas é o *momento de um devir*, cujo eixo é a morte”²⁸. Em outras palavras: se os Guarani se aproximariam do Orfismo, assim como seu profetismo messiânico se aproximaria do sacerdotismo jesuíta, ao postular alianças verticais, ainda que tensas, com o divino, e ao partir de uma distinção entre Verbo e Carne, essas mesmas características não são senão momentos metaestáveis (talvez mais estáveis que entre os Tupi) do *phágos*, perfazendo, por sua vez, uma distinção bem mais abissal dos Guarani com a interpretação imunológico-jesuíta de Orfeu que com os Tupinambá.

Em terceiro lugar — aqui, um problema mais orientado à obra de Detienne, não tanto à analogia de Viveiros de Castro —, não me parece que o *Orfismo específico de que trato aqui*, isto é, aquele referido ao mito-modelo, seja de fato “antissistêmico”, ainda que fosse, sim, *com relação à “religião oficial”* da Grécia — mas qual, quando não havia unidade sequer no contexto reduzido do Peloponeso? Além disso, o culto a Dioniso era tudo menos “antissistêmico”, já que, além de figurar solenemente entre o panteão principal e servir de objeto único de toda performance cênico-trágica²⁹, era até mesmo referendado por meio de decisões oficiais em Atenas, ao menos a partir do século VI a.C.³⁰ — o que levantaria a questão de se o enquadramento dos mistérios órficos e báquicos como “antissistemas” não seria senão projeção anacrônica de um sentido moderno de oposição à cidade sobre rituais pré- ou extra-modernos. Afinal, se Hölderlin estiver correto e o *páthos* sagrado, “natural” e “próprio” dos gregos for a “cultura” e o “estranho” dos modernos³¹, talvez o que “nós” vemos como “antissistêmico” *lá* nada mais seja que a “nossa” projeção do que é “antissistêmico” *aqui*.

Ademais, se o Orfismo era contra-oficial e estranho para os gregos clássicos — algo que o Dionisismo definitivamente não era, mesmo que servisse, como uma espécie de Carnaval helênico, de subterfúgio para a vida cotidiana, “olímpica”, “que os gregos criaram [...] como forma de proteger-se das suas pulsões noturnas”³² —, ele deixa de sê-lo com o platonismo, o neoplatonismo e o cristianismo, ainda que, neles, esteja muitas vezes presente na forma de uma ausência, como uma espécie de sujeito oblíquo. Deste modo, o Orfismo, de antissistema, passou,

²⁷ VIVEIROS DE CASTRO. “Nimuendaju e os Guarani”. In: NIMUENDAJU, 1987, p. xxxiii.

²⁸ Ibidem, grifo meu.

²⁹ Cf. NIETZSCHE, 1992, p. 69.

³⁰ Cf. PICKARD-CAMBRIDGE, Arthur. *The Dramatic Festivals of Athens*. Oxford: Oxford University Press; Clarendon Press, 1968, p. 57-8.

³¹ Cf. DASTUR, Françoise. “Tragédia e Modernidade”. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Trad. de M.S. Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 153; WEBER, José F. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011, p. 78-9.

³² Ibidem, p. 79.

ainda que transfigurado, a sistema oficial, do mesmo modo que Sócrates, uma vez anômalo em meio à democracia dos sofistas, terminou por se tornar o próprio cânone da prática filosófica.

Se, de algum modo, os Guarani representam mais ou menos o “lado órfico” do complexo Tupi-Guarani (proximidade que não se apresenta sem problemas), temos de levar em consideração que: (1) o sistema de referências é *outro*, como são diferentes os sistemas de referência entre a Grécia clássica e a modernidade; e (2) os Guarani não consumam a mesma verticalidade negadora de devir e do exterior que este Orfismo “oficial”, que se confunde com a imunologia desta tese. Expandindo este segundo ponto, podemos considerar que, como no caso dos “xamãs verticais” de que falarei mais à frente, a relação entre o “logocentrismo” guarani (que, como vimos, não é menos “fagocêntrico”) e o logocentrismo denegativo deste Orfismo anacronicamente antissistêmico é análoga à relação entre o “profeta vertical” dos Guarani e o sacerdote jesuíta, ou entre o chefe político Tupinambá e o Estado centralizado em Pierre Clastres. Isso porque até mesmo a “desjaguarificação” que, em contato com o sacerdotismo branco, ocorreu entre povos Guarani como os Apapocúva ou os Guarani-Mbyá — para quem passou a vigorar “uma disjunção de figuras estreitamente articuladas em outros sistemas tupi-guarani: sangue e tabaco, guerreiro e xamã”³³ — é “precária e contextual, sempre *em vias de acontecer*”³⁴, mas *conjurada*, isto é, *simultaneamente convocada e afastada*, da mesma forma que o Estado era conjurado pelos Tupi-Guarani sobre os quais dissertam ambos os Clastres.

Se os “pajés-principais”³⁵ do profetismo Apapocúva se assemelham em alguma medida a Orfeu, eles, porém, permanecem no eixo antropofágico e fogem, por conta de contrapesos fágicos próprios da antropofagia, à consumação do sacerdotismo. Por meio de conjuração e desvio fágico, eles resistem à declinação que fez, do outrora antissistêmico filho da Musa e cultor de Zagreu, um sacerdote oficial ou, como disse de forma ácida o Freuderico (pseudônimo de Oswald de Andrade), “um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim um animal moralizado, um sabiozinho carregado de doenças”³⁶. – §

Nas últimas linhas de sua etnografia, Viveiros de Castro, enquanto justifica a analogia, apresenta-nos a *condição intercalar da Pessoa* nas cosmologias Tupi-Guarani e Araweté — feito que demonstra como tanto Dioniso-Zagreu quanto Orfeu estão presentes em ambas, ainda que ao modo de uma dupla torção:

³³ FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar”. *Mana*, v.11, n.2, 2005, p. 396.

³⁴ RAMO Y AFFONSO, Ana M. *De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya*. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014, p. 295.

³⁵ SZTUTMAN, 2012, p. 445.

³⁶ ANDRADE [FREUDERICO] [et al.]. *Revista de Antropofagia*, v.2 [2ª dentição], ed. fac-símile, 1975 [1929] [s/p].

[...] começando da mesma matriz triádica que situava os homens entre bestas e deuses, a cosmologia Tupi-Guarani [...] concebe a condição humana não apenas como intercalar, mas também como precária. O espaço da Cultura não é um bastião a ser fortificado, mas, na verdade, é um ponto de passagem, lugar equívoco e ambivalente. No fim, sabemos pouco sobre a religião Tupinambá; mas o profetismo e o canibalismo parecem ser dois lados de uma síntese que buscava superar a condição humana por cima e por baixo. As palavras dos profetas pregavam a abolição do trabalho e a proibição do incesto, exortava o povo ao nomadismo e à dança, mas mantinha e exaltava o canibalismo, obsessão que marcava toda a cosmologia Tupi-Guarani. Pouco sabemos desta religião; mas seu impulso pode ser ainda encontrado na religião dos Araweté, onde só um matador aproxima os canibais e os deuses imortais. Assim como Dionísio, comedor de carne crua, era o personagem central na mitologia dos renunciantes vegetarianos do Orfismo, também a Divindade Araweté une os extremos: ela [“é o jaguar e o canto,”] é tanto a boca que devora, quanto a boca que fala, canibal e cantora; tanto a carne crua, quanto perfume, mortal e imortal, a Era de Ouro e a Selvageria — o animal e o divino em uma figura singular, o extra-humano [“além-humano”]. Os Araweté com os seus *Mai* [deuses], seus jaguares perfumados, preservam o eco longínquo daquilo que uma vez pertenceu à sabedoria tupinambá: a verdade repousa sempre com o Outro, e sempre no futuro — o que é uma e mesma coisa.³⁷

Ora, parece haver aqui uma proximidade tensa com a “Grécia do fogo”³⁸ de Orfeu e Dioniso, com o abandono dos deuses rumo Oriente, tema hölderliniano, e com as relações aórgicas e por vezes canibais entre mortais e imortais. Afinal, os Araweté definem-se como “os abandonados’ [*heñã mi re*]”³⁹, separados de seus deuses por um “cataclisma inaugural” que fez com que os *Mai* fossem embora junto com a subida dos céus. Já em Hölderlin, “o ocaso dos deuses significa queda, abandono, fuga, mas, também, retorno prometido, esperança”⁴⁰, conforme indica a seção 7 de seu poema “Pão e vinho”:

Mas, amigo, chegamos muito tarde. Os deuses, de fato,
vivem ainda, mas lá nas alturas, em outro mundo.
Infinita é sua ação ali, e aos Celestes parece
importar pouco a nossa vida, pelo muito que nos poupam.
Pois nem sempre os pode conter um vaso frágil, e só
de raro em raro o homem suporta a plenitude do divino.⁴¹

A mesma verticalidade parece ser sinalizada no fragmento de Heráclito contido na epígrafe da etnografia: “Imortais Mortais, Mortais Imortais, vivendo uns a morte dos outros,

³⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 305 [1986, p. 699-700], grifos meus.

³⁸ “Acredito que, para nós, a clareza da apresentação é, originalmente, tão natural como foi, para os gregos, o fogo do céu” (HÖLDERLIN, 1994, p. 132).

³⁹ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 184.

⁴⁰ WEBER, 2011, p. 67.

⁴¹ HÖLDERLIN. *Poemas*. Trad. de J.P. Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 169.

morrendo uns a vida dos outros”⁴². Em contexto, este fragmento descreve, para Viveiros de Castro, “o jogo final entre deuses e humanos no pensamento Araweté, e poderia servir como resumo de sua metafísica”, atravessada pela “situação paradoxal de sua categoria de Pessoa, determinada como vazio circunscrito pelo triângulo do Outro, deus-morto-inimigo, e constituída pela não-identidade a si, ou seja, pelo Devir e a morte”⁴³.

Haveria o mesmo tipo de preponderância da “oposição céu/terra no pensamento Araweté, ou mais precisamente a importância do eixo vertical, que é um eixo revestido de temporalidade”⁴⁴, que havia na verticalidade órfica da imunologia que vimos no cap. 5 *supra*, de acordo com a qual a “máquina antropológica” do *lógos* de-cidia a cada vez entre o domínio de deuses e homens, com seu céu e terra apartados, e o domínio animal e selvagem da “natureza” muda, assignificante e eminentemente patogênica?

Não me parece ser o caso. É preciso relativizar tal semelhança por via da diferença entre antropofagia e imunologia, na medida em que dispõem também diferentemente *lógos* e *phágos*. Isto porque, no fundo cosmológico desse eixo lógico-vertical, “dimensão dominante da ‘proto-cosmologia’ Tupi-Guarani”⁴⁵, devemos considerar a distinção entre “o complexo civilizatório da origem do fogo de cozinha”, que “supõe os esquemas disjunção céu/terra; instauração das periodicidades sazonais; diferenciação das espécies naturais”⁴⁶, e “o xamanismo perspectivista”, que

[...] opera no elemento inverso e regressivo: o elemento do *cromatismo crepuscular* céu-terra (viagem xamânica), do *fundo universalmente humano* de todos os seres, e de uma tecnologia de drogas [...] que embaralha radicalmente a distinção entre natureza e cultura, ao definir uma *província da “sobrenatureza”*, isto é, da natureza pensada enquanto cultura — a Sobrenatureza, o conceito crucialmente escasso das *Mitológicas*.⁴⁷

A despeito, pois, da separação *atual* ou *efetiva* entre mortais (*bide*) e imortais (*Mai*), de tons quase gregos, é crucial levar em consideração o “cromatismo crepuscular” ou o “espectralismo” que vigora *virtual e intensivamente* no fundo da cosmologia Araweté, com todos os harmônicos cromático-tonais e especulares que carrega o termo “espectro”. Por via deste cromatismo se pode antever uma diferença diacrônico-metamórfica, sincrônico-especular

⁴² HERÁCLITO apud VIVEIROS DE CASTRO, op.cit., p. 10. Giorgio Colli traduz o fragmento de outro modo: “Imortais mortais, mortais imortais, viventes na morte daqueles, mas, na vida daqueles, mortos” (HERÁCLITO apud COLLI, 2013, A43 [DK62]).

⁴³ VIVEIROS DE CASTRO, op.cit., p. 624.

⁴⁴ Ibidem, p. 197.

⁴⁵ Idem, 1992, p. 84.

⁴⁶ Idem, 2013, p. 127.

⁴⁷ Ibidem, p. 127, grifos meus.

e intensiva entre *bide* e *Mai*, *afins* mais do que *parentes* e devir rizomáticos um dos outros antes que parentes genealogicamente arborescentes, já que os *bide* são *Mai dī*, “futura[s] divindade[s]”⁴⁸.

Tal espectralismo inclui, para além dos Araweté (*bide*) e suas divindades canibais e imortais (*Mai*), uma pletora de entidades-povos que abunda a floresta. Como já dizia Viveiros de Castro, “cabe introduzir uma terceira população de seres, que complica a oposição simples céu/terra, *Mai*/humanos. Trata-se dos *espíritos terrestres* [*ta’o we*], que também são legião” e “não são subsumidos por nenhuma categoria geral”⁴⁹. Dentre os quais, em especial, contam-se os *Ãnĩ*, “‘donos dos animais’ ou ‘donos da mata’”⁵⁰, mais próximos dos espectros terrenos dos mortos (*ta’o we*) — componentes da pessoa que ficam na terra, quando da morte, entre o cadáver podre e a alma ascendente, e marcam a *ausência* da pessoa — que de seus espíritos renascidos em divindade, e que são, para os animais, o que os *Mai* são para os *bide*.

Isso também se reflete na dificuldade de se conceber uma linha delimitatória entre os *bide* e os animais, dado que a “matéria humana [...] parece ser concebida” no tempo mítico “como a substância primordial dos viventes: do humano para o animal, e do humano para o divino”⁵¹. Assim, antes que uma substancialidade (como a “humanidade” ética ou biológica do Ocidente), os *bide* encarnam apenas uma posição pronominal dêitica, um “nós” ou um “a gente”, em oposição ao *awĩ*, “inimigo” — este também posição, mas a posição de Outrem. Ambos se diferem *apenas no momento da relação*, e se alternam *a depender de quem conta a história*, o que faz de alguém na posição de *bide* um ser dual, tanto “cultural” quanto “natural”, tanto anímico/conteúdo (*ĩ*) quanto corpóreo/continente (*hiro*), tanto interior quanto exterior, tanto alma espiritual quanto corpo animal, ou, enfim, tanto Pessoa quanto Inimigo.

Em outros termos, os *bide* são esferas ou perspectivas, com sua dupla face, interna e externa, constituída *em relação*, o que os coloca em uma posição também dual, dependente de quem vê e quem é visto, de quem está “dentro” e de quem está “fora”. Como esferas, a “natureza intercalar” dos *bide* só se produz no interior de “um jogo de repetição diferencial, onde o ‘termo’ repetido — a pessoa — não existe fora da repetição”⁵². Assim, o dualismo simples e estático do “maniqueísmo cristão” ou da “teologia da divisão alma/corpo”⁵³ é inexistente na cosmologia araweté; entre interno e externo, “cultural” e “natural”, há, além de toda a ambiguidade dos

⁴⁸ Idem, 1992, p. 253.

⁴⁹ Idem, 1986, p. 215, grifo meu.

⁵⁰ Ibidem, p. 216.

⁵¹ Ibidem, p. 226.

⁵² Ibidem, p. 608.

⁵³ Ibidem, p. 517.

conceitos em sua relacionalidade, o “*Sobrenatural*”, que embaralha, multiplica e retorce esses dualismos em uma topologia não-trivial, uma “topologia do devir-outro”⁵⁴. Trata-se, portanto, de uma “cosmologia múltipla e serial [...], onde toda tentativa de ‘fazer sistema’ deixa um resíduo tão importante quanto aquilo que pode ser reduzido a oposições duais ou outras”⁵⁵.

Como visto, se os *Mai* possuem um “estatuto fundamentalmente *ambíguo*”⁵⁶, sendo simultaneamente inimigos e *bide*, animais/selvagens e deuses/civilizados, jaguares canibais e cantos, comedores e cantores, *phágos* e *lógos* — pares que não são necessariamente equivalentes, vale dizer —, isso se dá de maneira *outra* que na imunologia órfica da filiação titânico-olímpica, do Ancestral e da Orbe cristã. A ambiguidade constituinte dos *Mai* — *awĩ* ou *bide*, a depender do jogo de perspectivas — é um dos grandes marcadores dessa diferença, já que seu estado de simultaneamente *mais* e *menos* que os humanos coloca um entrave no paralelismo apressado com a verticalidade órfica, em que o polo atrator/estressor acabava sempre hierarquicamente superior ao (e mesmo criador do) atraído/estressado.

Para os Araweté, como, por generalização, para praticamente todo o complexo Tupi-Guarani, se seguirmos Viveiros de Castro, haveria não apenas uma proeminência do *phágos*, do jaguar canibal, com relação ao *lógos*, ao canto, mas também *outros sentidos* para os dois termos, redefinidos *em relação* — organização *outra* que dispõe suas possibilidades de contraefetuação e de arranjo transversal, antes que vertical, das cosmologias ameríndias. Para compreender essa proeminência e a forma como *phágos* e *lógos* operam nesse outro regime fagológico, é necessário, porém, fazer uma investigação inicial paralela e contrária à do cap. 3 *supra*, quando dissertei sobre o *lógos* e a lira domadora de Orfeu. Para isso, deixemos de lado a mitologia grega e nos concentremos, primeiramente, nas duas manifestações principais da articulação entre esses dois conceitos entre os Araweté: a música dos deuses e a música dos inimigos.

Por um lado, a *música dos deuses* (*Mai marakã*) se caracteriza pela *polifonia*, de modo a evidenciar uma triangulação entre as vozes do xamã que canta, dos *Mai* e dos mortos na construção de uma ponte entre mortais e imortais que consuma, através da figura do morto, uma relação de *afinidade*. Uma vez mortos, as almas *ĩ* dos mortais, diferente de seus espectros-cadáveres *ta’o we*, passam por um verdadeiro festim canibal no céu. Com isso, tornam-se também deuses e, junto aos *Mai*, consumam relações “teogâmicas”, embora mantendo vínculos

⁵⁴ Ibidem, p. 608.

⁵⁵ Idem, 1986, p. 219.

⁵⁶ Ibidem.

com os mortais — estes *tornam-se genros e cunhados dos próprios deuses*; em outras palavras, tornam-se *tiwã* dos *Mai*, seus afins efetivos.

Tal vínculo de afinidade fica patente aos mortais por meio da *canção xamânica*, modo privilegiado de manifestação da alteridade sobrenatural: “os deuses e os mortos são música, ou músicos: *marakã me’e*”⁵⁷. O xamã (*peye*), munido de seu chocalho *aray*, “uma espécie de ‘corpo’, envoltório — *hiro* — místico das coisas ‘sem corpo’”⁵⁸, funciona aqui como “um *Mai de ripã*, ‘suporte-leito para *Mai*’”⁵⁹, espécie de retransmissor e modulador de sinal que, ao *ver* a imagem dos mortos e espíritos através do uso do tabaco durante uma sessão xamânica ou através dos sonhos, os “torna *audíveis*”⁶⁰ aos não-xamãs, expressando-os como canto. Enquanto “expressão tanto genitiva quanto possessiva”⁶¹, a música dos deuses não é “criada” pelo xamã, que apenas é emissário de uma mensagem de Fora, e não seu emissor autoral: “‘o xamã é como um rádio’, me contaram”⁶².

Tal canto “é a atividade mais frequente [“e importante”] dos xamãs, independentemente de situações de crise e de rituais coletivos”, e serve de “única fonte de informação sobre o estado atual do cosmos e a situação dos mortos celestes”⁶³ para a comunidade. O xamã é aquele que atualiza e singulariza, no plano cotidiano, as virtualidades sobrenaturais e do tempo mítico. Com seu “ex-corpo [*hiro pe*]” parado na rede, sua “alma” *ĩ* — que, enquanto duplo, também é um *hiro*, um corpo e, por isso, uma esfera — “sai e viaja”, retornando para “*encena[r]* ou *representa[r]*”⁶⁴ as canções que ouviu dos seres sobrenaturais que viu.

Sem dizer nada por conta própria, o xamã expressa, pelo canto, “a narração da palavra alheia”⁶⁵. Nesse sentido, o canto xamânico, apesar de cantado por uma só voz efetiva, a do xamã, e de apresentar pouca variação tonal, é intensivamente polifônico e, além disso, “polilógico”⁶⁶: em jogo não estão apenas vozes diversas, mas discursos diferentes e, com eles, um verdadeiro jogo de *lógoi* distintos que se alternam na constituição das cesuras topológicas entre as perspectivas em jogo. O xamã, como veremos no cap. 12 *infra*, é um verdadeiro

⁵⁷ Ibidem, p. 529.

⁵⁸ Ibidem, p. 536.

⁵⁹ Ibidem, p. 530.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, p. 543.

⁶² Idem, 1992, p. 224. Essa imagética é semelhante à que aparece no xamanismo yanomami: “não se deve pensar que os xamãs cantam por conta própria, à toa. Eles reproduzem os cantos dos [espíritos xamânicos] *xapiri*, que penetram um depois do outro em suas orelhas, como em *microfones*. Assim é” (KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 114, grifo meu).

⁶³ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 542 [1992, p. 224].

⁶⁴ Ibidem, p. 544.

⁶⁵ Ibidem, p. 549.

⁶⁶ Ibidem, p. 548.

poliglota, conseguindo transitar entre mundos sobrenaturalmente distintos, dialogar com outros povos e trazer seus cantos, de modo a driblar a diferença topológica operada pelo *lógos*.

Para ilustrar esta música dos deuses, Viveiros de Castro apresenta o que ele denomina “o canto da castanheira”, expresso pelo pajé Kãñipaye-ro em dezembro de 1982. Este canto demonstra a complexidade do regime enunciativo da música dos deuses como um “discurso de discursos”⁶⁷, com seu “embutimento citacional” e sua “construção em abismo”⁶⁸: “o xamã canta algo dito pelos *Mai*, citado pelo morto, referente a ele (xamã), por exemplo... *Quem* fala, assim, são os três: *Mai*, morto, xamã, um dentro do outro”⁶⁹. No canto supracitado, o enunciador principal não é Kãñipaye-ro, mas Kãñipaye, sua filha falecida em 1978. Ela se dirige, no canto, “aos deuses, ao pai [que dá corpo vocal à canção], a um ‘avô’ morto (Modida-ro), a um irmão de seu pai, Ararĩñã-no — isto é, à *ĩ* desse homem, que estaria ali no céu junto com o xamã”⁷⁰. Além da filha do xamã, também há, na canção, a voz da alma de Yowe’i-do, outro morto que “tem parentes próximos vivos na seção residencial do xamã”⁷¹.

O canto, cujo tema principal é a emplumação da castanheira com as penas da harpia, “metáfora para as flechas, e uma imagem de guerra” que serve para caracterizar os deuses como “matadores-guerreiros, e ao mesmo tempo como ardendo de desejo pela menina morta”⁷², tem um mote implícito: a negociação dos *Mai* com o xamã, cujo nome é citado por um *Mai* dentro da canção, sendo o *Mai* também citado, por sua vez, pela filha do xamã, naquilo que é “indubitavelmente o ponto alto do canto”⁷³: “‘vou devorar o finado Kãñipaye-ro’, disse o deus”⁷⁴. Assim, enquanto acontece uma superposição do plano mítico e virtual do céu, com sua castanheira emplumada, e do plano atual do canto do xamã na terra, desenrola-se outra trama, na canção, sobre a ira dos *Mai* com Kãñipaye-ro, ameaçado de devoração canibal. Tal ira, representada pela própria emplumação da castanheira, se deve à ameaça que a subida da *ĩ* do xamã ao céu representa à posse da alma de sua filha morta pelos *Mai*. O próprio xamã, que subiu ao céu para operar o “re-assentamento da alma de sua esposa”⁷⁵, trata logo de se desatar das acusações, em uma auto-citação pela voz de outrem: “Ehhh! quanto àquilo de ‘passar filha para mim’, que disseram os deuses; para mim os deuses (não necessariamente) disseram (tal

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem, p. 556.

⁶⁹ Ibidem, p. 549.

⁷⁰ Ibidem, p. 552.

⁷¹ Ibidem, p. 553.

⁷² Ibidem, p. 562.

⁷³ Ibidem, p. 561.

⁷⁴ KÃÑIPAYE-RO apud ibidem, p. 557.

⁷⁵ Ibidem, p. 563.

coisa)”⁷⁶ — “[...] o xamã parece jogar com esse ‘toma-lá-dá-cá’ face aos deuses: fiquem com quem está morto realmente, e devolvam o vivo”⁷⁷.

Com isto, o canto expressa “o furor canibal dos *Mai*”⁷⁸ e a constituição de uma relação de afinidade entre os *Mai*, cunhados, e o xamã, seu sogro — “os deuses aceitam-no como afim”⁷⁹ —, através da voz da filha morta do xamã, devorada pelos deuses e tornada, deles, esposa. O canto também marca uma inversão dos papéis de vivos e mortos, já que “os mortos nomeados na canção da castanheira não são designados como ‘falecidos’ [...], mas como *presentes*, por seu nome próprio ou conexão de parentesco. No canto em questão, aliás, o único ‘finado’ era o próprio xamã”⁸⁰, como uma “espécie de *morto antecipado*”⁸¹.

Enquanto a alma da falecida desempenha, no canto, *papel* da fala (*lógos*) de alguém que já se tornou *Mai* e, portanto, canibal, “o *tema* do canibalismo se desenvolve na relação xamã (vivos)/deuses”⁸². Enquanto os mortos devorados intermedeiam a relação entre xamã e deuses dentro do canto, o xamã, prometido aos *Mai* como futuro aperitivo, utiliza-se do próprio canto como *ponte* entre dois tempos e planos distintos. Assim, o *lógos* xamânico é, a um só tempo, *meio e técnica* imprescindíveis para que a metamorfose indiscernível que caracteriza o *phágos* seja enfim discernida para se expressar na forma de um mundo esferológico.

Deste modo, *o canto xamânico constitui a articulação polilógica dos mundos separados por seus lógoi respectivos*, operando de modo a evitar que a separação dos mundos suprima o *phágos* de fundo que reina por detrás das diversas esferas constituídas por esses *lógoi*. Colocando-se como “objeto prévio do discurso alheio”⁸³, o xamã abre espaço para *atualização do sobrenatural como sujeito de enunciação*, sujeito do *lógos*, de forma a impedir que a comunidade humana se feche sobre si mesma. Ao fazer a mediação entre vários *lógoi* sobrenaturais, o xamã evita a autoimplosão imunitária da comunidade por força de seu próprio *lógos* e a mantém em projeção contínua para seu próprio exterior, ao passo que, negociando constantemente com os *Mai* e com os demais seres sobrenaturais, impede que o *phágos* dos deuses e dos mortos irrompa indiscriminadamente e canibalize toda a comunidade atual, mantendo a unificação da coletividade contra sua desagregação espectral. E faz tudo isso

⁷⁶ KÃÑĪPAYE-RO apud ibidem, p. 558.

⁷⁷ Ibidem, p. 563.

⁷⁸ Ibidem, p. 564.

⁷⁹ Ibidem, p. 563.

⁸⁰ Ibidem, p. 565-6.

⁸¹ Ibidem, p. 573.

⁸² Ibidem, p. 569, grifo meu.

⁸³ Ibidem, p. 571.

enquanto se promete aos *Mai* como prato de entrada de um banquete futuro, juro a ser cobrado após sua morte.

“Se o xamã é uma espécie de *outro*, um morto, o matador será *outro outro* [*another other, a Mai*], e assim sua palavra”⁸⁴. Os *Mai*, afins virtuais por excelência ou “arquetipo[s] dos *tiwã*” e, por isso, *inimigos* em sentido absoluto, congregam os dois polos opostos de alteridade para os Araweté: o *xamanismo* e a *guerra*. O primeiro remete ao *lógos* como “função *canora* dos *Mai*”, enquanto o segundo, remetido ao *phágos*, “marca pelo avesso os deuses como *canibais*” — embora tanto *phágos* quanto *lógos* participem, de alguma maneira, de ambas as funções: “se o xamã é o instrumento pelo qual os deuses *falam* (mas falam de quê? de comida, e de sexo), o matador, este *fala como o inimigo*, e é incomedível”⁸⁵. Seguindo o paralelismo, percebe-se que o canto xamânico articula a afinidade sobrenatural prioritariamente pelo *lógos*, constituindo uma “reflexão complexa sobre a mortalidade” dos viventes, ao passo que o canto dos guerreiros, enquanto “visão antecipada da imortalidade”⁸⁶, articula a mesma afinidade prioritariamente pelo *phágos*.

A relação do xamã e dos demais viventes com os *Mai* é, no fim, “a *mesma* relação, *tiwã*, [que aquela] entre um homem e o inimigo que matou”⁸⁷. A relação de afinidade virtual dos *bide* de dada comunidade com os *Mai* é de mesmo tipo que a relação entre o guerreiro homicida e o inimigo morto, relação que tem como principal marca a *música dos inimigos* (*awin marakã*), um tipo de canção que, embora cantada em coro pela comunidade, é motivada justamente pelo homicídio efetuado pelo guerreiro, sendo, no fim, “um canto *do* inimigo, cantado *pelo* matador”⁸⁸. É na música dos inimigos que se explicita o rendimento fagologicamente antropofágico da cosmologia araweté, tendo em vista que esse tipo de canção é palavra alheia não dos deuses canibais, que só devorarão os vivos depois de mortos, ou dos próprios mortos já tornados *Mai*, mas *do inimigo já morto pelo próprio guerreiro*, atuando como seu “ensinador do canto [*marakã memo ’o hã*]”⁸⁹. Enquanto o canto xamânico se caracterizava por polilogias em abismo, as canções de guerra “têm um ponto de vista invariável: elas são cantadas *do ponto de vista do inimigo*”, sendo ele “o sujeito do enunciado atualizado pelo cantor-homicida”⁹⁰: ao matar o inimigo, o guerreiro, funcionando como um porta-voz da alteridade, canta a canção cujo enunciador é o próprio inimigo morto e não o homicida.

⁸⁴ Ibidem, p. 574 [1992, p. 238], grifos meus.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibidem, p. 576, grifo meu.

⁸⁸ Ibidem, p. 582.

⁸⁹ Ibidem, p. 581.

⁹⁰ Ibidem, p. 586.

Um exemplo paradigmático de canção do inimigo é o canto atribuído ao guerreiro Yakati-ro-reme, “um homem araweté falecido em 1976” que canta uma música “ensinada por uma vítima do povo Parakanã”⁹¹. Diferente do que ocorre com cantos xamânicos, as músicas dos inimigos são curtas. Assim, é possível transcrevê-la abaixo na íntegra, conforme a versão que aparece em um dos capítulos de *A inconstância da alma selvagem*, de 2002:

“Estou morrendo”,
assim dizia o finado Moiwito;
assim falava minha presa,
assim falava o finado Koiarawĩ;

Em seu amplo pátio,
“Eeh!” — disse o *Towaho*,
“Eis meu prisioneiro,
no pátio do grande pássaro”.⁹²

O Parakanã morto por Yakati-ro cita uma vítima sua, Moiwito ou Koiarawĩ, que na verdade é “Maria-ro, um Araweté morto *pelos* Parakanã antes da contraofensiva que resultou na morte do inimigo que enuncia o presente canto”⁹³. “Estou morrendo” é a fala de Maria-ro, citada pela vítima parakanã. Por outro lado, além da referência ao “pátio do grande pássaro” (uma “metáfora macabra para a clareira aberta pelos urubus na floresta, em torno do cadáver do inimigo morto — entenda-se, do cadáver do homem parakanã que é o sujeito da enunciação desse canto”)⁹⁴, a segunda estrofe também traz o termo *Towaho*, “provável contração de *towã-oho*, ‘inimigo monstruoso (grande)’” e “nome de uma antiga tribo inimiga dos Araweté, que funciona como sinédoque para ‘inimigo’ em muitas narrativas tradicionais”⁹⁵. Assim, as palavras de *Towaho* citadas pela vítima parakanã são “de ninguém menos que o próprio Yakati-ro”⁹⁶, tornado, na canção, o Inimigo — movimento similar ao que fazia Kãñipaye-ro quando cantava a citação de sua própria fala feita por outrem no canto da castanheira.

Essas torções vertiginosas e muito menos explícitas textualmente que as canções xamânicas, em “uma espécie de ecolalia enunciativa, ou um processo de *reverberação*”⁹⁷, demonstram que, na morte de um inimigo, há em jogo uma *redistribuição de pontos de vista*: ao matar o inimigo, o guerreiro é condenado à posição de *objeto do discurso alheio*. Isso porque matar um inimigo equivale a um “devir-cadáver”, uma metamorfose lenta e progressiva na qual

⁹¹ Idem, 2002, p. 276.

⁹² YAKATI-RO apud ibidem, p. 276.

⁹³ Idem, 1986, p. 586.

⁹⁴ Idem, 2002, p. 276.

⁹⁵ Ibidem, p. 276-7.

⁹⁶ Ibidem, p. 277.

⁹⁷ Ibidem.

o homicida entra num processo de indiscernibilização com o espectro-cadáver de sua vítima: “[...] o matador ouve o zumbido das vespas e dos besouros, o ruflar das asas dos urubus que se aproximam de ‘seu’ corpo morto — seu próprio cadáver, mas que é ao mesmo tempo *o cadáver real, do inimigo morto, na mata*”⁹⁸. Ocorre, entre matador e vítima, contágio complexo, envolvendo o devir-inimigo do matador e o devir-matador do inimigo — este último agora em posição de apêndice ou parasita, “às costas do matador”⁹⁹, e co-sujeito das ações do homicida de forma semelhante à qual o fungo *Cordyceps sp.* faz com insetos hospedeiros, manipulando-os “para produzir um comportamento que facilita a dispersão do fungo, otimizando assim as chances de reprodução do parasita”¹⁰⁰.

Há, portanto, uma verdadeira simbiose em jogo, com a diferença de que a dispersão almejada, no caso araweté, é a das palavras do inimigo na produção “simpoiética”¹⁰¹ da *awin marakã* ao ser acrescentada ao cancionero tradicional do povo como “tempero do cauim”¹⁰² para as cauinagens comunitárias. Tal simbiose, no entanto, não resulta, como no caso do *Cordyceps*, no suicídio do hospedeiro, mas na *imortalidade* de ambos, homicida e vítima: enquanto os xamãs são mortos antecipados, destinados a serem devorados pelos *Mai* e a se metamorfosearem em *Mai*, o homicida e o espírito *ĩ* de sua vítima se “fundem”, embora mais ao modo da indiscernibilidade fractal que da fusão consumptiva, num só *Iraparadi*, “um Araweté-Inimigo-Imortal” que, subindo ao céu em corpo vivo, é “*immune à devoração*”¹⁰³.

Em certo sentido, este *Iraparadi* araweté pode ser pensado como uma espécie de “anti-Araweté”, um Araweté⁻¹ que, destacando-se tanto da comunidade Araweté, quanto da do inimigo, consoma ainda outro tipo de esfera fractal e multiplica infinitesimalmente os pares homicida-inimigo num jogo estranho de alianças comunais só visto, no plano cotidiano araweté, na relação entre *apihi-pihã*, casais “amigos” que se investem numa partilha mútua de parceiros e, com isso, formam tanto um casal formado de casais quanto uma “anti-afinidade”, em que afinidade e matrimônio se tornam funções indecidíveis.

A canção do inimigo é tratada como “tempero do cauim” por servir de substitutivo simbólico da carne do inimigo que se consumia nos rituais antropofágicos dos Tupinambá. Isso

⁹⁸ Idem, 1986, p. 580, grifo meu.

⁹⁹ Ibidem, p. 581.

¹⁰⁰ LIBERSAT, Frederic; KAISER, Maayan; EMANUEL, Stav. “Mind Control”. *Frontiers in Psychology*, v.9, 2018, e572, p. 2.

¹⁰¹ “Simpoiense é uma palavra apropriada para sistemas complexos, dinâmicos, responsivos, situados, históricos. É um termo para o mundar-com [*worlding-with*], em companhia. A simpoiense envolve a autopoiese, a desdobra e a estende generativamente” (HARAWAY. *Staying with the trouble*. Durham; London: Duke University Press, 2016, p. 58). Cf. cap. 14 *infra*.

¹⁰² VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 582.

¹⁰³ Ibidem, p. 578, grifo meu.

explicita a inversão do canto de guerra em comparação ao canto xamânico no tocante à relação entre *lógos* e *phágos*: a canção dos deuses, ao pôr o xamã como vítima canibal futura, invoca a polilogia sobrenatural a fim de salvaguardar o *lógos* comunitário, ao passo que a canção do inimigo serve, ela mesma, de *phágos* para a comunidade, enquanto torna o duo matador-vítima um incomedível, um *imune* em sentido forte — aquele que, diferentemente do resto da comunidade, não come o inimigo morto enquanto vivo, e tampouco é devorado pelos *Mai* enquanto “morto”. O canto é subordinado ao canibalismo guerreiro e à devoração, e o estatuto imune do homicida é paradoxalmente aquilo que constitui a comunidade, preservada pelo xamã, como abertura ao contágio e ao devir-outro.

Os contrapontos do *phágos* canibal com os componentes denegativo (separação) e íntimo (reunião) do *lógos* domesticatório, apresentados nos cap. 2 e 3 *supra*, podem, enfim, ser expressos e sintetizados nos conceitos de *contágio* e *troca*. Se o *lógos* separa a esfera de seu fora e, com isso, reúne o interior esferológico em uma relação forte de intimidade que organiza as relações fágicas internas entre os polos da esfera, o *phágos* opera no movimento inverso, tensionado com o *lógos* — e em direta oposição aos componentes “fagocítico” (contágio) e “conversivo” (troca) do *phágos* órfico, que vimos brevemente no cap. 4 *supra*. Aqui, o *phágos* antropofágico opera:

(1) Pelo contágio, na introjeção ou deglutição mútua de elementos exteriores entre duas ou mais esferas, contexto que “surrealiza” a diferença topológica e faz do contágio uma *infecção em torção*, ao invés da dinâmica de fagocitose e expansão infecciosa da imunologia;

(2) Pela troca — inclusive de funções e posições — entre o que é introjetado e deglutido (conteúdo, matéria) e o introjetante ou deglutidor (continente, forma), característica que faz da troca, *metamorfose cruzada*, e não uma conversão onto-antropológica do Outro em Eu.

O que fazia a síntese entre denegação e intimidade no *lógos* imunológico era a noção de domesticação unilateral, com a lira órfica operando separações entre o esférico e o não-esférico e selecionando aqueles que mereciam o *lógos* daqueles que estavam fadados a manter-se como *álogon*. A domesticação, no contexto antropofágico, é uma *dupla domesticação* — matador e inimigo se codomesticam pela palavra, o xamã tem seu próprio corpo domesticado pelo Outro no mesmo ato em que domestica outros para abrir, com eles, espaço transituacional de diálogo.

No caso do *phágos*, contágio e transformação se congregam, como antevimos no cap. 4 *supra*, na noção de *predação*. Na antropofagia, a predação é *espectro-topo-metamórfica*: não se trata da expansão monstruosa da esferologia imunológica humana sobre os demais, mas de uma mesma predação mútua, no domínio do espectral, que cambia lugares e os embaralha em novos *tópoi*. A dinâmica ritual do canibalismo araweté expressa emblematicamente esta

predação, pois explicita de que modo os *lógoi* e seus *tópoi* são totalmente reorganizados pelo *phágos*: o guerreiro mata o inimigo, inoculando em si não só a posição, mas o próprio *lógos* do inimigo, que separa o duo matador-vítima do resto da comunidade, ao mesmo tempo em que reúne o par num mesmo *Iraparadi* imune; no mesmo movimento, o matador entra junto à vítima em uma zona de intercâmbio e metamorfose indiscerníveis, perfazendo uma nova esfera, uma “anti-esfera”, destacada da esfera de seu próprio povo e da esfera do povo inimigo.

A comunidade, por sua vez, literalmente devora o corpo do inimigo morto pelo guerreiro, subsequentemente trocando o alimento e a vingança não apenas entre os seus, mas com comunidades vizinhas e com tudo o que está fora da etnosfera, inclusive com o plano dos espectros, permitindo com que a comunidade se mantenha aberta a intrusões transformativas do exterior — contraefetuadas, por sua vez, pelo *lógos* comunitário, que tensiona a comunidade rumo ao fechamento e à homeostase e que é guardado continuamente pelo trabalho xamânico.

Esta dinâmica, sobretudo no que concerne à operação do *phágos* e do *lógos* na composição da comunidade esferológica e em sua relação com o Fora, ficará mais clara se recorrermos à antropofagia dos antigos Tupinambá da costa, que serve de base, em Viveiros de Castro, para cosmologias antropofágicas de descendência Tupi, como a dos Araweté. O canibalismo fágico-fagológico tupinambá, contudo, opera de forma diversa com relação ao canibalismo do imaginário europeu moderno, equivocidade que abordei brevemente no cap. 1 *supra* e à qual voltarei em duas discussões diferentes, nos cap. 10 e 15 *infra*. Por ora, é necessário explorar seu funcionamento conceitual no interior do sistema fagológico tupinambá, conforme descrito por Viveiros de Castro.

10. Comunidade e alteridade predatória

La política y la ética [...] se producen únicamente en la intersección entre lo viviente y lo Invisible. Su contacto crea la necesidad de la comunidad de los espectros sin condicionar a priori los modos de su configuración. La Historia de Homo ha sido, también, la historia política de sus relaciones con los espectros.

Fabián Ludueña Romandini
Summa Cosmologiae

O traço mais evidente da topologia sociológica e cosmológica dos antigos Tupinambá era o seguinte: tratava-se de um povo totalmente voltado à guerra e à “execução ritual dos cativos”¹. Esta execução, ritualizada através do canibalismo, consumava uma espécie de

¹ Ibidem, p. 646.

vingança estereoscópica: “[...] do ponto de vista da vítima”, para quem “sua morte era *sua própria vingança*” (dado que os devorados “já haviam morto e comido muitos dos inimigos, [e] porque seus parentes vivos os vingariam”) e do ponto de vista do executor, dado que “a morte e devoração do inimigo consumavam uma vingança das mortes sofridas, assegurando ao mesmo tempo o acesso dos jovens à condição de homicida, isto é, de Pessoa plena, capaz de imortalidade póstuma”².

Era justamente a vingança canibal recíproca e contínua que permitia, através da morte, criar vida, tanto prospectivamente, no ato de “inventar” homens pelo homicídio recíproco, quanto retrospectivamente, na manutenção da comunidade em contínua restauração interna e em sua relação com comunidades inimigas. A vingança canibal tinha o caráter de um *jogo contínuo* com as comunidades inimigas, vivas ou mortas, humanas ou extra-humanas, e era um jogo mais cosmológico que econômico, pois voltado à evitação de um grau zero de desequilíbrio cosmológico através de uma tipo de vingança sem fim; afinal “a vingança não parece ter se exercido jamais na base de uma reciprocidade simples, em jogo ‘soma zero’ de morte por morte”³, como se tudo fosse uma questão de equilíbrio de caixa: “há sempre alguém a menos ou a mais na balança”⁴.

Em outros termos, longe de tender a uma espécie de homeostase, como se se tratasse do mero ato de vingar mortos específicos para aplacar determinado luto, algo que congelaria a dinâmica social e cosmológica uma vez que todos os mortos fossem vingados, operava-se uma “*dispersão da vingança*” entre vivos e mortos: “sempre havia *alguém* a vingar” — parentes próximos, distantes e afins efetivos —, assim como “sempre havia alguém que precisava *vingar*: alguém a querer ganhar nome, iniciar-se como adulto sobre a cabeça dos contrários”⁵. Isso porque tanto a sutura de uma comunidade fraturada quanto sua continuação dependiam da relação com o inimigo — como o *lógos* comunitário depende do *phágos* cosmológico, que continuamente renova as esferas, mantendo-as em movimento perpétuo.

Sem o *phágos* e, por isso, sem o Outro que mobiliza a comunidade, esta se vê fadada à dispersão em linhas aberrantes: “sem inimigo não há a pessoa, feixe de nomes, corpo laboriosamente coberto de incisões comemorativas, rosto ornado de pedrarias que legitimavam a fala, alma imortal. Sem mortos alheios não há, literalmente, vivos”⁶. Por isso, o devorado era uma verdadeira fonte de *lógoi*, renovando a condição de Pessoa dos guerreiros tupinambá: “o

² Ibidem, p. 648.

³ Ibidem, p. 657.

⁴ Ibidem, p. 671.

⁵ Ibidem, p. 658.

⁶ Ibidem, p. 660.

inimigo iria adornar seu matador [com nomes] assim como as penas das aves a que era assimilado”⁷. Levava-se os nomes dos inimigos em troca de comida e mulheres — algo que tornava os cativos afins dos guerreiros, do mesmo modo que os xamãs araweté, também “futuras comidas”, são afins dos *Mai*, seus devoradores. Assim, o matador era sempre aquele que acumulava nomes e, por isso, pessoalidade, até o ponto em que, após a morte, tornava-se um incomedível, alguém que, por sua habilidade de canto ou seu domínio do *lógos*, adquire “imunidade à devoração”⁸ — algo deveras semelhante ao *Iraparadi* araweté.

Imune à devoração e provedor do *lógos* que constitui e reconstitui a esfera comunitária, o matador também é reenquadrado pelo *lógos* como um imune em sentido forte — mas *diverso* do imune fagologicamente imunológico. Atado ao cativo, com o qual permutava as posições de executor e executado, o guerreiro tupinambá passava por um período de interditos, como o resguardo sexual e alimentar, num processo de “metabolização do sangue do inimigo”⁹ pelo qual “a morte da vítima” era “efetivamente a morte do matador”, da mesma forma que “o renascimento deste não é menos um renascimento daquela”¹⁰. Ao final, o matador ressurgia renomeado e refeito enquanto pessoa, reenquadrado pelo *lógos* como um novo imune de-cidido da etnosfera comunitária numa nova esfera de intimidade partilhada com sua vítima executada, mas em um movimento “de aproximação fusional e de imanentização de diferença” no qual,

[...] em lugar de aparecer como termo de uma estrutura que se desdobra ou explica em polos opostos, ego e inimigo, [...] constitui-se por *involução* ou *implicação*, determinando-se como foco virtual de uma condensação predicativa onde a dupla negação — eu sou inimigo de meu inimigo — não restitui uma identidade que já estaria lá como princípio e finalidade, mas, ao contrário, *reafirma a diferença e a faz imanente* — eu tenho um inimigo, e por isso o sou. Ou o Eu o é.¹¹

Em um processo de *implicatio* — ou seja, “endobramento”¹² —, no qual o matador e o inimigo se tornam parte de uma mesma *complicatio* íntima e indiscernível, os dois termos dessa esfera se diferenciam internamente, apresentando-se tanto como sujeito quanto objeto da relação — Orfeu e Eurídice canibais, reduplicação especulativa em abismo. Constituídos como “inimigos” *sensu tupi* — “identidade ao contrário”¹³ —, o duo, imanentemente diferenciado,

⁷ Ibidem, p. 662.

⁸ Ibidem, p. 660.

⁹ Idem, 2002, p. 284.

¹⁰ Ibidem, p. 285.

¹¹ Idem, 2002, p. 293, grifos meus.

¹² Cf. DELEUZE. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. do GT Deleuze – 12. São Paulo: Ed. 34, 2017, p. 19; ademais, cf. cap. 7 *supra* sobre o latim *plicare*, “dobrar”. Para Deleuze, a Substância espinosana é uma *complicatio* que “se explica”/“se desenvolve” em atributos e modos que, por sua vez, “implicam”/“envolvem” a Substância.

¹³ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 120.

também se difere externamente como uma esfera verdadeiramente *imune*, cujo objeto imunizado (ainda que não neutralizado *sensu immunologicus*) é, enfim, o *phágos* que ata a comunidade como um todo, algo visto desde o momento de morte do cativo, quando o canto do guerreiro em jejum contrasta com a devoração comunitária do cadáver:

Está claro que há aí uma *divisão do trabalho simbólico* [“ritual”]: se o executor entra em “estado liminar” — morto, temporariamente *sem nome*, desapossado de tudo que tinha, cheio de sangue místico da vítima, que deverá purgar por incisões comemorativas —, a sociedade está em pleno e exuberante funcionamento. Mas as coisas podem ser vistas ao contrário: é o matador que encarna a parte da estrutura, é ele quem *exerce o trabalho do símbolo*, quem suporta o processo de “reprodução” da Sociedade. *Operador* de sacrifício, ele é o *pivot* do jogo de imagens, encenando a vingança, espelhando o inimigo e o morto a ser vingado, manifestando o valor central do grupo: *é o Guerreiro, a Pessoa, o Nome e o Nume*.¹⁴

O matador *não comer* o cativo — “o *canibalismo*”, afinal, “é possível apenas porque *alguém não come*”¹⁵ — é uma inação resultante da operação de seu reenquadramento lógico: como *operador* (simbólico *porque, antes, lógico*) de uma *cesura* entre si e a etnoesfera coletiva, o primeiro se abstendo de comer o cativo, e a segunda, devorando-o, o homicida se reenquadra logicamente como “o Nome e o Nume” na sua própria extrusão da etnoesfera, constituindo ele próprio uma *fissura* na mônada etnoesferológica, que se abre rumo ao exterior. “*Fender a mônada*”¹⁶, como diria Lapoujade, é a tarefa mais própria do guerreiro, operador de uma linha de fuga lógica frente ao *phágos* comunitário, mas também fornecedor de uma linha de fuga fágica para a comunidade diante de seu próprio fechamento lógico: “[...] a proeza guerreira era o que mantinha o sistema, isto é, mantinha o *movimento de escapar dele*”¹⁷.

Ao acumular nomes e a função diferenciante, adquirindo honra e permitindo-se escapar, o guerreiro, atuando em movimento similar àquele que Sloterdijk atribuíra aos “pré-humanos” em fuga, se lança sobre um vetor de fuga que o transforma em elemento exógeno com relação à comunidade: o guerreiro *devém-outro* propriamente. Se em meio à e após a execução do cativo, o matador “é o único propriamente Humano durante a devoração — é o guardião do Simbólico; enquanto a comunidade ‘incorpora’, ele é puro Espírito”¹⁸ —, com a finalização da simbiose com sua vítima, o homicida se torna *outro-que-humano*: animal, morto, inimigo, deus, canibal, todos em reverberação. Paradoxalmente nomeado *e* canibal, o matador incorpora o conceito tupinambá de Pessoa como “o lugar do Eu que é possível”, anteposto à “comunidade

¹⁴ Ibidem, p. 694-5 [2002, p. 302], grifos meus.

¹⁵ Idem, 1992, p. 302-3.

¹⁶ LAPOUJADE, 2015, p. 270.

¹⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 689.

¹⁸ Ibidem, p. 695.

canibal”, que “encarna (incorpora) o Outro, o Inimigo como posição”¹⁹ — e vice-versa, dado que o matador, o imune, se torna também *inimigo da comunidade*.

Com essa fuga, operação lógica fundada no *phágos* canibal, o guerreiro permite que a esfera comunitária (“a Sociedade”) entre em estado de variação, se retorça topologicamente e se refaça, se “reproduza” — mas como *outra*. Não se trata de uma réplica ou transferência e sim de um *devir*. Opera-se, aqui, no campo fagológico da multiplicidade, no qual o matador é agente de uma verdadeira *mnemotécnica* — a serviço não da preservação histórica de seu ser identitário, como ocorre com a saudade lusitana pós-órbica e sim do devir da comunidade em relação às comunidades inimigas. Em outras palavras,

a guerra de vingança Tupinambá é uma técnica de memória, mas uma técnica singular: processo de circulação perpétua de memória entre os grupos inimigos, ela se define, em vários sentidos, como *memória dos inimigos*. E, portanto, não se inscreve entre as figuras da reminiscência e da *aletheia*, não é um retorno a uma Origem, esforço de restauração de um Ser contra os assaltos corrosivos de um Devir exterior. Não é da ordem de uma recuperação e de uma “reprodução” social, mas da ordem da *criação* e da *produção*: é *instituinte*, não instituída ou reconstituente. É abertura para o alheio, o alhures e o além: para a morte como positividade necessária. É, enfim, um modo de fabricação do futuro.²⁰

“Quem come”, no fim, “ainda são os Outros”²¹. O que está em jogo é a superação contínua da esfera “cultural” do *lógos* comunitário por via da “natureza” canibal do interior comunitário e da “sobrenatureza” dos deuses e do duo matador-vítima, imunes à devoração e senhores do *lógos*, antes de tudo devoradores por excelência — jaguares, panteras e zagueiros, antes que orfeus. Ambos os polos desse “duplo afastamento da Cultura”²² são partes da mesma Sobrenatureza, domínio do “Outro como sujeito”, articulador do *phágos* que constitui, destitui e restitui o *lógos* de-cisório de cada esfera.

O regime fagológico da antropofagia, cujo núcleo simbólico se dá pelo canibalismo fágico, tem por personagem conceitual mais importante a figura do *inimigo* como o grande e múltiplo atrator centrífugo, em oposição ao atrator “Deus-uno” da imunologia, “o nome próprio do Outro em nossa tradição”²³. O *tovaja* tupinambá, palavra que serve para traduzir tanto “inimigo”, quanto “cunhado”²⁴, e elemento que faz as vezes de “*nexo central* da sociedade” e

¹⁹ Ibidem, p. 696.

²⁰ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. *Anuário Antropológico*, v.10, n.1, p. 57-78, 1986, p. 76, grifos meus.

²¹ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 695.

²² Ibidem, p. 696.

²³ Idem. “O medo dos outros”. *Revista de Antropologia*, v.54, n.2, p. 885-917, 2011, p. 910.

²⁴ Cf. CLASTRES, H. “Les beaux-frères ennemis: a propos du cannibalisme Tupinamba”. *Destins du cannibalisme: Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n.6, 1972, p. 73.

de “elemento exterior e fundante, objeto da guerra de captura”²⁵, se constitui num movimento de contínuo afastamento da imunidade excorporada pelo duo matador-vítima e na constante projeção da comunidade para fora de si, proporcionada pelo mesmo duo e contrabalanceada pelo xamanismo. Por uma dupla operação do *lógos* e do *phágos* xamânicos e guerreiros, a comunidade se reatualiza como comensalidade canibal e criadora de novas esferas a partir do Fora, retorcendo-se topologicamente para não implodir, ao passo que mantendo, via xamanismo, o mínimo de coesão necessária para que não se desfaça em uma metamorfose sem termo.

Nessa dinâmica, encontra-se uma verdadeira maquinaria cosmológica de *atualização e contraefetuação da afinidade*: do mais cosmologicamente exterior, o Inimigo em sentido espectral, ao mais sociologicamente interior, o duo íntimo, e pelo caminho inverso, para Fora, tal maquinaria mantém a comunidade em uma frágil e constante tensão tanto com *lógoi* seus e alheios quanto com o *phágos* sobrenatural, o que impede que ela se torne totalmente imunitária e, ao mesmo tempo, que seja destituída em pura devoração.

A despeito da presença maciça do *lógos* no funcionamento da maquinaria da afinidade, predomina aqui, ante o atrator “lógico”, o atrator da “predação generalizada” como “a modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias”²⁶. Assim, a topologia das sociedades antropófagas, num estado de “deformação topológica contínua”²⁷, é centrífuga e “horizontal”, caracterizando o “interior” esferológico ameríndio, no fim, como uma esfera “sem interior [...] cuja dinâmica dissolve aquelas metáforas espaciais comuns no discurso sociológico: interior e exterior, centro, margens e fronteiras, *limen*, etc.”, numa “espécie de espaço social não-euclidiano”²⁸, pois deformado topologicamente pela “predação canibal” como “esquema geral de toda diferença”, do qual tanto a afinidade, quanto o canibalismo efetivo não são senão codificações específicas, “ainda que privilegiada[s]”²⁹.

Trata-se não apenas de uma “economia”, como afirma Viveiros de Castro, mas de uma verdadeira *topologia da alteridade predatória*, na qual vigora “a ideia de que a ‘interioridade’ do corpo social é integralmente constituída pela captura de recursos simbólicos — nomes e almas, pessoas e troféus, palavras e memórias — do exterior”³⁰. Tal topologia configura não

²⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 683.

²⁶ Idem, 2002, p. 164.

²⁷ Idem, 1986, p. 28.

²⁸ Ibidem, p. 27.

²⁹ Idem, 2002, p. 164-5. “Aqui, o canibalismo efetivo aparece como homólogo à afinidade efetiva, que, com o casamento, traduz a potência em ato e subjetiviza o objeto; e ele também depende de um canibalismo potencial, da predação generalizada que define a ordem da socialidade cósmica” (ibidem, p. 167).

³⁰ Ibidem.

uma metafísica do ser ou da linguagem, mas uma metafísica do devir e da devoração. Como “sociedade sem interior”³¹ absoluto, contando apenas com interiores relativos e provisórios, a comunidade antropofágica se distende para além da etnoesfera: comunidade se diz aqui em sentido espectral — afinal, não era o *espectro* a figura mais vingativa de todas, Inimigo por excelência que fratura e simultaneamente instaura a própria necessidade de esferas?

Cosmopolítica e intrinsecamente disjuntiva, guiada antes pelo *phágos* que pelos vários *lógoi* do *kósmos*, a comunidade espectral é a alteridade por excelência das comunidades efetivas e locais (“esferas”). Esta é a alteridade neutralizada pela imunologia, ainda que nunca eliminada, dado que permanece inobservada como resíduo acossante mesmo sob as descontinuidades esferológicas imunitárias. O *munus* que aglutina essa *communitas spectralis* é a própria *vingança*; é em sentido semelhante, aliás, que Ludueña Romandini afirma que

[...] a origem da justiça terrena se situa não apenas numa *dike*, uma justiça da fatalidade do destino, como também, precisamente, na *vontade de vingança expressa pelo espectro de quem sofreu um homicídio*. Desse ponto de vista, é o espectro quem tem a capacidade de agência, influenciando sobre os vivos para que *atuem como braço executor da solidariedade vingativa que se revela fundamental para sustentar a comunidade* [...]. É só na medida em que o espectro existe e comanda a morte que a sociedade pode existir como tal para os efeitos de se constituir segundo os vínculos que exigem a reparação da injustiça que, sob todos os aspectos, equivale a um culto aos mortos.³²

A vingança espectral ocorre em uma série sem fim de afinidades virtuais, em que deriva a atualização de comunidades em sentido fraco, ou seja, *esferas* ou “comunidades locais” — “aldeia, nexos ou conjunto”³³, dobras provisórias da comunidade disjuntiva, plasmadas em suas descontinuidades sempre a partir desse *contínuo espectral*, vingativo e indiscernível de fundo. Estamos muito longe do culto aos mortos instaurador do Ancestral enquanto vetor vertical tensionante de esferas. Aqui, o culto funerário equivale menos à elevação dos mortos ao papel de um *sacer* ambíguo que à cesura dinâmica com todo aquele que devém propriamente Outro, mantido por uma rede de vinganças e contravinganças que ultrapassa os limites esferológicos e desestabiliza a diferença topológica. Nesse sentido, “o uso positivo da potencialidade [i.e. virtualidade], seu aproveitamento ritual, [que] marca a afinidade com o selo simbólico do canibalismo”³⁴, seria um aproveitamento da exterioridade absoluta do espectral, por via do

³¹ Ibidem.

³² LUDUEÑA ROMANDINI, 2018b, p. 42-3, grifos meus.

³³ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 416.

³⁴ Ibidem, p. 163.

canibalismo ritual e do ciclo infinito de vinganças, a fim de mobilizar o circuito de reciprocidade comunal e suturar as fraturas abertas pelo espectro.

Há, contudo, uma diferença fulcral entre esse circuito de reciprocidade canibal e a reciprocidade do dom de Mauss sobre a qual dissertei no cap. 1 *supra*. Esta diferença concerne à distinção entre a comunidade esferológica ou política e a comunidade espectral ou cosmopolítica, bem como à distinção entre essa comunidade espectral, virtual e intensiva, produzida “na intersecção entre o vivente e o Invisível”³⁵ ou entre o esferológico e o espectral, e a mera aglomeração ou aliança extrínseca de esferas atuais ou extensivas (como aquela que está implicada na própria ideia de “co-imunismo”).

Discorria há pouco sobre a “predação generalizada”; poderíamos concebê-la simultaneamente como um *análogo da* e um *contraponto ameríndio* à prestação total maussiana. Análoga porque trata-se de trocas generalizadas em um tecido composto “intrinsecamente [de] relações sociais”, em que há uma “reciprocidade inerente à predação canibal” sob a forma de uma “*predação subjetivante*” oposta à “*produção objetivante moderna*”³⁶. Nesse sentido, “a predação generalizada é uma figura do mundo ‘do dom e da luta dos homens’ [...], não do mundo do trabalho e do domínio das coisas: ela pertence à troca, não à produção”³⁷. E o dom recíproco, na mutualidade do *munus*, é o tecido conjuntivo da própria comunidade esferológica, mesmo quando imunológica, como vimos no cap. 1 *supra*.

Pois bem. Não só a predação generalizada é uma troca, como “toda troca, a começar pela matrimonial, é [antes] *uma forma de predação*”³⁸. Em contraponto à “intercambialidade maussiana entre pessoas e coisas”³⁹, na qual o círculo fechado do dom, concretizado sobretudo no epifenômeno da aliança matrimonial, garante a quitação da dívida — mesmo que tal dívida sempre se atualize em novos dons, fazendo com que o acosso espectral seja esconjurado pela homeostase resultante da reciprocidade inerente às trocas intersocietárias —, a “ausência de casamento ou, alternativamente, um fluxo apenas unidirecional de pessoas” da reciprocidade canibal abre, por sua vez, “um *crédito canibal recíproco ou unidirecional*, na direção inversa”⁴⁰, desequilibrando todo o esquema e impondo “a abertura heteronômica da mônada matrimonial”⁴¹. Esse é o caso do “rito tupinambá”, no qual “a mulher cedida ao cativo de guerra era, de preferência, uma filha ou irmã de seu captor, ou de seu futuro matador”, cessão feita

³⁵ LUDUEÑA ROMANDINI, 2020, posição 350.

³⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 166.

³⁷ Ibidem, p. 167.

³⁸ Ibidem, grifo meu.

³⁹ Ibidem, p. 174.

⁴⁰ Ibidem, p. 174-5, grifo meu.

⁴¹ Ibidem, p. 171.

com o fim de “endividá-lo como genro ou cunhado receptor” para que se pudesse, afinizando-o, “justificar devidamente a morte do inimigo”⁴². A vítima canibal se torna um genro devedor que só pode quitar sua dívida via devoração.

Nesse sentido, e diferentemente da reciprocidade perene do dom, “o canibalismo é o resultado de uma *ausência de reciprocidade sempre latente*”⁴³: por conta da não possibilidade de quitação total da dívida, exceto com a metamorfose do próprio genro em caça, o circuito canibal se mantém longe de um estado de equilíbrio e, por isso, sempre aberto ao perigo do “*fantasma canibal*”, do “espaço exterior à sociedade” e do “tempo anterior do mito”⁴⁴. Não há estabilização absoluta do potencial canibal, que só pode ser reduzido provisoriamente a “um estado de energia mínima [...], não nula”⁴⁵, pois tal equilíbrio implicaria canibalismo *propriamente dito*: se o credor e o devedor fossem simétricos, a devoração do último pelo primeiro seria a devoração de um consanguíneo — correlato alimentício do incesto, devoração sexual de um parente de mesmo sangue. Tal canibalismo incestuoso é, no entanto, impossível: há *sempre* um duplo, um afim, mesmo no estado mais íntimo e consanguíneo de todos — a placenta euridiceana no interior do ventre materno, “espécie de gêmeo natimorto, ou Outro não humano da criança”, cuja gemelaridade com o recém-nascido, além de definir o que chamei, no cap. 2 *supra*, de “estrutura elementar do parentesco órfico”, também “define o *mínimo múltiplo* do pensamento ameríndio”⁴⁶.

Assim, para além do que ocorre na economia do dom maussiana, a economia da alteridade predatória e canibal justifica de forma ainda mais *radical* o sentido da comunidade: o *munus* recíproco esferológico é necessário *em virtude da relação com a alteridade radical da virtualidade espectro-canibal*, desse espectro “que transmite o laço” e é “causa de sua sempre ameaçadora ruptura”⁴⁷. É necessário manter esse *munus* recíproco e simétrico no âmbito político-esferológico, pois o resíduo *sempre presente* do espectral, ao mesmo tempo em que ameaça irromper e desagregar peremptoriamente o *munus* recíproco por *excesso* — de canibalismo, de metamorfose, de contágio —, expõe a necessidade de se manter uma comunidade cosmopolítica pautada na assimetria e em um desequilíbrio constitutivo e perpétuo a fim de evitar que o *munus* aglutinante da comunidade política se desagregue — dessa vez por *falta* de função. Afinal, sem um espectro para catalisar a constituição do laço voltado *contra* ele

⁴² Ibidem, p. 176.

⁴³ Ibidem, p. 177, grifo meu.

⁴⁴ Ibidem, p. 178, grifo meu.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, p. 440.

⁴⁷ LUDUEÑA ROMANDINI, 2018b, p. 40.

próprio, não há a mínima possibilidade de constituição de qualquer esfera para suturar suas próprias fraturas espectrais.

Daí o imperativo de os Tupinambá recorrerem *sempre* ao Inimigo como expediente de morte (do outro, mas também *de si*): mais do que se trocar bens, é necessário proceder a uma “troca de mortos”⁴⁸ para manter a morte algo “vindicável, isto é, justificável”⁴⁹ porque não absurda (não “à toa”, para usar uma locução adverbial recorrente na fala de Davi Kopenawa⁵⁰). A condição de morto ou a posição de Inimigo deve transitar entre esferas e se alternar para que sempre *sobre* algo, reste um resíduo que impeça o equilíbrio homeostático e, com ele, a morte entrópica por sufocamento interno: “interminável, era característico da vingança Tupinambá jamais atingir o equilíbrio: há sempre alguém a menos ou a mais na balança”⁵¹. Evitar essa “morte térmica” da *communitas* implica salvaguardar a própria *vida* (do próprio coletivo e dos coletivos inimigos), dado que, no fim, a vida *qua* predação é, ela mesma, desequilíbrio perpétuo.

Cabe, assim, supor que só há *munus* interior à esfera *porque há um munus exterior (e anterior) interesferológico e cosmocomunitário*, ainda que fundado em *outra* dinâmica que a da dívida/dom maussiana e bem calcado numa virtualidade mítica e cosmopolítica, mais do que na atualidade sociopolítica. A “vingança interminável é o fundamento da Sociedade”⁵²: a vingança, na antropofagia Tupi, fazia as vezes de *munus* não tanto por ser um *munus* recíproco simétrico, mas no sentido de ser aquilo que *se partilha*, que *é comum* aos diversos membros da comunidade cosmopolítica.

Se a troca de dons dos polinésios permite, segundo Mauss, o acúmulo de *mana*, isto é, de honra, entre os Tupinambá, o maior motivo de honra é “poder ser, via devoração, motor de perpetuação da vingança, o penhor da *perseveração no próprio devir* da sociedade”⁵³, pois estar nesta condição é impedir que a comunidade sociopolítica se desagregue sob o peso da estase (e da *stasis*). A seu modo, os guerreiros, como os xamãs, estão investidos num serviço não só econômico-público (o “comércio” funerário e guerreiro), mas fundamentalmente cosmopolítico — mesmo que, no fim, o interesse individual de devir-imortal do guerreiro seja um interesse “egoísta” (embora apenas aparentemente): morrer devorado pelo inimigo e, portanto, suscitar a vingança pela morte, “insulto à honra de seu grupo, que exigia resposta equivalente”⁵⁴, é o

⁴⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 667.

⁴⁹ Ibidem, p. 671.

⁵⁰ Cf. p.ex. “Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá *à toa* [*pio imi*]” (KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 65, grifo meu).

⁵¹ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 671.

⁵² Ibidem, p. 666.

⁵³ Ibidem, p. 678.

⁵⁴ Ibidem.

mesmo que morrer honrosamente *porque* morrer deste modo implica fazer vínculos cosmopolíticos profundos, e apenas por tais vínculos é possível fundar e manter uma etnoesfera, dobra provisória do rizoma cosmocomunal. Mortos – espectros – inimigos: eis a “coisa” (posição, lugar, relação) que constitui o *munus* cosmológico-comunitário.

Esse *munus* “vindicante”, segundo na ordem das razões, mas “ontologicamente” (ou melhor, fagologicamente) primeiro, é o próprio *phágos*, a própria *predação* ou *devoração* como laço aglutinante de comunidades-esferas atuais em uma comunidade cosmopolítica virtual. Este *munus* equivale à mútua dependência entre a obrigatoriedade da contraprestação e a obrigatoriedade de que essa contraprestação seja dada na forma da morte canibal, ou melhor, da metamorfose e do devir-outro. Essa obrigatoriedade “aciona [...] toda a comunidade, e por vezes mais que ela”⁵⁵, constituindo esferas resultantes dessa abertura à exterioridade, isto é, *dobras* atualizadas, provisórias e de baixa intensidade de um Fora aquém da diferença topológica porque condição de possibilidade de seus termos.

Creio que por isso Viveiros de Castro levante a hipótese, arrasadora para o empreendimento sloterdijkiano, de que “talvez não se trate [...] de uma questão de interior e exterior”⁵⁶ — afinal, se a esfera é uma dobra posterior de um campo externo imanente, a própria diferença topológica *se transforma* e a esfera transita também ao estado de momento provisório de uma forma espectral variante numa “topologia *sui generis*, incapaz de ser reduzida a uma dialética interior/exterior de tipo geométrico, cristalino e digital”⁵⁷. Esfera é uma estabilização frágil de uma superfície de Klein espectral em variação perpétua, figura topológica que não apresenta interior e exterior definidos, dado que estão sempre em variação devido à interferência da virtualidade mítica do *phágos* no campo interesferológico atual do *lógos*, constituído, por sua vez, pelo próprio *phágos*.

No lugar da figura demasiado germânica da *Kleinsche Flaische*, seria talvez melhor falar em “tubo ou cano”⁵⁸, evocando um dos mitos ameríndios “em garrafa de Klein” recontados por Lévi-Strauss e agenciado por Valentim para dar forma a seu livro acerca da sobrenatureza⁵⁹. No tubo, para parafrasear Lévi-Strauss⁶⁰, entra o corpo de Orfeu como um conteúdo; sai de seu

⁵⁵ Ibidem, p. 169.

⁵⁶ Idem, 2002, p. 180.

⁵⁷ Idem, 1986, p. 667.

⁵⁸ LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 198, grifos meus.

⁵⁹ Cf. VALENTIM, 2018b, p. 31.

⁶⁰ “[...] como compreender a recorrência de um mesmo esquema em culturas que nada tem de comparável? Ilustrada na América do Sul pela sarabatana, e na América do Norte pelo cachimbo, a noção de tubo ou cano é o ponto de partida de uma transformação de três estados: 1) o corpo do herói entra num tubo que o contém; 2) um tubo que estava contido no corpo do herói sai dele; 3) o corpo do herói é um tubo em que algo entra ou de

corpo um tubo, quando Orfeu mesmo se torna continente do tubo, que passa a ser seu conteúdo; e, enfim, o próprio corpo de Orfeu torna-se um tubo, no qual coisas entram e saem — um Orfeu em que interior e exterior, como tal tubo surreal, estão em um estado de constante torção.

Não à toa, o próprio chocalho *aray* do *peye araweté* é um “cone invertido” surreal que serve de “corpo-receptáculo e, ao mesmo tempo, falo”⁶¹, relação que também se encontra presente sob a forma da música do inimigo na canção entoada por Yakati-ro-reme: ao ser *continente* da canção, enquanto seu enunciador, o matador araweté é *também* seu conteúdo, enquanto seu enunciado — “Em seu grande pátio, eh! disse o *Towaho*”; por sua vez, *também* o espírito da vítima Parakanã é uma garrafa de Klein, fazendo as vezes de conteúdo (da canção entoada por Yakati-ro e como sua “caça-vítima”, no interior da própria canção) e continente (sujeito de enunciação, eu-lírico do canto, que *cita* Yakati-ro como *Towaho*, seu grande inimigo). “Se o matador devém inimigo, ao matá-lo, o inimigo se torna outra coisa, quando morre o matador — parte dele”⁶²: um encosto, aposto e apêndice quando *Iraparadi*, termo utilizado por *Mai* e mortos celestes para denominar “a *posição-Inimigo*”⁶³.

O Inimigo e a Pessoa (*bide*), tornados indiscerníveis pelo ritual canibal, são um só tubo em contínua variação. A relação matador–inimigo, paradigma antropofágico inverso ao duo intrauterino místico da imunologia, configura uma topologia *outra*, na qual a diferença topológica é constantemente irisada. Se, com a imunologia, a diferença topológica expressa uma *topologia da permanência*, como aludi na introdução, a antropofagia “tubológica” explicita uma “topologia do devir-outro”⁶⁴ ou uma *topologia da inconstância*, na qual “dentro” e “fora” estão sempre em alternância, indeterminados de princípio, embora determinados de algum modo a depender do ponto de vista que se atualiza em dado momento. Neste tipo de topologia, a condição de interior e exterior se condiciona inteiramente por uma dinâmica de entreolhares que repete ao infinito o momento de saída do Aqueronte — e, por isso, é necessário entender a forma como este perspectivismo opera para melhor dimensionar essa topologia surreal.

que algo sai. Extrínseco no início, o tubo se torna intrínseco; e o corpo do herói passa do estado de conteúdo ao de continente. O que pode ser escrito assim: $F_{\text{conteúdo}}(\text{corpo}) : F_{\text{continente}}(\text{tubo}) :: F_{\text{conteúdo}}(\text{tubo}) : F_{\text{corpo}}^{-1}(\text{continente})$. Dito de outro modo: o corpo conteúdo está para o tubo continente assim como o tubo conteúdo está para um continente que não é mais um corpo (e sim ele mesmo um tubo)" (LÉVI-STRAUSS, op.cit., p. 203-4). A formatação da fórmula foi alterada por propósitos de consistência diagramática com o restante desta tese.

⁶¹ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 537.

⁶² Ibidem, p. 599.

⁶³ Ibidem, p. 600.

⁶⁴ Ibidem, p. 608.

11. Topologia do perspectivismo ameríndio

Tout se joue donc dans la décision du regard.
Maurice Blanchot,
L'espace littéraire

O perspectivismo ameríndio articulado por Viveiros de Castro e Lima fornece o melhor esquema para se compreender a topologia da inconstância. *À primeira vista*, o perspectivismo parece simplesmente inverter o divisor natureza–cultura naturalista moderno: o humano “cultural” tomaria, aqui, o lugar da “natureza” como fundo cosmológico comum. Em outras palavras, não seria a “natureza” que se daria de pronto, muda, unitária e disponível, como na metafísica moderna, mas sim a “cultura”, onde o “intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social”¹. É necessário, contudo, levar em conta que “dado” e “construído” aqui são também posições relacionais, contraefetuando-se mutuamente. Antes que uma inversão simples, a própria divisão entre “natureza” e “cultura” é imanente a cada existente do sociocosmos, sendo, assim, cada qual autorreflexivo e seccionado por diferenças internas e intensivas entre ao menos duas partes que não se “tocam”: “[...] os animais [...], como os humanos, são outra coisa ‘no fundo’: eles têm, em outras palavras, um ‘fundo’, um ‘outro lado’; são diferentes *de si mesmos*”².

Como o termo já evidencia, o perspectivismo se orienta pela noção nuclear de *perspectiva*; cada existente é, ele mesmo, uma “per-spectiva” em sentido radical: um ver *e* um ser-visto, um espectador *e* um espectado, um sujeito da visão *e* um objeto visto — ou ouvido, ou comido, dado que o sentido visual não é necessariamente central, pois, conforme explica Guilherme O. Heurich³, o perspectivismo é tão ou mais “auditivo” que meramente visual, se levarmos em consideração a centralidade posta sobre a canção e a enunciação. Ademais, o perspectivismo ameríndio pode também ser pensado como “gustativo”, posto que amparado totalmente na predação (e, portanto, no *phágos*).

Independente de qual sentido fisiológico sirva de metáfora privilegiada, o próprio perspectivismo *antecede* a visão e sua distinção ver–ser visto, operando de modo similar à “estrutura Outrem” de Deleuze, “*relação absoluta* que fornece a actantes reais suas posições relativas enquanto sujeitos ou objetos, bem como sua alternância entre as duas posições”⁴ e “*expressão de um mundo possível*, [...] expresso apreendido como não existindo ainda fora do

¹ Idem, 2002, p. 364.

² Idem, 2015a, p. 61, grifos meus.

³ HEURICH. “Música, morte e esquecimento na arte verbal Araweté”. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2015, p. 129.

⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 10, grifo meu.

que o exprime”⁵. A estrutura Outrem é o plano de possibilidades das relações interfaciais no qual o olhar desempenha “mais do que [a função de] *efetuar, atualizar* uma estrutura que deve ser definida independentemente”⁶. Nas palavras de Viveiros de Castro:

O que está em jogo [...] é a *relação entre diferentes perspectivas ontológicas*, não epistemológicas. Essas diferenças podem ser expressas em termos visuais, mas as diferenças *não são, como tais, visuais*: elas são *relacionais* (não se “vê a diferença” — *a diferença é o que faz ver*). O ponto central, em suma, é que perspectivas não consistem em representações (visuais ou de outra forma) de objetos por sujeitos, mas em *relações de sujeitos com sujeitos*.⁷

“Relações de sujeitos com sujeitos” ou diferença de “perspectivas ontológicas” que “faz ver”. Em outro texto, Viveiros de Castro afirma que “um ponto de vista não é senão diferença”⁸: ou seja, dada perspectiva é sua própria *diferença topológica*, interface por excelência das relações interesferológicas de predação. Seguindo, com Lima, o axioma de que “a duplicidade é a lei de todo ser e de todo acontecimento”⁹, cada perspectiva não é senão uma *esfera* com um interior “humano” de sentido e animação, visualizável apenas para si mesmo e uma carcaça corpórea e “animal” externa e visível a outrem — lados constituídos por uma de-cisão do *lógos*, ainda que provisória, variável e dependente da relação *entre* esferas, na qual o que opera é o *phágos*: “o invisível do invisível é o visível: o outro lado do outro lado é esse lado”¹⁰. Na *metamorfose*, o interior do interior é também um exterior, em uma torção surreal constante da relação entre esferas — para fora da própria esfera, isto é, em sua diferença topológica com o exterior, retorcível “no ponto de encontro de duas perspectivas”¹¹, tal como uma fita de Möbius, cognata bidimensional da garrafa de Klein.

§ – Resgatando a passagem de *Metafísicas canibais*, citada na introdução, sobre a incompatibilidade entre o “obstinado esforço antropocêntrico de ‘construir’ o humano [...] como a essência mesma do não-dado”, figurado pela “orientação mais, digamos, avançada” de Sloterdijk, e a “pressuposição antropomórfica do mundo indígena”, logo notamos que, no perspectivismo ameríndio, o acento repousa sobre o antropomorfismo, ideia segundo a qual a “humanidade”, correlata da “cultura”, seria o fundo mítico e perspectivo dado e invariável da

⁵ DELEUZE. *Lógica do sentido*. Trad. de L.R.S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 317, grifo meu. “Compreendemos que o possível não é aqui uma categoria abstrata designando alguma coisa que não existe: o mundo possível expresso existe perfeitamente, mas não existe (atualmente) fora do que o exprime” (ibidem).

⁶ Ibidem, p. 319.

⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 225, grifos meus.

⁸ Idem, 2002, p. 380.

⁹ LIMA, Tânia S. “O dois e seu múltiplo”. *Mana*, v.2, n.2, 1996, p. 35.

¹⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 284, grifos meus.

¹¹ Ibidem, p. 288.

dinâmica perspectivista. A insistência no antropomorfismo suscita uma série de questões que, se não examinadas, têm o potencial de minar o contraste com a esferologia imunológica antropocêntrica de Sloterdijk: pensar o fundo mítico-cosmológico com base na ideia semanticamente densa de “humano” não imporá uma limitação estrutural ao perspectivismo tal como pensado por Viveiros de Castro e Lima? Será que o espectral tenderia sempre ao humano como ponto arquimediano de apoio? Isso não anularia a proteiformidade do espectro? Há alguma preferência especial do espectral pela “humanidade” enquanto paradigma morfológico?

Em certo sentido, tais questões partem de certa confusão, que os antropólogos pretendem desatar, entre “humanidade” como posição relativa e insubstancial de um campo de equivocações e “humanidade” enquanto característica essencial e específica de uma “espécie” ou “criatura”. Que, então, o “humano” seja trocado por “sujeito” (ainda, um termo carregado) ou (melhor ainda!) por “interior topológico” não é tão relevante assim no contexto desta tese; afinal, o que me importa salientar no “antropomorfismo” perspectivista é sua orientação *posicional*. Independentemente do “significado” que venha preencher o “significante” locativo, a estruturação topológica permanece. Logo, mais importante que o termo é seu caráter de *posição topológica* (interior, exterior e interior-exterior em metamorfose): mesmo quando “antropomórfico”, a questão não é saber a “espécie” que serve de “modelo” para a posição de “dado”, verso o “construído”, mas entender, em termos topológicos, o que significa “fundo” quando se diz que a “humanidade” é o fundo da dinâmica perspectivista.

Ainda assim, e tomando como base a insubstancialização dos predicados antropomórficos proposta por Viveiros de Castro para se pensar o multinaturalismo ameríndio, é possível concordar com Valentim quando afirma que, “depurada de toda substancialidade antropocêntrica, a antropomorfia [ainda] possuiria, no pensamento ameríndio, um estatuto verdadeiramente *transcendental* — o que *admite ser problematizado em vista tanto da etnografia quanto do próprio discurso indígena*”¹². Isto significa que a própria condição de fundo “antropomórfico” não seria válida para todo e qualquer coletivo indígena — e que, mesmo onde ela se apresenta quase como um ponto inconcusso, desvios são sempre possíveis.

Os Yanomami, por exemplo, admitem um fundo ao mesmo tempo “humanimal”¹³ (os ancestrais animais *yarori*) e imaginal-espectral metamórfico (*utupë*). O fundo mítico, para eles, se desenrola em termos de uma triangulação entre *yarori pë*, suas imagens *utupë*, enquanto expressas/desdobradas em “espíritos” xamânicos (*xapiri pë*), e as “peles” (*siki*) das espécies atuais, em posições alternadas de presa e predador — mas todos em reverberação em cada existente, como veremos melhor no cap. 14 *infra*. Nesse caso, o fundo não “tende” ao humano; se algo, tenderia ao “humanimal” de cuja pele e imagem, diversas espécies (incluindo os

¹² VALENTIM, 2018b, p. 195, grifo meu.

¹³ ALBERT. “The Polyglot Forest”. In: KRAUSE, Bernie. *Le grand orchestre des animaux; The Great Animal Orchestra*. Paris: Fondation Cartier, 2016, p. 323.

Yanomami) tendem. Até mesmo quando são representados em desenhos por um Yanomami como “humanos”, é sempre ao modo de humanos quiméricos, monstruosos em sentido radicalmente diverso ao proposto por Sloterdijk: humanos de traços bestiais hiperlativos que espelham mais os espíritos-espectros xamânicos que o corpo humano hodierno. Assim, enquanto proteiformidade espectral, “a ‘condição original comum’ a todos os seres”, afirma Valentim, “não se resumiria [...] somente à humanidade, sendo melhor designada por certa *monstruosidade: antro-po-terio-dendromorfia, teratomorfismo generalizado*, em lugar de antropomorfia, humanismo universalizado”¹⁴. Mais que antropomórfico, o fundo mítico é, para os Yanomami, eminentemente *metamórfico*.

Os Kwakiutl, por sua vez, “consideram a substância humana o padrão para toda vida”, *mas também* “atribuem aos animais [...] vidas separadas e secretas”¹⁵. Isto implica que, se os Kwakiutl “projetam” discurso, cerimônias e todo um *éthos* “humano” (i.e. Kwakiutl) sobre os animais, “os animais como que *retroprojetam* sobre os Kwakiutl os fundamentos de suas vidas ‘separadas e secretas’, sua própria *morphé*”¹⁶. Do mesmo modo como há domesticação bidirecional — lembremos que o corpo é “casa da alma” para os Kwakiutl —, há também projeção multivetorial e, com isso, afetação mútua: a projeção de “kwakiutlidade” sobre os ursos termina, no fim, se modulando através da retroprojeção da “ursidade” — o que implica que aquilo que os Kwakiutl “projetam”, em termos de *éthos*, se é uma “humanidade”, não é incólume. Há uma projeção multivetorial em abismo, na qual as linhas de um a outro e ao revés se borram a ponto de não ser mais possível distinguir o normal do anômalo, o hodierno do aberrante. Se há projeção de certa “figuração” humana na forma como outros mundos são pressupostos, de modo algum essa figuração encerra a proteiformidade de esferas — e os Kwakiutl, como os Yanomami e os Araweté, sabem muito bem disso.

Ademais, penso que podemos distinguir dois sentidos principais dos termos “humano” e “humanidade” no contexto de descrição etnográfica, referentes sobretudo aos respectivos significados do termo “fundo”: (1) “humano” como *fundo topologicamente interno* comum a toda esfera/perspectiva (“humanidade” enquanto interioridade topológica da Pessoa, “cultura”); (2) “humano” como *fundo mítico-cosmogenético* comum a toda perspectiva/esfera (“humanidade” como virtualidade proteiforme i.e. espectro enquanto espaço topológico não-orientado, “sobrenatureza”).

No primeiro caso, o “fundo” nada mais é que o lado interno de dada esfera, em contrariedade com sua “frente” ou sua “casca” corporal/“animal”; assim, falar em fundo “humano” por detrás do corpo “animal” é o mesmo que dizer que há uma diferença topológica

¹⁴ VALENTIM. “Pergunte ao rato”. *Revista Latinoamericana de Estudios Criticos Animales*, ano 5, v.2, 2019, p. 64.

¹⁵ GOLDMAN, 1975, p. 208.

¹⁶ VALENTIM, 2018b, p. 196, grifo meu.

qualitativa entre fora e dentro no caso de cada esfera, *orientado por quem a ocupa*. Que o fundo seja, no mais das vezes, representado com a forma humana, é algo que apenas sinaliza o quase inescapável feito de se habitar uma perspectiva e de se produzir relatos a partir dela, com todas as suas limitações; quiçá os ursos que rodeiam aldeamentos Kwakiutl representem o interior topológico como ursos com aberrantes cabelos humanos, presas de puma e plumas de águia — embora, do ponto de vista kwakiutl, sinalizado pela etnografia, os próprios Kwakiutl considerem que ursos são humanos em trajes de ursos, que se despem dos trajes plantígrados na intimidade de suas casas comunitárias.

O segundo caso aponta para a ideia filogenética de fundo como “origem”: em muitos mitos ameríndios, os ancestrais que geraram tanto os humanos atuais (geralmente dêíticos, isto é, designações do povo que conta o mito), quanto muitas das espécies animais e alguns outros seres (orgânicos e inorgânicos), eram “humanos”. Contudo, vale observar novamente o caso dos Yanomami: os ancestrais *yarori* eram “humanimais” monstruosos que possuíam tanto “pele” animal quanto “imagem” espiritual-espectral, triangulação constitutiva dos próprios duplos da Pessoa. Logo, esse fundo não é tanto “humano” quanto *espectral* — no *sentido topológico* do termo, enquanto virtualidade metamórfica.

No decorrer dos próximos capítulos, em momentos nos quais seja necessário destacar em que sentido relatos etnográficos ou descrições antropológicas abordam a noção de “humano” ou de “fundo”, procederei a breves precisões, na medida em que for adequado. De todo modo, peço ao leitor para se atentar ao sentido eminentemente *topológico* do perspectivismo, no contexto desta tese, para evitar certos equívocos. — §

Retorcível e variável, o corpo é visto sempre como uma espécie de “roupa” que encobre, para outras esferas, o interior animado. Essa equivalência tem por corolário que, nas cosmologias ameríndias, a “vida nua” só é possível como um grau tendencialmente nulo, mas nunca anulável, da “vida vestida” que caracteriza a perspectiva em geral em sua condição dual: “quando estão reunidos na mata, p.ex., os animais despem as roupas e assumem sua figura humana. Em outros casos, a roupa seria como que transparente aos olhos da própria espécie e dos xamãs humanos”¹⁷.

Dessa forma, a nudez é um tipo de exceção ainda mais fundamental que a exceção agambeniana, já que só possível quando se está entre os seus, na provisoriedade de uma esfera estabilizada, isto é, na suspensão provisória da predação pela produção e pela reprodução, ou do *phágos* pelo *lógos*. Isso porque estar nu no terreno da predação é sempre um perigo: “a nudez”, diz Michel Tournier, em sua versão de Robinson Crusoé, “é um luxo que só o homem

¹⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 351.

calorosamente rodeado pela multidão dos seus semelhantes pode dar-se sem perigo”¹⁸, dado que estar nu do lado de fora implica não apenas mostrar o que há “por dentro”, mas estar “mal equipado”: “as roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos: elas se aparentam aos equipamentos de mergulho ou trajes espaciais, não às máscaras de carnaval”¹⁹. Por isso, a “vida nua” não é, como em Agamben, sinônimo de humanidade despida até a mais pura animalidade “infra-animal” — mais nua que a própria *zoé* —, mas é a “humanidade” em seu estrato fundamental: “a forma humana é como um corpo dentro do corpo, o corpo nu primordial — a ‘alma’ do corpo”²⁰. É na “roupa” variável, no corpo como membrana entre o dentro e o fora, e não no interior (este, apenas um subproduto da membrana), que se encontra a perspectiva.

Nesse sentido, “corpo” não equivale aqui a mero substrato biofisiológico e orgânico, carregando mais o sentido de uma rede semiótico-material de afetos, de capacidades e de sentido — um *éthos*, um *Umwelt*. “Uma perspectiva”, de acordo com Viveiros de Castro,

[...] não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas *o ponto de vista está no corpo*. Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista — e um ponto de vista não é senão diferença — não está na alma. Esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte; a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos. [...] Não estou me referindo a diferenças de fisiologia — quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos —, mas aos *afetos* que atravessam cada espécie de corpo, as *afecções* ou encontros de que ele é capaz (para evocarmos a distinção espinosista), suas potências e disposições: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário, tímido ou agressivo... [...] O que estamos chamando de ‘corpo’, portanto, é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma.²¹

Toda perspectiva ou esfera implica, portanto, além de uma ontologia própria, uma “etologia” em sentido deleuzeano, isto é, um conjunto de “relações de velocidade e de lentidão, dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam uma coisa”²², um bloco de afetos que os atravessa e de afecções de que são capazes, ou seja, de modos e modulações — tal qual a

¹⁸ TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. Trad. de F. Botelho e J. Rezende. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014, p. 424. [e-book]

¹⁹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 394.

²⁰ Ibidem, p. 389.

²¹ Idem, 2015a, p. 65-6.

²² DELEUZE. *Espinosa: Filosofia prática*. Trad. de D. Lins e F.P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002, p. 130.

própria *Ética*, na qual ontologia e etologia, “Substância” e “modos”, fazem parte de uma mesma zona de indiscernibilidade²³.

§ – Guardadas as devidas proporções, a *Ética* espinosana, com sua Substância unitária, “complicada”, zona de indiscernibilidade desdobrada em infinitos atributos que a expressam, a explicam ou a desenvolvem, mantendo entre si uma diferença real e intensiva, interna à Substância (e não meramente numérica e extensiva entre “substâncias” [*rei*], isto é, modos), dois dos quais são, precisamente, “mente” (pensamento) e “corpo” (extensão), produz uma boa analogia com o perspectivismo, no qual todas as esferas/perspectivas carregam, como seus atributos, simultaneamente ambos os lados da diferença topológica — ao passo que o próprio plano mítico é pensado como uma “complicação infinita” que “se bifurca ou se explica [...] na invisibilidade (as almas humanas e os espíritos animais) e na opacidade (o corpo humano e as ‘roupas’ somáticas animais)”²⁴.

Seria preciso, contudo, dar um passo atrás nessa comparação: se cada existente é uma “Substância”, dividida entre atributos que não se comunicam, deve haver, para precisar a analogia, não só mais de uma Substância — o que é uma heresia a Espinosa —, mas também uma *relação entre substâncias*, sendo que o atributo de uma (p.ex. o pensamento) “vê” na outra, pela torção perspectivista, o atributo que não vê em si mesmo (p.ex. a extensão). “[...] se os salmões parecem aos salmões o que os humanos parecem aos humanos” — isto é, se seu atributo “pensamento” expressa a essência da “substância” do salmão como pensamento —, “os salmões não parecem humanos aos humanos, nem os humanos aos salmões”²⁵ — ou seja, o salmão exhibe a essência expressa pelo atributo “extensão” ao pensamento humano, bem como a recíproca.

Duas dificuldades com relação às analogias entre o perspectivismo e a *Ética* ficam aqui patentes: por um lado, considerando que a mesma dinâmica espinosana de expressão aparece também na relação *entre* perspectivas, isto é, no plano virtual mítico, relativo a suas atualizações cotidianas, a ontologia (e, da mesma forma, a etologia, visto que estão em indiscernibilidade) aparece duplicada, uma vez como *mito*, no plano animista, outra vez como *esfera/perspectiva*, no plano esferológico. O que seria o mundo ou a “Substância” do perspectivismo? O horizonte mítico ou a perspectiva? A perspectiva não é, antes, corpo, ou seja, um dos infinitos atributos da Substância? Mesmo tomando-a como um corpo “que faz” sujeito e objeto, como no caso do perspectivismo ameríndio, não sobra, ainda, uma ontologia duplicada — a cosmológica do horizonte espectral, por um lado, e a ontológica da perspectiva “substancial” singular, por outro, com sua divisão interna em dois atributos expressivos?

²³ Cf. *ibidem*.

²⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 323.

²⁵ *Idem*, 2002, p. 376.

Por outro lado, como é possível, a despeito da advertência espinosana sobre a impossibilidade lógica de se falar em mais de uma Substância, conceber o mito mesmo, ou melhor, o plano espectral como Substância *e* as diversas esferas como *também* substâncias (e não modos, dado que possuem seus próprios atributos)? Ademais, como contornar a proposição 14 do livro I da *Ética*, marcadamente mononaturalista (“Além de Deus, nenhuma substância pode ser dada nem concebida”²⁶), se não justamente quebrando sua lógica interna?

Essas dificuldades evidenciam como o multinaturalismo impõe limites à *Ética* — base imprescindível do pensamento deleuzeano que, por sua vez, influencia Viveiros de Castro —, visto que a eto-ontologia exposta por Espinosa tem tons fortemente mononaturalistas, vislumbrados logo no primeiro livro. A correlação, para além da analogia pedagógica, termina sendo problemática, dado que, como aponta Ludueña Romandini²⁷, a *Ética* espinosana, com sua Substância mononaturalista, não suporta o “multinaturalismo” do horizonte espectral disjunto e não unário. Nesse sentido, será necessário fazer, em um momento mais oportuno, uma crítica sobrenatural da Substância, a fim de vislumbrar se e de que forma, a contrapelo da *Ética*, seria possível produzir uma metafísica da expressão *sem* a necessidade de uma Substância (isto é, uma ontologia) unitária. Nessa crítica, será necessário passar a *Ética* espinosana por uma espécie de “fractalização” em que a Substância se vê multiplicada, passando a operar como atributo a depender do ponto de vista — fractalização que, aliás, passa pelo resgate da imaginação e do espectral, ambos renegados por Espinosa, o que equivaleria a deslocar a *Ética* “da linhagem intelectualista que vai de Aristóteles a Kant, e à qual pertencem também Hobbes e Espinosa, enquanto tenazes conjuradores de espectros”²⁸, para o “onirismo especulativo”²⁹ que vai “do xamanismo de [Davi] Kopenawa” à “magia filosófica de Ficino”³⁰. Esta tarefa de transformar o *Deus sive Natura* em atributo da multiplicidade disjunta (*Spectrum sive Supernatura*) deverá ficar para investigações posteriores, enquanto tentativa de fundamentar filosoficamente o “comunismo espectral” a que aludirei na conclusão. Por ora, enunciemos a relação entre a *Ética* e o perspectivismo ao modo de uma analogia imperfeita. – §

Levando em conta a indiscernibilidade esferológica entre ontologia e etologia, não é possível conceber “perspectiva” como um ponto de vista *sobre* algo, dado que o mundo sempre será *outro*, a *depende do ponto de vista* — dizendo de modo tautológico: a depender do mundo. Enquanto afeto, a perspectiva não é uma representação subjetiva, mas a condição das modulações internas ao mundo esferológico. Só há entes a partir de uma ontologia singular, não

²⁶ ESPINOSA, Baruch. *Ética; Ethica*. Ed. bilíngue. Trad. do Grupo de Estudos Espinosanos, coord. de M. Chauí. São Paulo: Edusp, 2018, I, 14.

²⁷ LUDUEÑA ROMANDINI, 2018b, p. 15-20.

²⁸ VALENTIM, 2018b, p. 230.

²⁹ VIVEIROS DE CASTRO. “Prefácio”. In: KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 40.

³⁰ VALENTIM, op.cit., p. 230.

porque a perspectiva “percebe”, isto é, representa entes em si disponíveis em um plano aperspectivístico transcendente a elas (a “coisa em si” kantiana), mas devido a tais entes serem modulações de uma esfera no contato com seu fora — onde outras perspectivas produzem, também, suas próprias modulações.

O clássico exemplo do sangue|cerveja torna isto mais claro: humanos e onças, possuindo uma apercepção anímica similar, enxergando-se como “humanos”, isto é, como interioridades topológicas, têm também “culturas”, ou melhor, hábitos parecidos: habitam casas, conversam entre si, contraem matrimônio, festejam e tomam cerveja... Seus conceitos, ou melhor, suas formas de conceptualização são, no fundo, as mesmas. Contudo, embora ambos consumam cerveja — conceptualizem a cerveja *como* cerveja —, *o que* se bebe, as modulações ou os entes que se bebe, *difere* de acordo com o ponto de vista: o que seres da espécie humana consideram uma poça de sangue de outro humano morto, por exemplo, um jaguar considerará cauim consumível. Sangue e cerveja não são *a mesma coisa* de “pontos de vista” subjetivos diferentes, mas são de fato *coisas diferentes* expressas por *mundos diferentes*.

Algo semelhante ocorre quando digo, por exemplo, que minha sobrinha Mariana é, ela mesma, uma multiplicidade filha|sobrinha: não “represento” Mariana enquanto sobrinha, mas ela é minha sobrinha e, *ao mesmo tempo*, é filha de minha cunhada, numa *complicatio* dividida internamente em duas coisas diferentes (filha e sobrinha), desdobrada diferentemente uma vez que atravessasse um desses mundos. Mariana não está fora das duas perspectivas como uma coisa em si sem qualificação primeira, à espera de minha representação e da de minha cunhada; antes, Mariana atravessa-nos ambos, levando consigo, “endobradas”, as dobras sobrinha|filha, que se desdobram em relação a mim ou à minha cunhada — e assim por diante, dado que também eu sou *complicatio*: sou seu tio, assim como cunhado de sua mãe etc. Não à toa, “os animais são tão frequentemente concebidos como ligados por *afinidade* aos humanos, nas cosmologias amazônicas”³¹: a relação entre cerveja e sangue (e, pois, entre humano e jaguar) é uma relação de afinidade *assim como* a relação que tenho com minha cunhada; nada mais justo que o jaguar possa também ser cunhado de um humano, isto é, que as relações estabelecidas entre humanos e onças sejam relações de troca assim como ocorre entre cunhados ameríndios.

Como visto, não há, para o perspectivismo multinaturalista, visões parciais sobre um ente dado, pois *não há ente antes de determinado mundo*, posto que cada “visão”, com seu conjunto de entes, é apenas modulação ou dobra de um *continuum* espectral: “não imagine então que os índios imaginam que existe um ‘algo = x’, algo que, por exemplo, os humanos veem

³¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 385, grifo meu.

como sangue e os jaguares como cerveja”³². Não há um ponto de vista absoluto por trás das “representações” que poderia dizer o que as coisas realmente são — algo como uma variável indeterminada, representada por um sujeito como cerveja e, por outro, como sangue — o que levaria ao relativismo absoluto próprio do multiculturalismo, com suas múltiplas culturas ou mentes sobre uma natureza dada e unitária. Há, antes, uma similaridade aperceptiva e uma diferença de mundos de acordo com os pontos de vista; “há, desde o início, um sangue|cerveja que é uma das singularidades ou afecções características da multiplicidade humano|jaguar”³³. No fim das contas, minha sobrinha, como eu mesmo, “é” (isto é, se expressa como) filha, neta, e uma infinidade de modos simples, assim como o sangue de um parente “é”, *também*, cerveja e outras coisas, cada esfera sendo uma série de duplos em confronto com outras esferas.

Como visto, o ponto de vista não é o mesmo que a representação anímica de uma coisa inerte, pois, como reitera Viveiros de Castro, a perspectiva não cria o “objeto” (o “fenômeno”), mas o “sujeito”³⁴. Cada perspectiva é “uma variação ou inflexão”³⁵, uma “dobra” topológica complicada de outra *complicatio* interesferológica a condensar campos de sentido e de possibilidades, mas sempre em provisoriedade, prontos para serem invadidos pelo Fora: “o dentro condensa o passado [...], em modos que não são de forma alguma contínuos, mas o confrontam com um futuro que vem de fora, trocam-no e recriam-no”³⁶.

Ademais, a diferença entre esferas também “só é apreensível de um ponto de vista *exterior*, para *outrem*”³⁷. Isto significa que a possibilidade de fundação da esfera está sempre *na relação com* o outro que vê e, assim, no contato de corpos enquanto relação Outrem. Por outro lado, “para si mesmo, cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano)”³⁸. Ao “olhar” para seu próprio interior, a esfera só “vê” subjetividade “sem perspectiva”, pois a perspectiva está nos corpos, nos limites, na membrana que separa o eu do Fora e, portanto, está em Outrem, só se efetivando como esfera *pela* relação entre mundos: “o efeito fundamental [da estrutura Outrem] é a distinção de minha consciência e de seu objeto [...] constituindo no mundo um conjunto de *bolhas* que contêm mundos possíveis”³⁹.

Devido ao fato de a própria diferença topológica ser expressão de um mundo possível, é na esfera/perspectiva, enquanto divisa entre esferas, que se encontra todo o rendimento do

³² Idem, 2015a, p. 66.

³³ Ibidem, p. 67.

³⁴ Ibidem, p. 373.

³⁵ DELEUZE, 2012, p. 40.

³⁶ Idem, 2013b, p. 127.

³⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380.

³⁸ Ibidem.

³⁹ DELEUZE, 2015, p. 319.

eixo que conecta os dois planos constituintes do perspectivismo: o *animismo* e o *etnocentrismo* — ou, como denominarei doravante, o *plano espectral*, de topologia não-orientada, e o *plano esferológico*, de topologia orientada, respectivamente. A relação entre ambos é análoga à relação entre *phágos* e *lógos*, termos que são, no fundo, seus constituintes também respectivos. Embora, de um ponto de vista fagológico, o *phágos* tenha precedência — *em princípio*, ao menos na antropofagia — nenhum existe independentemente do outro, do mesmo modo como a virtualidade do Outrem, enquanto campo de mundos possíveis, não existe *fora da expressão* de um mundo possível, ou como a Substância, na *Ética* espinosana, não existe *fora dos infinitos atributos* que *expressam* sua essência: “o semblante terrificado não se parece com a coisa terrificante, ele *a implica, a envolve* como algo de diferente, numa espécie de torção que põe o expresso no exprimente”⁴⁰.

O *plano animista* ou *plano espectral*, virtual e mítico, é o plano de contágio e de metamorfose absoluta, no qual as duas partes de toda esfera estão em perpétuo estado de indiscernibilidade e variação, na “coexistência emaranhada, não-decidível de duas perspectivas”⁴¹. Assim, no plano espectral, toda esfera é, “antes”, uma superfície de Klein ou um tubo surreal, e todo “ponto de vista [...] representa uma variação ou inflexão”⁴². Note-se: não é um estado de *indiferença* — como postula Agamben a respeito da solução para o funcionamento da máquina antropológica, a indiferença “beata”, em que o dilema humano-animal se resolve numa fusão consumptiva indiferenciada —, mas de *indiscernibilidade*, isto é, de diferença infinitesimal ou “molecular”, em oposição à diferença extensiva ou “molar” entre esferas ou perspectivas. Não há, pois, indiferenciação “animista”, mas diferenças se entrecortando e se alternando em velocidade infinita, assim como o gato que, dentro da caixa de Schrödinger, não é um morto-vivo fusional, mas vivo e morto em *alternância constante* numa “velocidade infinita” (pense em como os diversos raios do aro de uma bicicleta, indiscerníveis em alta velocidade, parecem uma só e mesma superfície — não há fusão dos raios entre si, mas movimento e troca posicional).

O plano espectral também é o plano onde esferas molarmente diferenciadas estão ainda no estágio de “possibilidades” (ou melhor: virtualidades — não menos reais):

[...] este mundo possível tem também uma realidade própria em si mesmo, *enquanto possível*: basta que aquele que exprime *fale e diga* “tenho medo”, para *dar uma realidade ao possível enquanto tal* (mesmo se suas palavras são

⁴⁰ Ibidem, p. 317, grifos meus.

⁴¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 288.

⁴² DELEUZE, 2012, p. 40.

mentirosas) [...] a China é um mundo possível, mas assume realidade logo que se *fale* chinês ou que se *fale* da China num campo de experiência dado.⁴³

Esse, portanto, é o âmbito do *phágos* “puro”, predação em velocidade infinita, onde tudo é puro devir e onde o *lógos*, “a linguagem” como “realidade do possível enquanto tal”⁴⁴, só existe como virtualidade, pois ainda não se atualizou ou se efetivou em esferas, não “existindo” ainda (no sentido de “não sendo ainda atuais”) “sujeitos” e “objetos”, “culturas” e “naturezas”, “almas” e “corpos”, interiores e exteriores decididos pelo *lógos*. Aqui, tudo é interior e exterior *ao mesmo tempo*: “alma e corpo”, como explica Lima, “são conceitos que não designam primeiramente substâncias, mas *efeitos de perspectivas*”⁴⁵.

Já o *plano etnocêntrico* ou *plano esferológico* é o plano da atualização cotidiana e do discernimento do tubo surreal em esfera. Em outras palavras, este é o plano de *estabilização topológica*, no qual dada esfera, assumindo o posto de “sujeito”, interior por excelência, se opõe a todas as outras como seus “objetos” exteriores. Obviamente, *não temos aqui qualquer posto substancial ou dado de “sujeito”*; “assumir o posto de sujeito” não é, para a esfera, assumir uma posição “em si” disputada entre todas as outras esferas possíveis, mas é simplesmente operar seu próprio *lógos*, seccionando-se do contínuo espectral, concretizando a de-cisão entre interior e exterior e individualizando-se enquanto “sujeito de fala”. Nesse sentido, “subjetividade” é um efeito “da linguagem”, o que caracteriza o plano esferológico “subjetivo” como o âmbito privilegiado do *lógos*, da “palavra” que “traça, com um só gesto, a linha do animal e o outro da linha-de-combinação dos caçadores [humanos]”⁴⁶, numa diferença topológica já de-cidida e estabilizada que configura, por um lado, o “sujeito” (i.e. o interior) enquanto “aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista”⁴⁷, e, por outro, todo um campo “objetal”, exterior, com o qual ele se defronta.

No perspectivismo cosmológico ameríndio, o plano espectral, embora expresso em fenômenos privilegiados, como o sonho e o xamanismo, é característico da *temporalidade mítica*, linha de fuga primeira do perspectivismo que “fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo”⁴⁸. O mito, portanto, é um “horizonte de eventos” sempre atuante. Porém, trata-se de um horizonte criativo, não destrutivo — em contraste com os

⁴³ DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 25, grifos meus.

⁴⁴ DELEUZE, 2015, p. 317.

⁴⁵ LIMA, 1996, p. 36, grifo meu.

⁴⁶ Ibidem., p. 41.

⁴⁷ DELEUZE, 2012, p. 40.

⁴⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 59.

buracos negros, limites negativos da cosmologia naturalista ocidental. O mito é o plano onde a variação tende ao máximo, isto é, ao infinito, ao invés de tender a zero (como na atualidade cotidiana, esferocêntrica), e “onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada”, no qual “cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma — como humana —, e, entretanto, age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito”⁴⁹. O tempo mítico não se confunde com mero estopim do universo, como nos sete dias da Criação, mas corre “em paralelo” com o tempo da atualidade, como sua virtualidade mais íntima, sempre a ponto de se atualizar. O mito é o *phágos* por excelência, orientando toda e qualquer de-cisão do *lógos* e acompanhando-o como seu reflexo proteiforme, ainda que necessitando de um espelho para se corporificar.

O mito, “discurso sem sujeito, disse Lévi-Strauss”, mas, por isso mesmo, “discurso ‘só sujeito’, [...] desta vez falando não da enunciação do discurso, mas de seu enunciado”⁵⁰, esclarece a equivocidade da “humanidade” (e, portanto, da “subjetividade”) no perspectivismo: para os coletivos antropófagos, “humano”, “sujeito” ou “pessoa” não é o mesmo que uma substância ou uma “natureza”, e muito menos uma exclusividade do *Homo sapiens* herdada a partir de uma suposta antropogênese singular e, por isso, ancorada na biologia dessa espécie. Trata-se de uma condição virtual, mítica e pronominal de agência: todo existente é virtualmente sujeito ou humano *para si mesmo*, sendo “humano” única e exclusivamente a *condição posicional e relacional* (mais do que a substância essencial) de poder ocupar um ponto de vista. Portanto, a pressuposição animista de uma humanidade não se confunde e, inclusive, é incompatível com o antropocentrismo ocidental, em que o *anthropos* se assume como Homem em virtude de sua suposta singularidade como espécie, dado que o perspectivismo “radicaliza a característica insubstancial dos predicados antropomórficos”⁵¹. “Humano”, então, como o *bide araweté*, não é uma substância, um substantivo (“o homem”), mas um dêitico, um “eu” ou um “nós”, função pronominal que indica quem ocupa a *posição topológica* de “sujeito”.

Enquanto a “humanidade” faz as vezes tanto de interior topológico quanto de pano de fundo mítico-genético, a “natureza” pertence ao âmbito da diferenciação atual de pontos de vista no qual cada espécie é “sujeito”, “pessoa” ou “humano” (isto é, agente reflexivo cindido em interior e exterior), vendo, pelo corpo, outros corpos como “não-humanos”, ainda que virtualmente “humanos”. Não há, portanto, um processo de replicação cultural e decalcamento a partir de uma natureza dada e inanimada — processo que, ademais, implicaria uma cisão

⁴⁹ Idem, 2002, p. 355.

⁵⁰ Ibidem, p. 355.

⁵¹ VALENTIM. “O ente enquanto outrem”. *Sopro*, n.85, 2013, p. 11.

estática entre natureza muda e cultura animada, ou seja, que colocaria, como na imunologia, o *lógos* no começo do caminho. Há, antes, um processo de multiplicação de perspectivas, com suas cisões internas, seus *lógoi*, a partir do domínio ubíquo do *phágos* virtual, animista e mítico, domínio que “continua a rugir surdamente por debaixo das descontinuidades aparentes entre os tipos e espécies”⁵². Essa é a cosmogonia mítica instável sempre reencenada pelo perspectivismo, com seus planos espectral e esferológico e reencenada perpetuamente, sem início, nem fim, como um “eterno retorno” nietzscheano, por conta do desequilíbrio perpétuo causado pela precedência do *phágos* sobre o *lógos*: onde tudo é devoração, nenhuma decisão pode ser peremptória e nenhuma palavra pode ser final, porque toda palavra pode, no fim, ser devorada e metabolizada em outra coisa.

É nesse processo que se coloca o plano esferológico do perspectivismo, ponto crucial que distingue o perspectivismo ameríndio do “animismo” de senso comum enquanto estágio epistemológico “primitivo” de “infantil” indiferenciação entre espécies, projeção antropocêntrica ou fusão primordial e mística. “A humanidade”, segue Viveiros de Castro, “é ‘reciprocamente’ *reflexiva* (o jaguar é um homem para o jaguar [...]), mas não pode ser *mútua* (no momento em que o jaguar é um homem, o queixada não o é, e vice-versa)”⁵³. Isso equivale a dizer que, “vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos”⁵⁴ — em *termos topológicos*: vendo-nos como *exteriores*, é a si mesmo que eles veem como *interiores*; mas se veem como interiores *justamente porque circunscritos, antes, pela fronteira que os divide do Fora*.

Um Yanomami, por exemplo, se vê como interior (como um Yanomami), ao passo que outros tipos de entidades, humanas ou não-humanas (em sentido específico), são virtualmente “humanas”, isto é, interiores, mesmo assumindo a forma *externa* de animais ou espíritos; o mesmo vale para, por exemplo, o jaguar: a onça não vê o Yanomami como um igual, mas como outro, uma presa, um “objeto” externo — não à toa, o termo tupinambá para inimigo e cunhado, “*tovaja*”, significa literalmente “os do outro lado”⁵⁵, algo semelhante ao que ocorre com o termo latino “*objectum*”, que indica, antes de tudo, contrariedade espacial (em contraste com “*subjectum*”: literalmente “subjacência”). A condição de “humano” ou o “lugar do sujeito”, que *nada mais é que a posição de operador do lógos*, é um posto que se mantém em *eterna disputa*, a ponto de alguém que se vê como humano (cujo interior topológico é visto como

⁵² VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324.

⁵³ Idem, 2015a, p. 62.

⁵⁴ Idem, 2002, p. 350.

⁵⁵ FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 295.

antropomorfo) se deparar com um indivíduo de outra espécie que, de repente, se revela “humano” (i.e. interior que, *quanto à função topológica*, é equivalente ao daquele outro indivíduo), o que leva o primeiro a se questionar se ainda é humano (se ainda ocupa o interior esferológico de seu povo).

O perspectivismo, enfim, não se resume à inversão entre natureza e cultura ou entre animalidade e humanidade, em que a relação se altera sem que os termos sejam tocados, como poderia parecer à primeira vista, com uma natureza esferologicamente diferenciante e um plano animista primeiro. “Natureza” e “cultura”, “corpo” e “alma”, “animal” e “humano” são *outras coisas*; há equívocação. O Ocidente moderno reduz a “natureza” ao domínio mudo e homogêneo donde brotam as diferenciações — “somos todos animais”, mas só o humano é o “animal universal”⁵⁶ —, enquanto a “cultura”, a “sociedade” ou a “alma” são domínios específicos que diferenciam homens, pátrias e povos e, em um mesmo movimento, diferenciam humanos, dotados de linguagem ou razão, dos *á-logon* (animais, plantas, pedras). Assim, a imunologia consegue postular que *anima* é uma essência substancial e diferenciante das esferas antropogênicas, propriedade substantiva que “sobra” no mundo humano como a “mais-valia de vida” de sua diferença natal antropogênica, e que, portanto, permite “formar mundos” em contraposição à natureza exterior, “pobre de *anima*” e, por isso, passiva, fechada em si mesma, calculável, neutralizável e, por fim, exterminável. A *anima* imunológica, enquanto diferenciador hierárquico estático, confundindo-se com o próprio *lógos* imunitário e reinterpretada pneumologicamente, se transforma em capital, operador denegativo que permite diferenciar entre consumidores (interior) e consumíveis (exterior) e, retroativamente, fazer de seu próprio interior um micropalácio de consumo, numa forma atenuada de autoimunidade (capitalismo) antes da autodestruição de fato (fascismo).

Para a antropofagia, por outro lado, “a Cultura é a perspectiva reflexiva do agente objetivada no conceito de alma [*anima*]”, ao passo que “a Natureza é o ponto de vista do agente sobre outros corpos-afecções”⁵⁷. Seria a *anima* do animismo antropofágico nada mais do que um conceito formal para se falar dessa reflexão, no sentido topológico do termo, enquanto a face interna da dobra, um “ponto de vista” sobre si mesmo que, no fim, é ausente de perspectividade (já que a perspectiva se dá na relação com outras esferas e, portanto, no “ponto de vista do agente sobre outros corpos-afecções”)? Em parte. Mais precisamente, a *anima* sinaliza o próprio desnível qualitativo instaurado pela diferença topológica, na medida em que

⁵⁶ MARX. *Economic and philosophic manuscripts of 1844*. Trad. de M. Milligan. New York: Prometheus Books, 1988, p. 75-7.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 381.

ela é distribuída por uma decisão do *lógos*. Nesse sentido, pode ser encarada pelo fio condutor da “mais-valia de vida” massumiana, ou seja, como “energia potencial”⁵⁸ ou “posicional e diferencial”⁵⁹, visto que “a noção de potencialidade ou poder [...] não pode ser definida aqui independentemente das noções de diferença e forma. ‘Essência’, essência espiritual, é uma função da ‘aparência’, da forma corporal”⁶⁰.

Trata-se de neguentropia ou “vida”, em sentido batesoniano: “*qualquer diferença que faz diferença em algum evento posterior*”⁶¹. Enquanto energia potencial, a *anima* só se atualiza de fato no plano esferológico com o desdobramento de esferas, e se redistribui nas metamorfoses, enquanto troca de energia e mudança de posições a partir de redobramentos do *phágos*. Enquanto “interior”, a *anima* não é uma substância aprisionada no corpo, mas signo de uma *concentração anímico-topológica*, fundamental para que haja equivocação entre perspectivas, porém à mercê de uma redistribuição pela dinâmica predatória do Fora.

A propósito, o fenômeno da metamorfose evidencia que, às duas instâncias metaestáveis e reversíveis da “natureza” exterior e da “cultura” interior, deve-se acrescentar mais uma, algo que poderíamos chamar de “cultura”, porém em sentido fundamental: essa é a instância da Sobrenatureza, própria do mito, do sonho e da “situação sobrenatural típica no mundo ameríndio”, que é “o encontro, na floresta, entre um humano — sempre sozinho — e um ser que, *visto* primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e *fala* com o homem”⁶², como mencionei alguns parágrafos atrás. Esta situação explicita *como o plano espectral irrompe no esferológico*, reorganizando as posições perspectivas e redistribuindo a *anima* ou, em termos topológicos, desdobrando e redobrando o *continuum* espectral em novos interiores (“culturas”) e exteriores (“naturezas”).

No fim, o perspectivismo só entra em pleno vigor com o campo do sobrenatural, ou seja, quando esferas se retorcem em superfícies topologicamente surreais, a *anima* se redistribui e o *phágos* irrompe sobre o *lógos*. Esta irrupção, contudo, é perigosa: encontrar-se com um jaguar que fala como um parente, descobrir que o pedaço de caça que se está moqueando é, na verdade, o membro de alguém que havia se perdido da comunidade ou ser encantado por uma bela jovem que, como as sereias gregas, leva o caçador para ter com seu sogro no fundo do rio, são situações que evidenciam que todo cuidado é pouco, já que é fácil cair numa relação incestuosa, fazer um banquete canibal involuntário ou, mesmo, ser morto e transformado em membro de outro povo.

⁵⁸ Idem, 2015c, p. 288.

⁵⁹ Ibidem, p. 281.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ BATESON, 1999, p. 381.

⁶² Ibidem, p. 397.

Mas há um contexto que, além de servir de esteio para a preservação do *lógos* comunitário, também fornece pistas sobre o modo pelo qual o espectral irrompe sobre o esferológico: o xamanismo, prática de comunicação entre esferas a princípio incomunicáveis.

12. Um Orfeu pajé?

Hay espíritus de todas las clases, pueden dañarnos; por eso, en nuestra propia casa, tenemos gente sabia: son los huhai [xamãs]. Ellos nos ayudan frente a nuestros enemigos invisibles. [...] No sabemos cómo ver las otras casas: fuera de las nuestras estamos ciegos. Tampoco podemos oír las voces de los espíritus. Estamos sordos en las otras casas. Entramos en ellas, ni siquiera nos damos cuenta. Cuando miramos al Cielo, no vemos nada: nos parece vacío, no podemos ver sus casas. No vemos a los Abuelos, los espíritus de los animales ni de las plantas, los que viven allá arriba. Nada sabemos de ellos, sólo lo saben nuestros huhai: ellos sí lo saben todo.

Los dueños de aquella gente, los abuelos de los animales, saben que no sabemos. Nos capturan, nos enamoran de sus hijas. Así nos hacen sus yernos. Por eso necesitamos de los huhai. Si no fuera por ellos, todos seríamos prisioneros en las casas de aquella gente.

Mito Ye'kwana coletado por Marc de Civrieux,
Watunna: Un ciclo de creacion en el Orinoco

Viveiros de Castro afirma que “o perspectivismo [...] vem ao primeiro plano no contexto do xamanismo”¹. Cabe, assim, examinar essa que é uma das questões centrais do perspectivismo, que faz as vezes não só de instrumento facilitador de análise, como de operador central dos planos esferológico e espectral. Segundo o antropólogo, “o xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos”². Em outro texto, acrescentando que xamãs podem ser tanto humanos quanto não-humanos, Viveiros de Castro afirma que, “sendo capazes de ver as outras espécies como estas se veem — como humanas —, os xamãs de cada espécie desempenham o papel de diplomatas cosmopolíticos, operando em uma arena onde se defrontam os diferentes ‘interesses’ socionaturais”³.

Dessa forma, o xamã, tal como o guerreiro, comuta pontos de vista, mas enquanto o segundo o faz sobretudo em uma “zona inter-humana ou intersocietária, o primeiro [o faz] na zona interespecífica”⁴. Isto significa que o xamanismo é o articulador principal dos dois planos

¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 106.

² Idem, 2002, p. 358.

³ Idem, 2013, p. 106.

⁴ Ibidem.

perspectivistas: ultrapassando a fronteira da espécie em vida, o xamã, como um Orfeu transumano, que vê animais e pedras como “humanos” porque, antes, se transforma neles, consegue viajar a outros planos e negociar com entidades extra-específicas a fim de resgatar uma alma perdida, agenciar espíritos para uma guerra ou estabelecer alianças e parentescos, trocando cantos, alimentos, parceiros e drogas.

Não à toa, ao exibir o canto-mito (*saiti*) marubo *Kaná Kawã*, “Raptada pelo Raio”, contado por Armando Cherõpapa, o antropólogo Pedro Cesarino afirma que o protagonista do canto, Pajé Samaúma, é “uma espécie de *Orfeu amazônico*”, pois, “ao ter sua esposa raptada pelos espíritos do raio (*kaná yochj*)” e “a fim de recuperar intacto o seu *vaká* [duplo]”, percorre “alguns dos diversos povos e estratos que compõem o cosmos”⁵, como Orfeu pelo Aqueronte e através do Hades. Assim como Eurídice tem seu espectro tragado ao submundo após ser mordida por uma serpente, Yene Maya, a mulher grávida de Samaúma, tem seu corpo prenhe retalhado pelo raio, ao passo que seu bebê e seu duplo — um duplo que, antes de fantasmático, possui “também corporeidade” e “para si mesmo é gente”⁶ — são levados pelos duplos espirituais do Raio para a “Morada do Céu-Raio”⁷.

Ao mesmo tempo em que repete aos parentes na maloca os dizeres “vou encontrá-la / não calcinem o corpo!”⁸, num “efeito [...] característico dos eventos xamanísticos ameríndios, nos quais a separação espacial do corpo e do duplo/alma da pessoa acaba por incidir na própria estrutura dialógica e enunciativa das artes verbais”⁹, o pajé, para encontrar o duplo da esposa, passa “pelo caminho / do antepassado Kanã Mari”, demiurgo criador da terra, “e no antepassado Imi Tama”, espírito do rato (*makã vaká*); “no caminho d’água”, ter com a “gente d’água”; no topo do “broto de rapé”, encontrar “a gente pássaro-capim”; e assim sucessivamente, com “a gente pássaro-mandioca”, a “gente pássaro-mamão”, “a gente pássaro-banana”, subindo e sempre perguntando: “acaso não viram / a minha mulher?”; e recebendo sempre a mesma negativa: “não vimos não”¹⁰.

Enquanto Orfeu desce à jusante do Aqueronte, Samaúma sobe “através do tronco da pupunheira”¹¹ do “nível das plantas baixas dos roçados, onde vivem inúmeros povos espíritos”¹², até o “Mundo Arbóreo”¹³, onde começa a ouvir pistas sobre o rapto da mulher pelo

⁵ CESARINO, 2011, p. 355, grifo meu.

⁶ Ibidem, p. 41-2.

⁷ CHERÕPAPA apud ibidem, p. 355.

⁸ Ibidem, p. 358.

⁹ CESARINO, op.cit., p. 358.

¹⁰ CHERÕPAPA apud ibidem, p. 357-60.

¹¹ Ibidem.

¹² CESARINO, op.cit., p. 360.

¹³ Ibidem, p. 362.

“povo raio”¹⁴. O pajé eventualmente escala a “árvore Torá Osho”¹⁵, “caminho para os que desejam passar daí para os outros estratos celestes”, e agencia uma legião de espíritos, “gente jacamim-azulão”, “gente lagarto-amargo”, “pica-paus-bravos”, convencendo-os do perigo inerente ao rapto de mulheres pelos espíritos do raio e marchando “mais forte” e “bravo, muito bravo”, pela “árvore-raio”, rumo ao “Céu-Raio” e à “maloca-raio”, morada dos espíritos do raio. Lá, encontra enfim o *vaká* de sua esposa falecida, “com sua criança / preta de jenipapo / ali mesmo sentada”. Uma verdadeira guerra se inicia entre a reide agenciada por Samaúma e o povo raio e, enquanto isso, o pajé toma sua mulher pela mão “e gritocantando volta / do Céu-Raio / do céu vem descendo / no Céu-Morte”¹⁶.

Quando, porém, o pajé, junto à esposa, chega “no antepassado Ni Shopa”¹⁷, já no “Mundo da Copa das Árvores”, o duplo de sua mulher “solta das mãos de seu marido sem que ele perceba”¹⁸ — “da mão segura / da mão ela some”¹⁹. O pajé repete a operação, subindo muitas vezes novamente e repetindo o fado. Eis que começa a sair fumaça dos orifícios do duplo da esposa, ao que o pajé se dá conta de que o corpo de Yene Maya vinha sendo cremado por já estar apodrecendo — numa sequência final que merece ser citada *in toto*:

“‘não calcinem o corpo!’
eu havia avisado”

ele diz aos parentes
e nos ombros dela
as cinzas surgem
ela fica fraca fraca
e de sua mão
vai se esvaindo
e logo desaparece
e ali então
ele vai chegando
aos parentes falando

“‘não calcinem o corpo!’
eu havia dito
agora estou bravo”

assim diz e então

“ela já apodrecia
por isso queimamos”

¹⁴ CHERÔPAPA apud ibidem, p. 363.

¹⁵ CESARINO, op.cit., p. 364.

¹⁶ CHERÔPAPA apud ibidem, p. 364-9.

¹⁷ Ibidem, p. 369.

¹⁸ CESARINO, op.cit.

¹⁹ CHERÔPAPA apud ibidem, p. 369.

é o que respondem

assim mesmo aconteceu
à mulher Yene Maya
raptada pelos raios²⁰

Como conta Cesarino, o Pajé Samaúma, ávido de voltar a “viver com sua esposa em sua maloca”²¹, “comete o mesmo erro de Orfeu — o desejo — e acaba comprometendo todas as possibilidades de sua vida póstuma, seja entre os espíritos do raio, seja nesta terra”²². Como Orfeu, condenado a uma “morte sem-fim, prova da ausência de fim”²³, xamãs em geral “pode[m] realizar a passagem entre mundos distintos a despeito de estar[em] ainda vivo[s]”, operando como “morto[s]-vivo[s]”²⁴. Quanto à esposa de Samaúma, sua “pessoa se desfez de modo irreversível”²⁵, dado que o corpo apodreceu e foi cremado, o que “interfere no comportamento dos duplos e impossibilita o contato do pajé com sua esposa”²⁶.

O equívoco é duplo: há tanto o erro órfico, o desejo de retorno do duplo da esposa (quando o xamã tenta impedir a disjunção da morte e trazer o duplo de volta a um corpo em vias de apodrecimento, ignorando que o duplo da esposa falecida também é gente e que passa, agora, “a viver com outros homens na Morada do Céu-Raio”²⁷), quanto o equívoco de comunicação, o “erro” dos parentes vivos, que ignoram os pedidos frequentes de Samaúma “para os parentes não queimarem ainda o corpo de sua mulher (seguindo os rituais fúnebres dos antigos)”²⁸. O equívoco duplo serve de precaução mítica frente aos “perigos sociocósmicos, acarretados pelas disjunções entre duplos e corpos”. Estes perigos “têm a ver com o risco permanente trazido pela multiplicidade, pela miríade de povos e espíritos visualizados ao longo do trajeto do Pajé Samaúma”²⁹, e constituem “uma virtualidade passível de se atualizar a cada instante”³⁰. O destino do pajé marubo é mais incerto que o de Orfeu, e eis uma das diferenças — para além da aventura do pajé, quem, ao contrário de Orfeu, faz sua viagem trocando constantemente de corpo: o pajé tem plena e constante ciência do risco, mesmo que tenha se precipitado na tentativa de resgate do duplo de sua esposa.

²⁰ Ibidem, p. 371.

²¹ CESARINO, op.cit., p. 373.

²² Ibidem, p. 372, grifo meu.

²³ BLANCHOT, 1955, p. 146.

²⁴ CESARINO, op.cit., p. 372.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, p. 373.

²⁷ Ibidem, p. 355.

²⁸ Ibidem, p. 356.

²⁹ Ibidem, p. 374.

³⁰ Ibidem, p. 373.

Essa aventura do Pajé Samaúma ilustra de modo exemplar a forma como a prática xamânica articula os planos espectral e esferológico, virtual e atual, do perspectivismo. Em especial, a viagem xamânica do pajé demonstra de que forma o que está em jogo, tanto no Orfismo, quanto nos xamanismos ameríndios, *não é* a incomunicabilidade entre mundos própria de um relativismo, assim como *não se trata* de uma projeção antropocêntrica e de delírios psicológicos, que supõem uma ontologia unitária e absoluta a investir extensões de si mesma, mascarada de outros mundos.

Um tipo de incomunicabilidade relativista pode ser vislumbrado, por exemplo, no diálogo fictício, escrito por Heidegger nos anos 1950, entre um filósofo europeu — que, de certa forma, é reflexo do próprio Heidegger — e um pensador japonês — representando provavelmente Tomio Tezuka, um dos filósofos da Escola de Kyoto, com a qual Heidegger manteve contato desde os anos 1920, apesar de as ideias discutidas no diálogo terem surgido das conversas do filósofo alemão com o conde Shuzo Kuki, citado na primeira linha do diálogo³¹. Ao discutir a que Kuki se referia com o conceito de *Iki*, apontando para o “perigo de nossos diálogos [que] velava-se na própria linguagem”, Heidegger afirma que um diálogo com uma possível “casa do ser” do japonês “permanece quase impossível”, dado que “nós, europeus, presumivelmente habitamos numa casa completamente diferente daquela do homem do Leste Asiático”³², pois as ontologias do ocidental e do oriental seriam completamente diversas, incompatíveis e, no fundo, incomunicáveis.

Situação em muito diversa daquela descrita por Lima a respeito dos mitos Juruna ou Yudjá a respeito da caça de porcos selvagens e das relações entre o xamã yudjá e o porco-xamã:

[...] dotando os porcos de sensibilidade para divertir-se com a diversidade humana ou rir com as metáforas alheias, *o mito aproxima a relação com os porcos daquela entre grupos humanos que falam línguas distintas* (como o narrador mesmo adverte), marcando-a como *relação de troca de brincadeiras*, característica da conduta de primos cruzados (cunhados virtuais) e de estrangeiros que se tornam ‘amigos’, ou afins potenciais. É justo porque a afinidade potencial é um aspecto virtual da relação com os porcos que o cuidado com a linguagem é necessário na caça para inibir a atualização da mesma.³³

No mito, não só é possível a comunicação entre “casas do ser” (a casa dos homens, a casa dos porcos) como ela é, agora sim, perigosa: quando o xamã yudjá recebia o xamã dos

³¹ “Com a reabertura do Japão, a filosofia ocidental passa a exercer forte influência no meio acadêmico japonês, e o ápice dessa influência é o surgimento da Escola de Kyoto, que se caracteriza *grosso modo* por uma análise crítica da tradição filosófica ocidental, a partir dos referenciais do zen-budismo japonês” (FLORENTINO NETO, Antonio. “Recepção e diálogo”. *Natureza Humana*, v.10, n.1, 2008, p. 149). Cf. HEIDEGGER, 1985, p. 81.

³² *Ibidem*, p. 85.

³³ LIMA, 1996, p. 25, grifos meus.

porcos, oportunidade para pedir que trouxesse porcos companheiros como presas, era necessário ser sensato e lembrar que, “nessas ocasiões, o respeito ou comedimento no uso da linguagem condicionam o apaziguamento dos porcos”³⁴. Isso porque o descuido no tratamento com outro povo, o “bancar o primo cruzado ou amigo do animal”³⁵, podia significar uma inversão dos pontos de vista e, por isso, morte, isto é, metamorfose no outro (no caso, em porco). Este é o caso do guerreiro Cabeça-de-Martin-Pescador, quando, ao ignorar o preceito sobre o cuidado com a fala, foi encontrado “semimorto, com os testículos arrancados e o corpo perfurado pelos dentes dos porcos enfurecidos. Mal teve força para contar-lhes como foi atacado. Sua alma partiu com os porcos sobreviventes em direção ao ‘rio Amazonas’”³⁶.

Diante de um fundo mítico de afinidade virtual predatória, “não pode ser dada [ao animal] nenhuma chance de tomar a Palavra”³⁷ — “Palavra” esta pela qual, como *lógos*, “o antes e o depois”, bem como o atual e o virtual e o interior e o exterior, “são constrangidos a se quebrar em dois, emparelhar-se e refletir a imagem um do outro”³⁸. Dado que a Palavra é já uma virtualidade dos porcos desde o princípio, seu resguardo é necessário a fim de evitar que seja tomada dos humanos — “*durante a caçada*, a palavra deve permanecer entre si; um explosivo, silenciada para tornar-se silenciadora de toda palavra alheia”³⁹. Note-se que este adágio implica que, ao contrário do que pensava Heidegger, *sempre está presente* a possibilidade de os porcos fazerem como os leopardos de Kafka e irromperem no templo para beber das ânforas sacrificiais e transformar a normalidade da esfera humana em normalidade felina⁴⁰ — no caso, suína.

Isto significa que é preciso todo um traquejo com o *lógos* a fim de evitar a atualização desse *phágos* em contágio e metamorfose desenfreados. Este traquejo, que visa evitar que os porcos imponham sua perspectiva sobre os caçadores humanos, só é necessário *em vista do* fundo virtual do *phágos*, *continuum* de indiscernibilidade que assegura a possibilidade de comunicação entre mundos, de atualização e contraefetuação contínua do plano mítico virtual, *a despeito das incompatibilidades entre os mundos*. Portanto, é só porque há *phágos* — ou seja, porque há Outrem — que pode haver a “comunicação transversal entre incomunicáveis”⁴¹,

³⁴ Ibidem, p. 24, grifo meu.

³⁵ Ibidem, p. 38.

³⁶ Ibidem, p. 24.

³⁷ Ibidem, p. 38.

³⁸ Ibidem, p. 41.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Cf. KAFKA, Franz. *Parables and Paradoxes*. Trad. de C. Greenberg, E. Kaiser [et al.]. New York: Schocken Books, 1969, p. 93.

⁴¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 106.

como uma espécie de travessia entre mundos não atravessáveis, separados a princípio por um abismo.

Sem *phágos*, sem Outrem — ou, como na imunologia, com o *phágos* à mercê do *lógos* de início, enquanto seu “efeito”, o que acaba no mesmo —, “não há mais transições [...]”. Mais nada subsiste além das profundidades infranqueáveis, das distâncias e das diferenças absolutas ou então, ao contrário, de insuportáveis repetições, assim como extensões exatamente superpostas⁴². Como na versão tournamentiana da história de Crusoé, que expõe “o homem sem outrem em sua ilha”⁴³, a ausência de *phágos* produz um “mundo cru e negro, sem potencialidades nem virtualidades”, no qual desmorona “a categoria do possível”⁴⁴: “em Speranza, há só um ponto de vista, o meu, despojado de qualquer virtualidade. [...] A minha visão da ilha reduz-se a ela própria. O que eu não vejo dela é um *desconhecido absoluto*. Reina uma noite insondável em todos os lugares em que não me encontro no momento”⁴⁵. A cabana da floresta do ser de Heidegger, pelo visto, carece, como a ilha do Crusoé de Tournier, de *gente* — da mesma forma, aliás, que grande parte da filosofia, com seus “selvagens imaginários”⁴⁶ e em sua cônica ignorância diante da antropologia, essa “filosofia com gente dentro”⁴⁷.

Se a ontologia heideggeriana não concebe essa possibilidade, isto se deve ao fechamento que a noção de linguagem como “meio universal de sentido”⁴⁸ imprime diante desse plano virtual exterior à própria ontologia. Uma vez pressuposto que a “casa do ser” da linguagem é um meio universal e transcendental de sentido que condiciona toda expressão, não se pode estar fora de dada linguagem e observá-la de outro lugar, já que qualquer relação com as coisas é mediada pela relação fechada do falante com a linguagem da qual ele parte, vinculada à sua perspectiva singular. Este pressuposto implica um relativismo linguístico absoluto, pois se não é possível se relacionar com uma linguagem que não a sua própria, não há critérios suficientemente imparciais, “não contaminados”, de comparação, tradução e comunicação. Este relativismo, no fim, tem por corolário um solipsismo imunitário inescapável: é impossível compreender o japonês, como é impossível compreender um xamã-porco, pois estou sempre à mercê dos limites da minha linguagem e de meu mundo.

⁴² DELEUZE, 2015, p. 316.

⁴³ Ibidem, p. 314.

⁴⁴ Ibidem, p. 316.

⁴⁵ TOURNIER, 2014, posições 702-6.

⁴⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 127.

⁴⁷ INGOLD, Tim. “Editorial”. *Man*, v.27, n.1, 1992, p. 696.

⁴⁸ KUSCH, Martin. *Language as calculus versus language as universal medium*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Se, para Heidegger, o animal é “pobre de mundo” porque tem sua relação com o ser sempre envolvida num véu, que veda qualquer contato com o Aberto do ser, poderíamos retrucar, a partir da antropofagia, que a ontologia imunológica é “pobre de sobrenatureza”, porque se trata de um véu mais opaco aquele que fecha a ontologia sobre si mesma, impedindo qualquer comunicação com seu exterior ao pressupor a impossibilidade de que porcos também possam falar. Se, no caso da história yudjá, o *sonho*, enquanto “o plano privilegiado da comunicação entre os humanos propriamente ditos e as mais diferentes espécies animais (e outras categorias ontológicas, como os ogros e os espíritos)”⁴⁹, fazia as vezes de horizonte espectral mítico no qual navega o xamã para se comunicar com povos outros e transitar entre mundos outros, só posso concluir que, apesar de saber “existir”, “formar mundo” e até “ouvir os apelos do *Seyn*”, o *Dasein* heideggeriano não consegue sequer sonhar.

Resta-nos a questão colocada pela associação de Cesarino entre o Pajé Samaúma e o poeta da Trácia que dá nome a esta tese: seria Orfeu um xamã? Afinal, com sua lira, Orfeu lida o tempo todo com animais e outros seres em devir-humano, domesticando-os em espectadores. Orfeu desce o Aqueronte para convencer a legião de espectros, o Cérbero, Perséfone e o próprio Hades de que o espectro euridiceano deve voltar consigo, deve tornar-se novamente humano, grego, trácio. À diferença de Orfeu, contudo, o xamã não transita entre esferas protegido por uma lira imunológica, que, tal como um escafandro, o protege de transsituacionalidades do exterior inóspito enquanto domestica feras. Como o “morto antecipado” dos Araweté, “interpelado pelas divindades canibais [...] como ‘nossa futura comida’ — a mesma expressão com que, 500 anos atrás, os Tupinambá chamavam jocosamente seus cativos de guerra”⁵⁰ —, o xamã se entrega ao contágio e se transforma “em animal para que possa transformar o animal em humano e reciprocamente”⁵¹. Eurídice, no fim, só pode andar à montante do Aqueronte se o próprio Orfeu seguir à jusante e tornar-se outro — Cérbero, Perséfone, espectro. “Não se trata”, pois, “de influenciar magicamente o mundo através do discurso, mas de variar o mundo e o sujeito que canta”⁵².

Caberia a indagação: como o xamã consegue voltar para contar a história, se não é protegido por “nada”, transformado em outros para com eles negociar? A resposta poderia ser: Orfeu desce *já protegido*, enquanto o xamã se entrega ao contágio e *tem de voltar* — talvez porque o xamã aprende, com outrem, outros *lógoi*, outras canções, indo quase de mãos vazias,

⁴⁹ LIMA, 1996, p. 28.

⁵⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 108.

⁵¹ Ibidem, p. 107.

⁵² CESARINO, 2011, p. 21.

mas voltando com tipos outros de proteção, o que, por sua vez, requer uma modulação da própria comunidade para que esta receba o *lógos* alheio sem hostilidade. Assim, se o xamã consegue ir e voltar, não é por receber proteção *prévia* por meio de sua lira, mas uma proteção *póstuma*, de outrem e de sua própria comunidade transformada, para conseguir voltar, retornando não para a vida antiga (como o retorno de Ulisses), mas para *outra vida*, porque a comunidade para a qual ele volta já não é mais a mesma (como, aliás, tampouco é Ítaca). O chocalho e os psicotrópicos do pajé exerceriam não tanto o papel do albergue poético proporcionado pela lira, ainda que canções alheias cumpram este papel, mas de chave para abrir portais entre mundos.

A questão, porém, é mais complexa: se o xamã vai sem proteção *lógica* (poderíamos dizer, também: com a proteção *da palavra de outrem*, sob a *promessa* ou a *licença* de outrem, já que a viagem pode muito bem ser *a convite* de espíritos outros), ele toma, sim, suas precauções *fágicas* — e a diferença parece estar *aí*: há sempre a necessidade de *certa* dieta, *certas* precauções físicas, *certa* droga ou *certo* ritual corporal para poder operar metamorfoses com “passagem de retorno”. Como atesta a própria existência do Papiro de Derveni, documento que deveria ter sido queimado na pira funerária para garantir a passagem do morto com segurança ao submundo, mas que, por algum motivo, resistiu ao fogo e às eras⁵³, o Orfismo ensina que é preciso seguir os passos lógicos do ritual, descritos no papiro, para transitar sem problemas pelas encruzilhadas do Hades; para o xamã ameríndio, as normas de conduta são corpóreas, já que, embora lidando com *lógoi* alheios (o que pressupõe suas próprias normas), é primeiramente o *corpo* do xamã (e da comunidade) que está em jogo a cada travessia.

O que seria Orfeu, então? Orfeu, um sacerdote; Orfeu, um pajé — duas conotações implícitas extremas do estatuto órfico, remetendo aos termos apolíneo e dionisíaco do Orfismo. De todo modo, diz-se que Orfeu é “xamã mítico ou protótipo de xamãs”⁵⁴; porém, ao domesticar o Cérbero, terminaria Orfeu por devir-cérbero, transsituado junto às mil cabeças da besta através da constituição de uma zona de indiscernibilidade e metamorfose com elas?

Como aponta Stephen Hugh-Jones⁵⁵, o xamanismo amazônico pode ser desdobrado em xamanismos horizontal e vertical. O último “compreende o que se costuma chamar de mestres cerimoniais, guardiães pacíficos de um conhecimento esotérico precioso, especialistas na condução, a bom termo, dos processos de reprodução das relações internas ao grupo (iniciação,

⁵³ Cf. GAZZINELLI, Gabriela G. [org. e trad.]. *Fragments órficos*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

⁵⁴ DODDS, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1962, p. 147.

⁵⁵ HUGH-JONES, Stephen. “Shamans, Prophets, Priests and Pastors”. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. [org.]. *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994, p. 32-3.

nominação, funerais)”, ao passo que o primeiro envolve uma atuação “voltada para o exterior do *socius*”, atuação “não [...] isenta de agressividade e de ambiguidade moral” e cuja interlocução se dá com “os espíritos animais causadores de doenças (as quais são frequentemente concebidas como casos de vingança canibal por parte dos animais consumidos)”⁵⁶. Este compreende algo próximo ao xamanismo da antropofagia, enquanto aquele se aproximaria (embora problematicamente, no contexto ameríndio — como na aproximação precária entre os Guarani e os Órficos) da figura ocidental do sacerdote, operador de tensões verticais que culmina no jesuíta e no sujeito moderno.

Poderíamos pensar esses dois tipos ideais, de “pertinência analítica [...] completamente justificada pela etnografia”⁵⁷, em termos de “duas trajetórias possíveis da função xamânica: a transformação sacerdotal e a transformação profética” — a última sendo “resultado de um processo de ‘aquecimento’ histórico do xamanismo, ao passo que a emergência de uma função sacerdotal bem definida seria o resultado de seu ‘resfriamento’ político, isto é, sua subsunção pelo poder social”⁵⁸.

A partir dessas duas funções do xamanismo, é possível delinear uma distinção próxima àquela entre alotécnica e homeotécnica, ainda que menos problemática, pois não dependente de uma antropogênese. Por um lado, uma “sacerdotécnica”, orientada a uma relação de incisão alotécnica e vertical sobre um outro, paciente da técnica — “quando o xamã começa a se tornar o sacrificador de outrem”⁵⁹ —, bem como conectada a certos valores verticalizantes, “como a ancestralidade, que enfatizam a continuidade diacrônica entre vivos e mortos, e, como a hierarquia, que enfatizam as descontinuidades sincrônicas entre os vivos”⁶⁰. Por outro lado, uma técnica “profética”, “xamânica” em sentido próprio, que “supõe uma economia cosmológica em que a diferença entre humanos vivos e humanos mortos é pelo menos tão grande quanto a semelhança entre humanos mortos e não humanos vivos”⁶¹, diferença vinculada à contraparte lógica do pressuposto animista do perspectivismo.

Esta *xamanotecnica* não opera a partir de uma incisão violenta, sutil e molecular disfarçada de “cooperativa”, como na homeotécnica sloterdijkiana, mas por metamorfoses conjuntas e em sentidos equívocos com povos de outras “casas do ser”, operando em conjunto com seus interlocutores sobrenaturais algo parecido com a “transituacionalidade” que Massumi

⁵⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 109.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, p. 110.

⁵⁹ Ibidem, p. 108.

⁶⁰ Ibidem, p. 110.

⁶¹ Ibidem.

atribuía à lógica “simpática” do “terceiro incluído” ao falar de “brincadeira animal”⁶² como aquilo que permite, entre os animais, o contato entre incomunicáveis e a constituição suspensiva de mundos que Heidegger relegava somente ao *Dasein*.

Como dois animais que, ao “brincar de combate”, produzem uma lacuna “metacomunicativa” entre as ações efetivamente feitas (“mordiscada”) e a negação daquilo que “seria denotado [i.e. a ‘mordida’]”⁶³, e que, pela intersecção conjunta de afetos (*sum-páthos*) através de “territórios existenciais [que] [...] se intersectam e se modulam mutuamente”⁶⁴, transportam-se para uma “arena de atividade diferente daquela em que eles estavam”⁶⁵, o xamã, em suas viagens sobrenaturais, opera com seus interlocutores uma espécie de *sum-lógos*⁶⁶ a fim de negociar e trocar recursos simbólicos e materiais com outros seres do *kósmos*, abastecer a comunidade esferológica com informações e espólios do plano mítico e transformar-se mutuamente com outros existentes com quem sua imagem tem contato.

É necessário frisar essa distinção. Por um lado, a inflexão sacerdotal do xamanismo, ancorada na “separação entre essas duas posições de alteridade, os mortos e os animais”⁶⁷, produz uma filiação entre humanos vivos e mortos, tidos como ancestrais (donde, posteriormente, se levanta um Ancestral ao posto de atrator orbico), cavando, ao mesmo tempo, um fosso intransponível entre humanos e não-humanos. Por outro, o xamanismo “horizontal” pressupõe uma linha de continuidade transformacional entre perspectivas distintas sem, contudo, gerar fossos, podendo atuar transversalmente entre elas. No limite, a “sacerdotécnica” do xamanismo vertical redundaria em uma antropotécnica imunitária: incisão violenta e alotécnica (mesmo que, eventualmente, se pretenda homeotécnica) do *anthropos* imunológico, Orfeu em seu invólucro lírico, sobre uma natureza hadesiana apartada da filiação aórgico-olímpica entre humanos e seus ancestrais.

Não obstante, a transformação final desse xamanismo vertical em sacerdotismo só se consuma, seguindo Pierre Clastres, por uma “captura do xamanismo pelo Estado”⁶⁸, ou em outros termos, pelo *lógos* unificador característico da chefia política, *lógos* que une vivos e mortos, institui um vetor vertical, concentra em um atrator transcendente a autoridade sobre a Palavra Única e elege seus porta-vozes como detentores do poder, imunes pela linguagem e,

⁶² MASSUMI, 2014, p. 27.

⁶³ Ibidem, p. 5.

⁶⁴ Ibidem, p. 27.

⁶⁵ Ibidem, p. 5.

⁶⁶ Agradeço a Cassiana L. Stephan, membra do Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA) e colega de profissão na UFPR, por essa sugestão.

⁶⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 111.

⁶⁸ Ibidem, p. 112.

assim, isentos da dinâmica comunitária. Se os homicidas tupinambá e araweté se tornavam imunes com seus inimigos, nem por isso adquiriam poder político, pois estavam sempre voltados à morte, à transformação enquanto traição da comunidade e, por isso, como impossibilidade de nela ter espaço de mando: “[...] o chefe, como possibilidade de vontade de poder, está antecipadamente condenado à morte. *O poder político isolado é impossível na sociedade primitiva; nela não há lugar, não há vazão que o Estado pudesse preencher*”⁶⁹.

Além disso, se o guerreiro é imune, ele não o é no mesmo sentido do soberano agambeniano, relegado à condição de paradoxo estéril: em vez de sua imunidade, transfigurada em “bando soberano” (Estado), ser constitutiva de uma zona de indiferenciação fusional entre humano e animal, impedindo o contágio e o devir inerentes à produção neguentrópica da vida, ela está antes *à serviço* do contágio e do devir, visto que o destino do guerreiro é a metamorfose que, por sua vez, implica a continuidade da economia da predação, a renovação transformativa da própria etnoesfera comunitária e a impossibilidade de concentração do *lógos* numa instância vertical com poder final sobre as de-cisões fagológicas.

Este resíduo metamórfico de *phágos* que, mesmo diante da imunidade do duo matador–inimigo, não desaparece, condenando o guerreiro morto à transformação, é o mesmo resíduo “exoprático” do xamanismo horizontal que se mantém “mesmo naquelas formações de tipo mais hierárquico como as do noroeste amazônico, ao modo de um resíduo que bloqueia a constituição de chefaturas ou Estados dotados de uma interioridade metafísica acabada”⁷⁰. Em outras palavras, “*todo morto gera um espectro*, na medida em que tem um corpo; e nessa medida, se alguém pode nascer aristocrata, ninguém morre imediatamente ancestral”⁷¹.

Neste ponto, vale resgatar um dos únicos momentos em que a trilogia *Esferas* contempla, de alguma forma, povos ameríndios, dado que este momento possui conexão direta com a questão do sacerdotismo vertical. Como vimos no cap. 5 *supra*, Sloterdijk designava “hordas” ou “etnoesferas” as formações imunológicas humanas primitivas, pautadas na precedência do interior do *socius* com relação ao exterior e na criação de paredes simbólicas de proteção a partir da ancestralidade primordial. No momento de *Esferas II* em que o autor tenta confirmar a tese de que etnoesferas são necessariamente imunitárias com aportes concretos, ele se remete ao povo Bororo e à discussão lévi-straussiana acerca do formato circular de seus aldeamentos⁷².

⁶⁹ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Trad. de T. Santiago. São Paulo: Ubu, 2020, p. 183-4, grifos meus.

⁷⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 112.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Cf. SLOTERDIJK, 1999, p. 243-5.

Uma das características proeminentes dos Bororo é (ou era), de fato, a construção de aldeias em formato circular, subdivididas, em duas metades ou fratrias, *Exerae* e *Tugarege*, por sua vez, novamente subdivididas em clãs. No meio da aldeia, há normalmente uma praça central semicircular e uma *baito* (“casa dos homens”), onde moram os homens solteiros, refugiam-se os casados e onde ocorrem cerimônias comunitárias⁷³. A aldeia Bororo “expressa um dualismo concêntrico” no qual o “centro sagrado e dominado pelos homens se sobrepõe à periferia feminina, doméstica, profana”⁷⁴.

Sloterdijk julga que, justamente pelo fato de as aldeias bororo serem circulares e concêntricas, foi simples para os missionários salesianos dissolver seu modo de vida tradicional. Os salesianos, segundo o filósofo, tiveram por estratégia: fragmentar e remodelar o formato da aldeia, que, de circular, passou a longitudinal, destituindo assim o *socius* Bororo de sua morfologia basal, concebido como uma verdadeira radiocracia cujo centro tinha função de irradiação *imunológica*; e substituir a *baito* — ou seja, o núcleo etnoesferológico — por uma igreja, fincando uma cruz que representava a vitória da Orbe (nesse ponto, já decrépita) sobre os “índios em pecado”. A aldeia Bororo, agora desfigurada, teria, segundo Sloterdijk, passado por uma verdadeira catástrofe imunológica, susceptível então a “patógenos” externos e sofrendo, com isso, uma perda irreparável de suas mais fortes características culturais. O vácuo do antigo centro de referência seria o espaço no qual a influência política e religiosa dos salesianos se faria mais forte.

Para o filósofo, esta teria sido apenas uma estratégia de sobrevivência: a substituição do centro de referência imunológico a fim de manter as capacidades imunitárias da etnoesfera. Contudo, mesmo após a destituição morfológica aludida por Sloterdijk, a cultura propriamente xamânica dos Bororo permaneceu, absorvendo e transmutando de forma inaudita alguns motivos cristãos salesianos. É possível compreender este fenômeno observando o duplo sistema de xamanismo presente entre os Bororo: o xamanismo “vertical” dos xamãs *aroe etawa-are* e o xamanismo “horizontal” dos xamãs *bari*, “complementos invertidos um do outro, e não em oposição simétrica”, formando “uma espécie de ‘par máximo’, cujos atributos definem os extremos polares da existência Bororo”⁷⁵. Estes polos são, respectivamente, os polos cosmológicos: *aroe*, relativo a “uma essência, ou alma, ou, às vezes, um nome”, individuado como “um tipo de espécie única, uma coisa não-replicável” ou uma “forma imortal” que “vai

⁷³ Cf. LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 59-64; CROCKER, Jon C. *Vital Souls*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985, p. 30, 32.

⁷⁴ Ibidem, p. 33.

⁷⁵ Ibidem, p. 313.

habitar [após a morte] num lugar consagrado a tais modalidades de ser”⁷⁶; e *bope*, “princípio de transformação orgânica, de frutificação, crescimento, morte e decadência, [...] espíritos da metamorfose”, manifestando “a *raka*, o ‘sangue’, aquela *élan vital* que anima todo ser e o torna capaz de cumprir [...] ações [...] apropriadas para o seu tipo de ser”⁷⁷. Os *aroe etawa-are* remetem ao *aroe* e a tudo o que o concerne, ao passo que os *bari* se relacionam com o *bope*, princípio cosmológico metamórfico.

Enquanto o xamanismo *aroe* pode ser pensado mais ou menos como um xamanismo “vertical” e, por isso, mais próximo da função sacerdotal, já que se sustenta no primado da verticalidade e da ancestralidade, bem como do ser, da estabilidade e do equilíbrio, o xamanismo *bope*, mais “horizontal” do que vertical, mais ancorado no devir e na metamorfose do que no ser e na estase, parece reclamar *outro tipo de topologia*, desvinculada da circularidade da aldeia como seu determinante único e primário. Um possível atestado disso seria a permanência de motivos *bope* no modo de prática xamânica entre os Bororo, ainda que em tensão com o xamanismo *aroe*, não mais praticado diretamente. Se, após a intervenção salesiana, o número dos xamãs *aroe etawa-are* diminuiu ou praticamente sumiu, e o messianismo sacerdotal tem cumprido papel cada vez mais relevante no dia a dia bororo, não se pode dizer o mesmo dos *bari*.

Assim, não seria possível falar de mera troca de centro imunológico, como se, diante da destruição de sua cultura, os Bororo tivessem buscado, no Deus cristão, uma fé norteadora para a sobrevivência. Haveria, no “sincretismo” complexo dos Bororo e na resistência do xamanismo *bope*, um intrincado “jogo de espelhos”⁷⁸ ou uma contraefetuação perspectivista que lembra muito a relação entre o “índio mal-converso”, “murta” inconstante, e o catequista conversor, “mármore” estável, que Viveiros de Castro descreveu nas relações entre os jesuítas e os tupinambás da costa nos primeiros anos de colonização⁷⁹. Muito mais que espelhamento: uma assunção do outro como “destino” e a concepção do interior do *socius*, após a dissolução da aldeia circular, como não mais que um “movimento para fora”⁸⁰ — e não um empuxo para cima, esconjurando o exterior. Não se trata, enfim, da resignação a uma prática estrangeira de assimilação fusional consumptiva pela qual, a fim de salvaguardar uma sobrevida topologicamente desgastada, cambiou-se o *éthos* das próprias comunidades; poder-se-ia afirmar que se trata de algo parecido com a “antimestiçagem” de que disserta Kelly no contexto de

⁷⁶ Ibidem, p. 33.

⁷⁷ Ibidem, p. 36.

⁷⁸ NOVAES, Sylvia C. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993.

⁷⁹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 186.

⁸⁰ Ibidem, p. 220.

comparação entre a imposição de identidade nacional venezuelana ou *criolla* e certa multiplicação de diferenças de ordem pragmática por parte dos Yanomami do Alto Orinoco, através de uma prática de encorporação performativa — vestir a “roupa” de *criollo*, como os guerreiros em reide portam as pinturas de jaguares e cocares de aves de rapina⁸¹.

Além de ser o único trecho em que Sloterdijk cita algum povo indígena da América do Sul, este também é o único momento em toda a trilogia em que o filósofo faz menção (sem qualquer referência direta, aliás) a Lévi-Strauss. Uma falta notável, considerando que o projeto esferológico se propunha a constituir certa zona de indiscernibilidade entre filosofia e antropologia — mas qual antropologia? A presença constante de referenciais da antropologia filosófica do começo do século XX em “Domesticação do ser” parece explicitar a escolha bibliográfica de Sloterdijk sobre o assunto, muito mais preocupado em resgatar uma antropologia filosófica datada e inconvenientemente próxima demais das pseudociências racistas do século XIX do que em dialogar com investigações de seus contemporâneos ou se engajar ativamente com os povos “primitivos”.

Seja como for, o filósofo, ainda que sem qualquer remissão direta, ao menos menciona o trabalho de Lévi-Strauss quando discute a questão das aldeias bororo: “Utilizando-se do povo brasileiro Bororo como um exemplo, Claude Lévi-Strauss aponta para o poder de produção de identidade das aldeias com estruturas circulares”⁸². A despeito da ausência de referência direta, há, algumas linhas à frente, uma referência em nota ao romance *A rameira do diabo*, de Cathérine Clément⁸³, quando Sloterdijk afirma que “foi apenas após serem forçados a habitar em aldeias de formato oblongo que” o “escudo imune” dos Bororo “se quebrou e, com isso, puderam deixar entrar a influência cristã”⁸⁴. No romance, personagens discutem alguns apontamentos etnológicos do antropólogo sobre os Bororo — entre eles, a constatação sobre o formato das aldeias — sem, contudo, grande rigor acadêmico e aprofundamento, limitando-se a traçar alguns paralelos com a leitura psicanalítica do mito de Édipo; afinal, trata-se de um romance no qual as personagens se utilizam da discussão lévi-straussiana sobre os Bororo como mero artifício retórico.

Limitando-me à trilogia *Esferas*, não consigo identificar qual a extensão da leitura sloterdijkiana de Lévi-Strauss, mas, a se julgar pela citação indireta, concluo que há sérias limitações nas implicações feitas pelo filósofo: tanto na pressuposição de que Lévi-Strauss

⁸¹ Cf. KELLY, José A. *Sobre a antimesticação*. Trad. de N. Soares, L. Pereira e M.A. Matos. Desterro: Cultura e Barbárie, 2016, p. 53.

⁸² SLOTERDIJK, 1999, p. 242.

⁸³ CLÉMENT, Catherine. *A rameira do diabo*. Trad. de M.R. Mendes. Lisboa: ASA, 1997.

⁸⁴ SLOTERDIJK, op.cit., p. 244.

concordaria que o modo de vida Bororo se sustenta única e exclusivamente pela circularidade da aldeia e pela divisão clânica, reflexo da organização espacial de todo *aroe*; quanto na pressuposição de que o modo propriamente bororo de organização social findou por influência salesiana, desconsiderando as torções impressas pelo povo indígena sobre o messianismo salesiano e a presença maciça de xamãs *bari*. Poderíamos supor, inclusive, que Sloterdijk padece de uma leitura parcial e extremamente “totemista” de Lévi-Strauss, que desconsidera de que forma o serialismo, próprio do sacrifício enquanto processo complementar ao do totemismo, exerce função fundamental na obra lévi-straussiana até mesmo em suas formulações menos seriais, abrindo caminho para a compreensão das cosmologias ameríndias em termos de devir, sobretudo no contexto das *Mitológicas*.⁸⁵

A leitura sloterdijkiana da etnografia de Lévi-Strauss se reflete, também, na confusão entre “planicidade” e “horizontalidade” que influencia a interpretação do conceito de rizoma por parte de Sloterdijk, algo digno de nota pela carga de transversalidade que a noção de rizoma imprime na própria ideia de “xamanismo transversal”⁸⁶ de Viveiros de Castro, conceito que, por sua vez, permite, a partir dos tipos ideais de Hugh-Jones, fazer contraponto ao dualismo horizontal-vertical intrínseco à discussão sloterdijkiana acerca dos Bororo. Sloterdijk chega a mencionar certa “arborofobia” de Deleuze e Guattari, pois “a árvore e seu sistema de raízes lembram demais o Uno, o Dominante, o Monótono — figuras que tem de ser superadas, filosoficamente falando”⁸⁷.

Sloterdijk julga que “Deleuze e Guattari escrevem para dizer que não somos mais autorizados a acreditar em árvores, já que sofremos demais sob elas. Estamos cansados de árvores! No lugar, eles louvam o crescimento lateral e selvagem, de raízes aéreas, tiros laterais, tubérculos anárquicos”, ignorando “o fato de que o rizoma não necessariamente representa uma alternativa à árvore: pode também ser considerado uma estrutura mais pobre e, de todo modo, mais achatada”⁸⁸. O próprio Sloterdijk é quem ignora não só que Deleuze e Guattari pensam o rizoma em complementariedade à árvore, inclusive no sentido de que é possível fazer “novos e estranhos usos”⁸⁹ rizomorfos da verticalidade, como os “índios sem ascendência” do oeste norte-americano fazem com as árvores — “até as árvores fazem rizoma”⁹⁰ —; mas também

⁸⁵ Até mesmo em textos como *O pensamento selvagem*, em que abundam bipartições metafóricas ou analógicas, Lévi-Strauss nunca é totemista em sentido “pobre”, pois o totemismo que o antropólogo observa em povos como os Bororo sempre está atravessado por transformações em direções equívocas.

⁸⁶ Ibidem, p. 88-90.

⁸⁷ SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2016, p. 250.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 24.

⁹⁰ Ibidem, p. 29.

ignora que os filósofos franceses *não* glorificam o rizoma em detrimento da árvore, apontando inclusive para o perigo de deriva fascista das linhas de fuga rizomáticas.

Embora reconheça a “complexidade não-hierarquizada e anárquica” do rizoma “ramificado em rede”, Sloterdijk o compreende em termos de horizontalidade, como quando diz que a ramificação rizomática “põe a balança a favor de uma metáfora mais moderna, *horizontal* e anti-genealógica” de organização social⁹¹. O rizoma deve ser pensado, na verdade, em termos parecidos com os quais Manuel DeLanda caracteriza uma “ontologia plana [*flat*]”⁹², pressupondo “o real como multiplicidade dinâmica imanente em estado de variação contínua, um metassistema ‘longe do equilíbrio’ [...], e como relação diferenciante, isto é, como síntese disjuntiva de heterogêneos — antes que como conjunção dialética (‘horizontal’) ou totalização hierárquica (‘vertical’) de contrários”⁹³. Antes que uma dialética de contrários, que resolve uma antítese em uma tese ao modo de uma fagocitose imunitária enquanto ignora todos os vetores transversais envolvidos no processo, ou uma intersubjetividade relativista, que anula toda diferença em uma névoa de homogeneidade multicultural, a planicidade da ontologia envolve relações disjuntivas “contranaturais” (no sentido de choque *entre* “naturezas” i.e. esferas), dinamicamente assimétricas, heterogêneas ou transespecíficas, num contínuo não-homogêneo pois intensivo, ondulatório, cromático, em estado constante de variação e transformação: “um aspecto notável da ontologia planar da diferença [...] é a dissociação entre as noções de continuidade e de homogeneidade”⁹⁴.

Plano, sim, mas não horizontal; *transversal*. Plano, mas com “dimensões”, constituído de linhas e dobras que fazem, do rizoma, algo dinâmico e dimensionado, repleto de vetores de reterritorialização e de desterritorialização, microfascismos e impulsos revolucionários que coabitam com uma zona arborescente de codificações e segmentações. No interior de seus nódulos, cada rizoma tem suas próprias singularizações, dobras ou esferas, verticalidade e horizontalidade, interior e exterior, alto e baixo.

“O conceito de ‘transversalidade’ [...] designa um modo de comunicação entre heterogêneos, característico das multiplicidades intensivas ou rizomáticas, [...] sistemas acentrados e não totalizáveis”⁹⁵. Voltamos ao ponto de partida do capítulo: o xamanismo como exoprática cosmotécnica de comunicação entre incomunicáveis, ponto que explicita a dissonância completa entre perspectivismo multinaturalista e relativismo multiculturalista. “O

⁹¹ SLOTERDIJK & HEINRICHS, 2016, p. 251, grifo meu.

⁹² DELANDA, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London; New York: Bloomsbury, 2002, p. 51.

⁹³ VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 89-90.

⁹⁴ Ibidem, p. 128.

⁹⁵ Ibidem, p. 89.

xamanismo horizontal não é, portanto, ‘horizontal’, mas *transversal*. A relação entre pontos de vista (a relação que é o ponto de vista enquanto multiplicidade) é de síntese disjuntiva ou exclusão imanente, não de inclusão transcendente”⁹⁶. Nem horizontal, nem vertical, tampouco meramente totêmico ou sacrificial, o xamanismo opera com base em devires rizomáticos, planos e dinâmicos, exemplificando “uma terceira forma de relação, a comunicação entre termos heterogêneos que constitui multiplicidades pré-individuais, intensivas ou rizomáticas: o sangue-cerveja implicado em todo devir-jaguar”⁹⁷ — ou melhor,

[...] um terceiro *conceito* de relação, através do qual se poderia ler tanto o totemismo quanto o sacrifício como reterritorializações secundárias de uma diferença relacionante primária, atualizações alternativas de uma função virtual que é o *devir*, que está, entretanto, constantemente sendo contraefetuado nas fimbrias dos aparelhos sacrificiais e nos intervalos das taxonomias totêmicas, na periferia da “religião” e nas fronteiras da “ciência”.⁹⁸

Entre religião e ciência, mas, na verdade, transversal à distinção, o xamanismo, através de metamorfoses corporais intensas e transsituacionalidades topológicas, opera como uma verdadeira técnica involutiva, tecnologia do devir cruzado que, articulando tanto *phágos* quanto *lógos*, cria incisões no plano esferológico, conexões abissais e transespecíficas, ou melhor, transpolíticas entre esferas a princípio incomunicáveis, verdadeiros câmbios de pontos de vista e contrabandos entre os planos perspectivistas. Atuando na transversalidade, a prática xamânica, se não ignora tensões verticais, opera sobre elas verdadeiras torções, de modo a impedir quaisquer preponderâncias e unilateralidades, salvaguardando ao mesmo tempo a comunidade esferológica de se desagregar integralmente por intrusão descontrolada do espectral e a comunidade espectral de ser denegada por uma esfera soberana. Nem por isso o xamanismo remonta à horizontalidade relativista: não apenas nenhum mundo é igual a outro como todo mundo está em contato, choque e contágio potencial.

O xamanismo é, portanto, fundamental para a articulação entre *phágos* e *lógos*, plano espectral e esferológico no funcionamento da fagologia antropofágica. O xamã, aliás, é prova de que há, sim, a operação do *lógos* na antropofagia, mesmo que esta se dê de maneira incompatível com a decisão denegatória da imunologia — afinal, “a figura do ‘xamã’ ameríndio” não equivale à do ‘mestre da verdade da Grécia pré-política, como intimam os trabalhos clássicos [de] Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant”, pois não se trata, “lá como cá,

⁹⁶ Ibidem, p. 113.

⁹⁷ Ibidem, p. 114.

⁹⁸ Ibidem, p. 116, grifo meu.

da mesma enunciação monológica, do mesmo *logos* (ou *muthos*) monárquico que afirma a mesma velha ‘participação primitiva’, o mesmo embutimento indicial, ‘mágico’, da linguagem no Ser”⁹⁹. O *lógos* xamânico é, necessariamente, expressão do *phágos*, “enunciação de um mundo onde tudo é liberdade” que faz da “palavra — a ‘bela palavra’ — o próprio motor da conjuração [do Uno ou do Estado], uma vez que”, através do *phágos* que transmite, exorta os falantes e ouvintes paradoxalmente “ao movimento, à dissolução de unidades sociais instituídas, bem como de toda estabilidade [...]”¹⁰⁰.

Se a guerra e o canibalismo explicitam a forma como esferas antropofágicas se constituem fundamentalmente em relação com a exterioridade, o xamanismo, como tecnologia de guerra e diplomacia cosmopolítica, traz à tona o vínculo tenso, mas estruturante, entre *lógos* e *phágos* na constituição comunitária, bem como o perigo extremo da antropofagia, correlato da autoimunidade na imunologia: o canibalismo sem controle, a metamorfose desenfreada, o contágio absoluto — hiperfenômenos verdadeiramente “pandêmicos” contra os quais o xamanismo serve, na fagologia antropofágica, de profilaxia necessária.

No cap. 16 *infra*, veremos como ocorre esta operação e qual o vínculo entre os perigos extremos da antropofagia e da imunologia a partir, sobretudo, do conceito cataclismológico yanomami de “*queda do céu*”, que encontra análogos na cosmologia de outros povos. Porém, para compreendê-lo e complementar alguns dos pontos aqui tratados, precisaremos nos debruçar sobre alguns aspectos de *A queda do céu*, tratado xamânico-filosófico de Davi Kopenawa, em diálogo com Albert, que envolve a cosmologia Yanomami, uma crítica ao mesmo tempo ecológica e onírica da economia política dos brancos e o diagnóstico de uma catástrofe em curso — leitura necessária para levarmos a cabo a tentativa de submeter Orfeu a uma transformação estrutural tal que ele se defronte com uma música na qual não mais se reconheça.

13. A floresta de cristal

He had also come to like the Athsheans' names for their own lands and places, sonorous two-syllabled words: Sornol, Tuntar, Eshreth, Eshsen — that was now Centralville — Endtor, Abtan, and above all Athshe, which meant the Forest, and the World. So earth, tellus, terra, meant both the soil and the planet, two meanings and one. But to the Athsheans soil, ground, earth was not that to which the dead return and by which the living live: the substance of their world was not earth, but forest. Terran man was clay, red dust. Athshean man was branch and root. They did not carve

⁹⁹ Idem apud CESARINO, 2011, p. 20.

¹⁰⁰ SZTUTMAN, 2012, p. 50, 49.

figures of themselves in stone, only in wood.

Ursula Le Guin,
The Word for World is Forest

No cap. 7 *supra*, vimos que o Palácio de Cristal é uma espécie de “pseudomultiplicidade”, dado que, apesar do potencial infinito de constituir esferas coligadas em atrito, contraposto à unidade isolada da Orbe, sua pluralidade espumomorfa passa mais pela redundância da replicação que pela multiplicação heterogênea. A despeito da pluralidade de bolhas, o Palácio se compunha na forma de uma espuma homogênea, ressoando a mesma forma órfica de fundo. Em torno de uma mesma forma-Orfeu, propriedade partilhada por casas que nada mais são que cópias de outras casas, não era possível comunidade alguma; quando muito, apenas uma replicidade de bolhas imunológicas que constituem conjunturalmente uma comunidade derivativa, de baixa intensidade e provisória contra um mesmo inimigo externo.

Por outro lado, a “floresta de cristal”, termo que designa o que os Yanomami chamam de “Terra-Floresta [*urihi a*]”¹ “e que os brancos chamam de mundo inteiro”², constitui-se inteiramente por uma “comunicação secreta que *não passa pela redundância*, mas pela *disparidade* [entre o humano e o extra-humano]”³. “Comunicação” porque, antes, ela existe sob a forma da comunidade transespecífica de seres que os Yanomami chamam de *xapiri pë* (“espíritos auxiliares”), atualizações xamânicas das “imagens” ou *utupë a* que estão no centro de “todos os seres da floresta”⁴.

Utupë, “imagens” míticas, originárias, caracterizadas por uma proteiformidade luminosa intensiva que os torna passíveis de atualização em infinitos modos, é também o termo que designa a *anima* da floresta de cristal, “fonte do *animatio corporis* e da energia vital”⁵ enquanto “núcleo anímico da pessoa”⁶, em oposição ao capital do Palácio, fluxo desterritorializado que sintoniza as diversas egosferas em um mesmo desejo de consumo. Enquanto o Palácio gira em torno de uma propriedade órfica inerente, transformada em desejo de consumo com a morte da Orbe e sua replicação espumológica, a floresta de cristal, enquanto comunidade espectral, se coliga por meio de um *munus* sobrenatural que põe as *utupë* em constante fluxo e desequilíbrio dinâmico.

Mas por que “cristais”, e qual sua relação com a floresta, as *utupë* e os *xapiri pë*? Como distinguir os cristais da floresta das grandes placas de vidro que envolvem o Palácio de Cristal

¹ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 631.

² Ibidem, p. 116.

³ VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326, grifos meus.

⁴ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 116.

⁵ Ibidem, p. 669.

⁶ VALENTIM, 2018b, p. 228.

imunológico? “Cristalização” não se relacionava à “generalização do tédio” para interromper a História, como colocava Sloterdijk? Por que essa metáfora para indicar a floresta, seus habitantes e seus processos?

Antes de tudo, é necessário pensar sobre os contextos que envolvem a “cristalidade” no Palácio e na floresta: enquanto o “cristal” parece indicar os bens trocados e os tetos de vidro palacianos, luxos que implicam a não necessidade de buscar os arroubos históricos unilaterais do passado (afinal, quando se tem tudo, só resta o tédio), no contexto da floresta, os cristais precedem quaisquer bens trocáveis, além de serem *iridescentes*, isto é, espelharem feixes de luz múltiplos e dessemelhantes. Em outras palavras, se, para o Palácio, o tema do cristal é associado ao luxo dos detentores de posse, com seus metais preciosos e seus tetos de vidro, e à dureza de suas paredes, de modo a melhor filtrar o ruído exterior, isto é, imunizar-se contra invasores externos, para a floresta, por sua vez, o tema ganha preponderância pelas qualidades especulares e visuais do cristal, isto é, por sua capacidade de reluzir de maneira intensa e por seu pleocroísmo, potência de variar cores de acordo com a perspectiva.

Estas características estão especialmente associadas aos contextos de xamanismo. A despeito de “boa parte dessa fenomenologia da luz intensa pode[r] estar associada aos efeitos bioquímicos das drogas” utilizadas no xamanismo, “a experiência perceptiva da intensidade luminosa é buscada pelo xamã, não meramente sofrida como se um efeito colateral de drogas tomadas em vista de outras sensações, o que sugere que essa experiência possui um valor conceitual em si mesma”⁷. Ou seja, não se trata da busca ocidental moderna por “experiências” de consumo individuais, mas de uma comutação metamórfica de perspectivas a fim de perceber “frequências” que olhos humanos consideram inobserváveis — como quando se compara os espectros visíveis de um ser humano e de um gato, que enxerga no escuro, ou de animais tetracromatas, que veem radiação ultravioleta: “a luminosidade intensa dos espíritos indica o caráter super-visível destes seres [*xapiri pë*], que são ‘invisíveis’ ao olho desarmado pela mesma razão que a luz o é — por ser a condição do visível”⁸.

Poderíamos dizer então que a cristalidade do Palácio é molar e extensiva, por seus aspectos de dureza e grandeza monetária, ao passo que a cristalidade da floresta forma “a estrutura molecular última das formas animais molares”, inclusive humanas, “que vemos na floresta”⁹, associada ao caráter “superlativo, monstruoso ou de extrema intensidade”¹⁰ dos

⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 331-2.

⁸ Ibidem, p. 332.

⁹ Ibidem, p. 335.

¹⁰ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 614.

xapiri pë, características que transparecem inclusive na língua yanomami: o sufixo *-ri*, contido em palavras como *xapiri*, *yarori* (“ancestrais animais”, em contraste com os *yaro*, “animais de caça”), *xawarari* (“espíritos canibais da epidemia *xawara*”) etc., “denota o que se refere ao tempo das origens, não humano, superlativo, monstruoso ou de extrema intensidade”¹¹.

[...] não se trata, no caso amazônico, de uma concepção de luz como distribuindo relações de visibilidade-cognoscibilidade em um espaço extensivo [...], mas da luz como intensidade pura, coração intensivo da realidade que estabelece a distância inextensa entre os seres — sua maior ou menor *capacidade mútua de devir*. A conexão disto com a ideia da invisibilidade dos espíritos me parece crucial: aquilo que é normalmente invisível é também o que é anormalmente luminoso. A luminosidade intensa dos espíritos indica o caráter super-visível destes seres, que são “invisíveis” ao olho desarmado pela razão que a luz o é — por ser a *condição* do visível.¹²

Assim, a cristalização da floresta difere da cristalização do Palácio na mesma medida em que a capacidade iridescente dos cristais (sua potência reluzente, a intensidade de seus reflexos, sua multiplicidade especular) difere de seu aspecto material bruto (sua dureza, sua durabilidade, sua geometria replicativa regular). Os “cristais” da floresta, com seu pleocroísmo e sua intensidade luminosa extra-humana, são os “espelhos” pelos quais se espelham as *utupë*, imagens que encontram no xamã sua expressão (*sensu* Espinosa) enquanto *xapiri pë*, instâncias pelas quais “os ancestrais [animais *yaroripë*] continuam existindo e agindo em meio à atualidade cósmica (como espíritos)”¹³. Nesse sentido, a floresta de cristal é inteiramente *especular*, composta de *utupë*, espectros luminosos sobrenaturais que se justapõem, no plano espectral, pela “pura luz”¹⁴, dado que seus espelhos, que “não são [...] para se olhar”, mas “são espelhos que brilham”¹⁵, refletindo luz ao invés de reproduzir imagens e possibilitando, assim, a perspectividade do plano esferológico.

Em outras palavras, as *utupë* são “imagens”, mas imagens de um tipo paradoxal: não são reflexos falsos decalcados de um modelo-essência, como as imagens (*eidôlon*) dos poetas criticados por Platão, cópias de cópias que participam de maneira imperfeita da mesma forma (*eidos*); antes, as *utupë* compõem o próprio “‘potencial de alteração’ pelo qual sujeitos (humanos, por exemplo) se formam sob a perspectiva de outros sujeitos radicalmente diferentes (extra-humanos)”¹⁶. Ao invés de cópias, as *utupë* são condições de possibilidade das perspectivas e do próprio campo imaginal: só é possível ver e ser visto, ser sujeito ou objeto de

¹¹ Ibidem.

¹² VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 332, grifos meus.

¹³ VALENTIM, 2018b, p. 226.

¹⁴ VIVEIROS DE CASTRO, op.cit., p. 334.

¹⁵ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 119.

¹⁶ VALENTIM, op.cit., p. 220.

perspectiva, interior ou exterior de uma esfera que se inflexiona de encontro a outra porque há, antes, *utupë*, ou seja, espectro, enquanto horizonte virtual de espectralidade que constitui diferença entre perspectivas através da disjunção que opera quando irrompe nelas.

Esta irrupção se dá, claro, de maneira fractal, entre as perspectivas e *no interior* de cada perspectiva, constituindo dobras de dobras, duplos de duplos, esferas que se diferem internamente, podendo assim ser alteradas, desmembradas, reconstituídas, superpostas e transformadas: “cada uma das imagens — mítica, atual e xamânica — de um mesmo sujeito constitui, por si só, uma pessoa distinta”, o que faz com que “um mesmo sujeito” consista “no agenciamento coletivo de diversas outras pessoas”¹⁷. A própria floresta evidencia esse caráter fractal das *utupë*: embora composta de *utupë*, a floresta tem sua própria *utupë*: o “espírito da floresta, *Urihinari*”¹⁸, que consiste em “inumeráveis imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós”, bem como “as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo dos grandes caracóis *warama aka*”. É seu caráter de imagem que evidencia o modo como a “natureza” — ou melhor, o complexo triangular de “*Urihi a*, a terra-floresta”, sua imagem *Urihinari* e a “imagem do valor de fertilidade *në roperi*”¹⁹ —, é, antes, uma sobrenatureza viva e abundante em vozes e espectros.

Imagens múltiplas e infinitas, as *utupë* são como reflexos em abismo (*mise en abyme*), como nos espelhos que Davi Kopenawa via enquanto viajava pelas cidades dos brancos. “Eu estava sozinho diante deles mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas neles”²⁰. “Espectro”, lembremos da introdução, se diz em pluralidade, legião; o mesmo vale para as *utupë*: “[...] quando se diz o nome de um *xapiri*, não é apenas um espírito que se nomeia, é uma multidão de imagens semelhantes”²¹; “assim, sempre que um xamã evoca um *xapiri* no singular, refere-se implicitamente à multiplicidade infinita de suas imagens *utupë*”²². Em vez de uma substância com infinitos atributos (“nomes”), como o Deus judaico que inspirou o Deus espinosano²³, trata-se de infinitas imagens com um só nome, em “uma espécie de nominalismo exorbitante, que submete a unidade do nome à multiplicidade da imagem. Um nome está para as imagens que designa como alguém, ‘sozinho’, diante de seus reflexos em espelhos justapostos ao infinito...”²⁴ — *per speculum in ænigmate*.

¹⁷ Ibidem, p. 228.

¹⁸ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 470.

¹⁹ Ibidem, p. 475.

²⁰ Ibidem, p. 117.

²¹ Ibidem, p. 116.

²² Ibidem, p. 621.

²³ Cf. BELTRAN, Miquel. *The influence of Abraham Cohen de Herrera's kabbalah on Spinoza's metaphysics*. Leiden; Boston: Brill, 2016.

²⁴ VALENTIM, 2018b, p. 224.

§ – Uma das características que mais destacam o Deus judaico-cristão dos *xapiri pẽ* yanomami é a eminente visibilidade destes últimos, que, embora dependente de metamorfoses corporais, está normalmente ausente nas experiências bibliológica e sacerdotal do Judaísmo e do Cristianismo. Enquanto o Deus cristão (*Teosi*, para os Yanomami) é *Lógos*, “Verbo”, manifestando-se sempre por meio de sua Palavra nas Escrituras, os *xapiri pẽ* são imagens que se manifestam pelo *phágos*, na ingestão do pó de *yãkoana*, que “faz morrer nossos olhos e abre nosso pensamento”²⁵, fazendo dos *xapiri pẽ* comensais do próprio xamã — os cantos dos *xapiri pẽ*, aliás, são manifestos somente através de alguma forma de metamorfose corporal, seja no ritual xamânico, seja por ingestão de alimentos doces, seja em sonhos ou na experiência da morte; afinal, “com olhos de vivente, não é possível ver realmente essas coisas”²⁶.

Como bem aponta Davi Kopenawa a respeito de *Teosi*, indignado com a tentativa de conversão por parte de missionários evangélicos: “se pudéssemos vê-lo, talvez temêssemos sua ira a ponto de nos submetermos. Mas *só sabemos dele* o que vocês *dizem* e nunca podemos vê-lo! [...] Até hoje, mesmo com a *yãkoana*, *nunca conseguimos ver dançar a imagem de Teosi!*”²⁷. Se os *napẽ pẽ* choram a morte da Orbe, cantando, como Orfeu, a partitura bíblica de sua palavra escrita, os *xapiri pẽ* dos Yanomami, “mesmo que fiquem muito velhos e cegos, [...] permanecem imortais”²⁸, aparecendo sempre que um xamã iniciado bebe o pó de *yãkoana*, ao passo que “*Teosi* está morto, tanto quanto *Omama*”²⁹ — numa versão yanomami e mítico-originária da “morte de Deus” tardia dos europeus, apontada por Nietzsche. – §

Por outro lado, as *utupẽ* não são “entes” destacados da dinâmica entre perspectivas, sendo elas mesmas atualizadas como pessoas que “se apresentam aos xamãs [...] como espíritos ou sujeitos sobrenaturais [*xapiri pẽ*]”³⁰. Em outras palavras, “os *xapiri*, em sendo imagens, são por isso mesmo sujeitos/pessoas. [...] a condição fundamental para ser humano ou gente, *thẽ pẽ* [...] é ter/ser imagem (ser visto/ver)”³¹. *Utupẽ* são, portanto, imagens ativas, imagens que veem, ou melhor, que *imaginam*, e não só imagens vistas, imaginadas: “índices que nos interpretam antes que as interpretemos; enigmáticas imagens que devem nos ver para que possamos vê-las”³².

²⁵ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 458.

²⁶ Ibidem, p. 458.

²⁷ Ibidem, p. 275-6, grifos meus.

²⁸ Ibidem, p. 111.

²⁹ Ibidem, p. 277.

³⁰ VALENTIM, 2018b, p. 216-7.

³¹ Ibidem, p. 227.

³² VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 325.

Esfinges canibais: para que sejam decifradas, isto é, para que se atualizem ou se expressem como *xapiri pë*, as *utupë* decifram as pessoas, “capturando” suas imagens para fazê-las sonhar e tornar seu peito, morada, numa espécie estranha de devoração que, ao dilacerar e recompor monstruosamente a imagem da pessoa, a transforma em espectro “gente espírito [*xapiri t^hë pë*]”³³ como “*tubo* xamânico”³⁴.

Esta relação de devoração paradoxal tem novamente seu contexto especial no xamã, que, enquanto verdadeiro tubo surreal, abriga as *utupë* de seus *xapiri pë* e faz-se *casa* para eles, sendo, ao mesmo tempo, seu cunhado e seu pai, em uma “comensalidade contranatural” aos moldes das “alianças demoníacas”, transespecíficas, de que fala, a partir de Deleuze e Guattari, Viveiros de Castro³⁵: o *xapiri t^hë pë* (xamã) e seus *xapiri pë* partilham da mesma comida (em especial, o pó de *yãkoana*, “seu verdadeiro alimento”³⁶ — e cantam os mesmos cantos. Após a morte do xamã, a aliança continua por via de uma filiação xamânica cruzada, pois, por um lado, “as casas e espelhos de seus espíritos seguem existindo”³⁷, e por outro, “os filhos de xamãs [...] são também filhos de espíritos”³⁸, já que “são os *xapiri* que seu pai tinha que copularam com sua mãe para fazê-los nascer”³⁹ (curiosamente, os filhos de xamãs que se tornam xamãs também se tornam pais dos mesmos espíritos, em mais uma amostra da torção indiscernível do xamanismo).

Em jogo, há aqui uma espécie de “anti-filiação” entre o xamã e seus espíritos auxiliares, filiação surreal que ao mesmo tempo é relação de aliança e que lembra em muito, ainda que em torção, o caráter de anti-afinidade dos *apihi-pihã* araweté e, especialmente, de sua versão sobrenatural, o *Iraparadi* imune, sobretudo em seu conteúdo de *mutualidade*. O xamã e seus *xapiri pë* cantam os mesmos cantos, comem os mesmos alimentos e habitam a mesma casa surreal do peito do xamã, que se mostra como um espaço topológico surreal composto de espelhos, pleno de “vespeiros”⁴⁰ ou “apartamentos”⁴¹ e que, assim, é tanto bolha quanto espuma: “[...] com o tempo, a casa de espíritos de um xamã antigo se parece com os edifícios de uma cidade grande e pode ultrapassar as costas do céu”⁴².

³³ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 615.

³⁴ VALENTIM, 2018b, p. 234.

³⁵ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 191-2.

³⁶ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 126.

³⁷ Ibidem, p. 126.

³⁸ Ibidem, p. 103.

³⁹ Ibidem, p. 101.

⁴⁰ Ibidem, p. 162.

⁴¹ Ibidem, p. 626.

⁴² Ibidem, p. 162.

Ao mesmo tempo, a casa é também pátio, onde os *xapiri pē* se reúnem para fazer suas “festa[s cerimoniais] *reahu*”⁴³, e é também floresta: se o plano esferológico, com seu *lógos* excludente, separa muito bem a casa de seu fora (a floresta), reservando à casa, o âmbito da comensalidade matrimonial e da vida, e à floresta, o âmbito da pura inimizade e da morte como *phágos* denegado, o xamanismo retorce e problematiza esse esquema, fazendo da própria casa dos *xapiri pē* uma comunidade disjuntiva, espectral, em uma zona de indiscernibilidade “entre afinidade e consanguinidade, menos uma indiferenciação entre elas que sua infinita reverberação, sua duplicação interna, a involução fractal que põe uma dentro da outra — [...] disjunção entre-implicativa”⁴⁴ de mesmo tipo que aquela em jogo na floresta de cristal.

De fato, até mesmo na iniciação xamânica, a construção da casa dos *xapiri pē* leva a cabo essa indiscernibilidade: “nossos xamãs mais velhos fazem dançar em primeiro lugar os *xapiri* que vêm abrir a *clareira* onde será erguida a *casa* de espíritos do iniciando”⁴⁵ — algo, de início, parecido com os primeiros passos de uma imunogênese, com seu insulamento através da clareira do ser e a construção da casa da linguagem. No entanto, quem abre a clareira e constrói a casa são *utupē* dos ancestrais animais, de outros seres da floresta e mesmo do céu e dos ancestrais dos brancos, como descreve Davi Kopenawa na longa passagem abaixo:

Vêm primeiro as aves que sabem varrer o solo da floresta para buscar alimento: espíritos dos jacamins, dos kujubins, dos mutuns, dos inhambuaçus, e também das perdizes *pokara*, bem como das aves formigueiras *makoá hu* e *maka watixima*. Em seguida, para limpar os detritos e a poeira da clareira que acabou de ser aberta, chegam os espíritos das folhas, dos cipós, das árvores e das raízes, e depois os do vento *iprokori*, da brisa *wahariri* e das águas. Ao final, os *xapiri* das pedras e dos cupinzeiros espalham penugem branca por toda parte. [...] Logo que a clareira é aberta e seus entornos estão protegidos, outros *xapiri* começam a descer das lonjuras, trazendo consigo a nova casa de espíritos do iniciando, já toda construída. Os espíritos macaco-aranha seguram e puxam a ponta de seu teto, para enganchá-la no peito do céu. Os espíritos celestes *hutukarari* sustentam todo o seu peso, enquanto os espíritos do vendaval *yariaporari* a empurram em direção ao zênite. [...] Por fim, conseguem enfiar a ponta das estacas do teto no peito do céu com tal vigor que o perfuram com um enorme estalo. Nesse momento, os espíritos macaco-aranha pegam suas extremidades e as torcem, para amarrá-las juntas, com cordas besuntadas de piche celeste. Os espíritos preguiça enfiam ali pregos, atirados com suas espingardas, enquanto os espíritos dos ancestrais brancos *napënapëri* as mantêm imobilizadas, com longos espetos de metal. [...] Os espíritos da aranha *warea koxiki* então a cobrem rapidamente com folhas trazidas em grandes fardos pelos espíritos tamanduá-bandeira. Por fim, toda ela é enfeitada com motivos desenhados pelos espíritos jiboia. [...] Mais tarde,

⁴³ Ibidem, p. 161.

⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 211.

⁴⁵ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 157.

são outros *xapiri*, vindos de todos os lados da floresta, do céu e do mundo debaixo da terra, que virão nela dançar e se instalar.⁴⁶

Não há nada, nesta passagem, da cabana da Floresta Negra de Heidegger, “localizada no vale sobre Todtnauberg, à margem da floresta”⁴⁷. De costas para ela e para suas montanhas, assim como afastada dos demais vilarejos humanos, a casa se dispõe para que o filósofo pudesse se concentrar nas palavras do ser antropogênico, usando das “forças da natureza”⁴⁸ do entorno tão somente como combustível para seu pensamento: “falando estritamente, eu mesmo nunca observo a paisagem [...]. É tão somente o trabalho [humano] que abre o espaço para a realidade dessas montanhas”⁴⁹ — algo parecido se observa na ideia heideggeriana de que “a Terra é origem e recurso, mas *somente na medida em que se abre ou entra em um mundo*”⁵⁰. A floresta, a montanha e a paisagem são, para Heidegger, apenas ocasiões para um pensamento circular narcisisticamente onto-antropocentrado, concretizado na cabana como abrigo diante das “catástrofes naturais [*Naturereignisse*] que irrompem e destroem”⁵¹.

Por outro lado, no caso da maloca dos *xapiri pë*, são as próprias imagens espectrais dos ancestrais animais e dos seres da floresta que vêm abrir clareira, compor a casa, transitar pelo pátio e trazer convidados — sendo que o “espaço para a realidade” do trabalho xamânico é aberto, antes, pelos *xapiri pë*, e não pura e simplesmente pelo xamã. Se só há “mundo” porque há, antes, “Terra”, é porque a Terra é também, e fractalmente, mundo, fazendo mundos nos mundos, casas nas casas. Se o apartamento do Palácio, como a cabana do filósofo, é um microcosmos que constantemente denega o seu fora, como se ele fosse ausência de mundo, a casa-espuma-floresta do peito do xamã é um microcosmos *entremeado* com a floresta inteira, que, como ele, “está viva”⁵². Como o tubo surreal, a casa-xamã abriga também a floresta e, ao mesmo tempo, é por ela abrigada — ambas, vivas e permeadas pela “natureza como extramundana”⁵³ recusada por Heidegger.

Em outra passagem, Davi Kopenawa complementa essas ideias, acrescentando a dimensão de *Bildung* corporal pela qual passa a imagem do xamã no núcleo de seu peito, em sua relação com as imagens dos *xapiri pë* que o intrusam:

[...] foi minha imagem [*utupë*] que eles [os *xapiri pë*] desmembraram, enquanto minha pele permanecia no chão. [...] Mais tarde, os *xapiri* vieram

⁴⁶ Ibidem, p. 157-8.

⁴⁷ SHARR, Adam. *Heidegger's hut*. Cambridge; London: The MIT Press, 2006, p.10.

⁴⁸ Ibidem, p. 54.

⁴⁹ HEIDEGGER apud ibidem, p. 63.

⁵⁰ HAAR, Michel. *Le chant de la terre*. Paris: L'Herne, 1985, p. 25, grifo meu.

⁵¹ HEIDEGGER, 2012, p. 152; apud VALENTIM, 2018b, p. 45.

⁵² KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 468.

⁵³ VALENTIM, op.cit., p. 53.

juntar novamente os pedaços de meu corpo que haviam desmembrado. [...] Reconstruíram-me às avessas, colocando meu posterior onde era meu rosto e minha boca onde era meu ânus! [...] Também trocaram minha garganta por um tubo, que chamamos *purunaki*, para eu poder aprender a cantar seus cantos e a falar com clareza. Esse tubo é a laringe dos espíritos. [...] assim que eles recompuseram as partes de meu corpo, meu pensamento começou a desabrochar de novo.⁵⁴

Quanto a essa *Bildung* corpóreo-imagética, em divergência com a *Bildung* pneumo-empresarial que perfaz o sujeito jesuítico moderno e sua forma de aprendizado e educação, é válido resgatar uma parte de *Extramundandade e sobrenatureza*, de Valentim, que aponta para uma divergência produtiva entre a clausura constitutiva da imunologia espectral, com sua “filosofia transcendental [que] procura estabelecer limites e fronteiras”⁵⁵, e o pensamento-sonho xamânico da antropofagia, onde as *utupë* ocupam o lugar dos conceitos e a “imaginação xamânica”⁵⁶, o lugar da filosofia — embora formando, com isso, conceitos e filosofias novas.

Ao distinguir a “*apercepção disjuntiva*”⁵⁷, atravessada pelo olhar da multiplicidade *xapiri pë*, e a *apercepção* transcendental kantiana, Valentim nota uma divergência fundamental na maneira como a relação entre espectro, espírito e corpo é tratada em ambas. Se, para Kant e a modernidade em geral, só o eu, a “unidade sintética da *apercepção*”, é, enquanto fundamento ontológico, espírito incorporado sem resto espectral — espírito que internalizou seu próprio imperativo de desinibição e concentração de “energias empresariais”, como pontuava Sloterdijk —, para os xamãs yanomami, “*espírito é corpo, e corpo é espectro*”⁵⁸, a depender do ponto de vista: “espectros são como espíritos veem outros (humanos, por exemplo); espíritos são como espectros (não) veem outros (animais, por exemplo); mas, sobretudo, espectros *podem* ser espíritos para outros (humanos ou animais)”. Estes são “conceito, conceito-pessoa, personagem conceitual: espírito-espectro”⁵⁹, *utupë* — “essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade”⁶⁰.

Essa relação entre espírito (*xapiri*), corpo (*siki*) e espectro (*pore pë*) é, para os xamãs, atravessada em sentido duplo: pela carne, que extravasa no desmembramento do corpo do xamã no processo de iniciação ritual que permite a ele fazer de seu corpo, maloca para os *xapiri pë*; e pela morte, isto é, pelo devir-outro, já que o processo de comunicação com os *xapiri pë* é uma

⁵⁴ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 154-5.

⁵⁵ VALENTIM, 2018b, p. 236.

⁵⁶ Ibidem, p. 232.

⁵⁷ Ibidem, p. 234.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, p. 233.

⁶⁰ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 77.

forma de morrer ou, nas palavras de Davi Kopenawa, entrar “em estado de fantasma”⁶¹. O xamã yanomami sintetiza a correlação entre essas duas dimensões, morte e carne, ou devir-outro e o *phágos* dos *xapiri pë*, dizendo que “finalmente, os *xapiri* começam a aparecer. O iniciando não sente mais fome nem sede. Não sabe mais o que é dor nem sono. Os espíritos da *yãkoana* devoraram sua carne e seus olhos morrem”⁶².

Que o corpo do xamã seja não só ocupado por “intrusos” espectrais, como constituído e reconstituído por eles a cada contato/contágio, implica que, como diz Espósito a respeito do comum, “já não há um eu no qual o novo eu — sua reconstrução e desconstrução — possa reconhecer-se. Esse eu, agora, antes que uma primeira, deveio uma terceira pessoa [...]. O intruso [...] me extrusa, me exporta, me expropria”⁶³. A intrusão, ou seja, o contágio que forma e reforma, compõe, destrói, recompõe e transforma, antes de qualquer imunização, o “sujeito” — ou seja, a esfera. A *Bildung* xamânica, constituída de intrusões, cortes e suturas verdadeiramente imagéticas e fagológicas, precede assim qualquer forma de *Bildung* pneumológica fundada na extrusão de toda voz dissonante com relação a seu imperativo moral de ação e na superioridade do *lógos* do “humanismo literário” crítico (*sensu* Kant), o mesmo que, “fixando os olhos em peles de papel”⁶⁴, tenta apreender o mundo por via dos “desenhos de palavras [*t^hë ã oni*]”⁶⁵ de suas Bíblias, livros e manuais de autoajuda empresarial.

Trata-se de um devir-outro como devir-tubo, como no canto do matador araweté Yakati-ro-reme, que devém-outro com o espectro de seu inimigo morto num devir que não conserva nenhuma das esferas intacta. Nesse sentido, pode-se dizer que “uma subjetividade”, no fim, “é apenas uma integral constituída pelas agências espectrais que lhe são constitutivamente extra-humanas”⁶⁶: ao mesmo tempo que as *utupë*, expressas em *xapiri pë*, são pessoas, também são elas que, enquanto multiplicidades intensivas, compõem a “pessoa” enquanto “‘subjetividade’ integralmente modal, espectral”⁶⁷.

As *utupë* são núcleos dos duplos constitutivos da pessoa, como também o são dos animais de caça *yaro* (suas “peles”), constituindo, cada qual e “por si só, uma pessoa distinta”⁶⁸. São, nesse sentido, *utupë* de *utupë*, outros de outros, “imagens que seriam como a condição daquilo de que são imagens”⁶⁹, paradoxais no plano esferológico como a luz, que, segundo

⁶¹ Ibidem, p. 136.

⁶² Ibidem, p. 146, grifos meus.

⁶³ ESPÓSITO, 2009, p. 215.

⁶⁴ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 76.

⁶⁵ Ibidem, p. 610.

⁶⁶ LUDUEÑA ROMANDINI, 2018b, p. 121.

⁶⁷ VALENTIM, 2018b, p. 228.

⁶⁸ Ibidem, p. 228.

⁶⁹ VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 325.

Plotino, “atravessa a luz”⁷⁰: “[os *xapiri pē*] parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim”⁷¹.

Isso ainda não encerra o paradoxo imagético das *utupē*, pois não há aqui modelo ou fundamento algum. O plano espectral da floresta não equivale a um fundamento, apenas ao verso virtual do anverso esferológico. A floresta de cristal não é senão “o mundo dos simulacros” ou o “mundo como fantasma” de Deleuze⁷², onde só haveria simulacro inferior ao modelo, como um fantasma-representação, se a diferença fosse subordinada à identidade, tornada tão extensiva quanto a última — o que não é o caso, já que em uma cosmologia onde qualquer identidade é só diferença de baixa intensidade, não há modelo e cópia, apenas Outrem, estrutura constitutiva composta de transformações, isto é, ondulações, modulações ou inflexões.

Daí as *utupē*, imagens dos ancestrais *yarori*, “humanos com nomes de animais [qu]e não paravam de se transformar”⁷³ e que compõe a tessitura “complicada” do plano espectral, fazerem a vez tanto de perspectivas quanto de suas condições transcendentais. A floresta, que “pertence aos *xapiri*”, não é senão “feita de seus inúmeros espelhos”⁷⁴, ao mesmo tempo em que os próprios *xapiri pē* “são habitantes da floresta, tanto quanto nós”⁷⁵. Do mesmo modo, as diferentes esferas e suas inflexões internas são espectros, ou melhor, dobras espectrais cindidas internamente ao infinito (e, por isso, infinitamente “substituíveis”, isto é, transformáveis); como argumenta Viveiros de Castro, “cada ser mítico difere infinitamente de si mesmo, visto que é ‘posto’ inicialmente pelo discurso mítico apenas para ser ‘substituído’, isto é, transformado. É esta auto-diferença que define um espírito e que faz com que todos os seres míticos sejam espíritos”⁷⁶. Se o que caracteriza a esfera, no plano esferológico, é sua relativa metaestabilidade, isso se dá porque, do ponto de vista espectral, a esfera não é senão um momento provisório de transformação de espectros, isto é, de imagens — como uma imagem inflexionada ou “imaginada” em potencial.

Nem arquétipos das diversas esferas, nem esferas em si mesmas, “ou ainda, as duas coisas”⁷⁷: as *utupē* constituem o “mútuo espelhamento dos sujeitos, através de que uns projetam sobre os outros suas imagens”⁷⁸, como a própria relação entre as esferas, dobras transformativas

⁷⁰ PLOTINO apud VIVEIROS DE CASTRO, op.cit., p. 332. Na tradução inglesa de minha edição, Plotino diz: “pois toda luz é visível à luz” (PLOTINO. *The Enneads*. Trad. de G. Boys-Stones, J.M. Dillon [et al.]. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 5.8.4).

⁷¹ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 117.

⁷² DELEUZE, 2015, p. 267.

⁷³ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 81.

⁷⁴ Ibidem, p. 121.

⁷⁵ Ibidem, p. 117.

⁷⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324.

⁷⁷ VALENTIM, 2018b, p. 218.

⁷⁸ Ibidem, p. 218.

do mesmo tecido espectral. Se as esferas compõem um “mundo [que] se tornou espectral”⁷⁹, é porque elas próprias, no fim, são modos ou torções topológicas da espectralidade, casos particulares do espectro⁸⁰, transformações de transformações, atualizações do verso imagético virtual: “ser fantasma/espectro de outrem não é ser sua cópia, fiel ou degradada, mas sim ser sua *imagem transformada*, ser outro em relação a outrem, e não semelhante em relação ao mesmo”⁸¹.

As *utupë* que compõem o tecido espectral da floresta também manifestam “intensa vitalidade” e “superabundância de ser”⁸²: “[...] [os *xapiri pë*] são *imortais* [...] mesmo quando a epidemia *xawara* tenta queimá-los ou devorá-los, seus espelhos sempre voltam a desabrochar. São verdadeiros maiores. Não podem desaparecer jamais”⁸³. A primeira parte dessa afirmação, por si só, é interessante se considerarmos que, ao mesmo tempo, os *xapiri pë* “também morrem com a *yãkoana*, como seu pai [xamã]”⁸⁴. Isto pode ser explicado pela oposição apenas relativa entre imortalidade e mortalidade, a primeira como inextinguibilidade (“não podem desaparecer jamais”) e inesgotabilidade de vida (“sempre voltam a desabrochar”), em contraste com a mortalidade estrita da provisoriedade “fantasmagórica” dos mortais — “em seus olhares [dos *xapiri pë*], já somos fantasmas [*pore pë*], porque, ao contrário deles, somos fracos e morremos com facilidade”⁸⁵ —; e a segunda em sentido superlativo, como capacidade infinita de devir-outro, ou seja, de metamorfose, mesmo sentido contido na frase “o pó da árvore *yãkoana hi* não *fez morrer* seus olhos [os olhos dos brancos], como o dos xamãs”⁸⁶, frase que implica que os *xapiri pë* só podem ser vistos através de uma metamorfose óptica.

Assim, em contraste com aqueles que são “mortais” apenas em sentido fraco (como os povos humanos), os *xapiri pë* são *supremamente* mortais, isto é, infinitamente metamórficos e proteiformes, *justamente porque* abundam em vida e não se extinguem, e vice-versa: são imortais também *porque* têm a capacidade superlativa de devir-outro, renovando-se sem fim. Imortalidade e devir são aspectos intrinsecamente conectados, indiscerníveis.

⁷⁹ WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin [ed.]. *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: University of California, 1990, p. 42.

⁸⁰ Como quando Viveiros de Castro diz que “o ‘conceito’ não poderia ser senão um caso particular da ‘figura’” (“Metaphysics as Mythophysics”. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas [et al.] [ed.]. *Comparative Metaphysics*. London; New York: Rowman & Littlefield International, 2017b, p. 261), contra Deleuze e Guattari (2010), que opõem a figura ao conceito filosófico.

⁸¹ VALENTIM, 2018b, p. 223, grifo meu.

⁸² VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 334.

⁸³ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 117, grifo meu.

⁸⁴ Ibidem, p. 112.

⁸⁵ Ibidem, p. 111.

⁸⁶ Ibidem, grifo meu.

Por conseguinte, nada resta da “onto-antropo-monstruologia” exclusiva dos humanos antropogênicos, pois o “excesso monstruoso em relação àquilo de que se é imagem [...] parece ser, então, eminentemente característico da condição espiritual/sobrenatural”⁸⁷: a condição de monstro não é, assim, nem propriedade exclusiva, nem primeira, do *anthropos* ou de suas esferas imunológicas, e nem se refere à fome domesticatória do Todo, mas o é, em suma potência, do espectro, isto é, das *utupë* enquanto imagem de Outrem, diferença intensiva permanente no coração de qualquer esfera por conta da imortalidade imagética das *utupë* — o que implica que, no limite, toda esfera é, também, imortal, mas apenas na medida em que é atravessada por imagens e que, portanto, pode ser desfeita e refeita, desdobrada e redobrada.

A diferença potencial suprema, essa “vida” ou “energia” em constante abundância, é transferida nos rituais de iniciação xamânica, momento em que se sopra o pó de *yãkoana* por um grande tubo nas narinas do noviço, transmitindo um “sopro vital [*wixia*] [...] associado à abundância de sangue e aos batimentos cardíacos e, portanto, à imagem do corpo/essência vital da pessoa (*utupë*)”⁸⁸. Note-se a semelhança com o animismo mágico-poético do espaço intercórdial de intimidade explorado por Sloterdijk que vimos nos cap. 2 e 3 *supra*, com a diferença de que tal sopro é tudo, menos “pneumático” (no sentido da redução do espectro ao conceito de *pneuma*): os “espíritos” (*xapiri pë*) que se manifestam nesse sopro não se reduzem a espíritos-sopro como complemento-conteúdo posterior de um corpo, sendo eles mesmos pessoas e, nesse sentido, espectros, *antes que* “espíritos pneumáticos”, enquanto surrealmente conteúdos e continentes, almas tanto quanto corpos, ou melhor, duplos dos corpos dos ancestrais animais *yarori*.

Davi Kopenawa diz, a respeito dos *xapiri pë*, que “vocês [brancos] os chamam de ‘espíritos’ mas são outros. Vieram à existência quando a floresta ainda era jovem”⁸⁹. Conforme aponta Albert em nota, o xamã yanomami explica seu emprego do termo “espírito” em português da seguinte forma: “[...] ‘espírito’ não é uma palavra de minha língua. É uma palavra que aprendi e que utilizo na língua misturada que inventei (para falar dessas coisas aos brancos) [...]”⁹⁰ — o que indica que, antes que uma tradução literal, o termo é um *dispositivo de equivocação controlada* para traduzir e se comunicar com os *napë pë*, povo para quem tal conceito desempenha um papel crucial do ponto de vista cosmológico.

⁸⁷ VALENTIM, 2018b, p. 225.

⁸⁸ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 612.

⁸⁹ Ibidem, p. 111.

⁹⁰ TURNER, Terence; KOPENAWA, Davi. “I Fight Because I Am Alive”, *Cultural Survival Quarterly*, n.91, 1991, p. 63.

Deste modo, a utilização deliberada que Davi Kopenawa faz da palavra “espírito”, em português, cumpre a função de subverter a “pneumologicidade” do conceito, apontando para outro uso possível do que o filosófico-teológico ocidental. Tampouco as *utupë* se resumem à sua manifestação aeromorfa, sendo, antes, luzes de um espectro invisível a olho nu que rajadas de vento. As brisas e ventos da floresta, por exemplo, são explicados, no discurso xamânico, como *efeitos* “do movimento da corrida invisível dos espíritos [*xapiri pë*]” que vivem na floresta, “o tempo todo indo e voltando e correndo com alegria” pelos cristais que a compõem, “produzindo uma brisa fresca”⁹¹.

Estamos, enfim, a léguas da antropogonia hebraica do sopro vital sobre um invólucro inerte de barro, base do mito adâmico do *humanus* (latim: *humus*, “terra”, “barro”; hebraico: *adamah*, “solo vermelho”, “terra fértil”⁹²). Nem mesmo há, entre os Yanomami, um começo delimitado, com o demiurgo primordial *Omama* sendo, aliás, *posterior* aos ancestrais *yarori* e parte do mesmo ciclo de quedas subsequentes do céu. Dado que não há “pobres de mundo” ou “diferença natal” na floresta de cristal, a própria terra (*urihi a*) apresenta, já de início, seu próprio sopro vital, sua “mais-valia de vida” manifesta no “valor de fertilidade [*në ropë*]”⁹³ da floresta — um contraponto direto à “mais-valia do capital” do Palácio, com seus valores de uso e de troca, que nada mais são que o excesso de vida reduzido ao “valor de fome” e de “epidemia” exalado pelas mercadorias industrializadas.

Da mesma forma, enquanto o Palácio, amparado na fronteira fixa entre animais pobres e humanos ricos, constitui sempre novas divisões internas, a ponto de separar o “centro”, onde “as casas são altas e belas”, das “bordas”, onde as casas “estão todas em ruínas” e seus habitantes, considerados tão pobres quanto os animais, são “pessoas que [...] não têm comida e suas roupas são sujas e rasgadas”⁹⁴, não há, por sua vez, nenhuma divisão de tal monta na floresta: os animais têm uma faceta espiritual tanto quanto os humanos têm um verso espectral, de modo que “pobreza” e “riqueza” são meras questões posicionais e perspectivas.

Antes de nos aprofundarmos nessa discussão, contudo, é necessário compreender de que forma essa mais-valia de vida, expressa pelo valor de fertilidade, opera na dinâmica cosmológica yanomami, no concernente sobretudo à cosmogonia e à filogênese dos seres que habitam o cosmos. Essa compreensão permite atar os planos do perspectivismo com a

⁹¹ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 121.

⁹² Mitema tão pregnante que transparece até quando Heidegger, em *Ser e tempo* (2012, p. 198), renega a definição aristotélica de humano em vista de um sentido mais radical do existencial primário do *Dasein* como “cuidado” (*Sorge*), vinculado à ideia de *humus* da fábula de Hígino.

⁹³ *Ibidem*, p. 207.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 431.

cosmologia yanomami, bem como nos fornece um contraponto direto à discussão sloterdijkiana da antropogênese e assenta as bases para a compreensão das implicações da *anima* reduzida a capital dos *napë pë* quando entra em contato com a floresta de cristal, tendo em vista que esse contato é causa eficiente da “queda do céu”, assunto do último capítulo desta segunda parte.

14. A termodinâmica de *Xiwāriipo*

I suspect that human genomes contain a considerable molecular record of the pathogens of their companion species, including dogs. Immune systems are not a minor part of naturecultures; they determine where organisms, including people, can live and with whom. The history of the flu is unimaginable without the concept of the co-evolution of humans, pigs, fowl, and viruses.

Donna J. Haraway,
The Companion Species Manifesto

A plenitude ubíqua de vida da floresta de cristal evidencia a impossibilidade tanto da “pobreza de mundo” animal quanto de uma excepcionalidade em que apenas o *Homo sapiens* teria se destacado e passado a acumular vida como uma propriedade. Afinal, na antropogênese sloterdijkiana, o grande acontecimento, para o bem e para o mal, havia sido o levantamento de cercas antrópicas que permitiriam ao humano acumular formas luxuriosas de existência, ao passo que a luta pela reparação contra seus males ocorreria apenas diante de sua ocorrência e predominância: a autoimunidade alotécnica só poderia ser combatida por mais antropotécnica imunitária — dessa vez, supostamente homeotécnica.

A antropogênese é uma narrativa confortável porque conta uma história progressiva, unívoca e univetorial, envernizada com certa “simbiose” com a natureza exterior que ganha, no vocabulário sloterdijkiano, a vulgata de “domesticação” ou “antropotécnica”. Homens domesticam o exterior, domesticam outros homens e domesticam a si mesmos, mesmo quando, na emergência da “homeotécnica”, conseguem mimetizar o biológico a tal ponto que até seus genes são domesticados. Contra a pobreza ontológica dos outros, deve-se acumular o suficiente para conquistar a própria independência onto-antropológica.

Todavia, essa fantasia filosófica é confortável apenas *para os imunólogos*, o que nem de longe implica que tal narrativa seja a única possível. “Não se trata apenas”, como diz Despret a respeito da teoria kropotkiniana de “ajuda mútua”¹ alternativa à teoria darwinista, “de mobilizar os primitivos em torno de uma ‘boa’ ficção de origem, mas também de encontrar uma ficção que não os insulte, não os bestialize, não os torne reféns de nossas questões e de nossos

¹ KROPOTKIN, Piotr. *Ajuda mútua*. Trad. de W. Azevedo Jr. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.

problemas”² — coisa que só é possível se, ao invés de nos prendermos a “uma tradição mononaturalista como a nossa”, deixarmos “as [diferentes] naturezas e estes que as habitam [...] nos inscrever em suas histórias, questões, hábitos e problemas”³.

Em contraste com o ideal unilateral da domesticação imunológica, ancorado nos dúbios pressupostos de uma diferença antropológica essencial, na insistência na imunidade e no pressuposto do mononaturalismo, a filogênese yanomami se dá em duas frentes simultâneas e contrárias que impedem a preponderância de uma espécie privilegiada sobre todas as outras. Uma delas é a da *especiação*, na qual ancestrais *yarori* se atualizam nas diversas espécies/povos, alguns com “mais vida” (como os espíritos *xapiri*), outros com “menos” (como as caças *yaro* e os mortos), sendo tal “posse de vida” algo também dependente de posições relacionais intercambiáveis, em vez de uma propriedade fundamental de substâncias ou essências. Outra é a via de *contraefetuação* dessa especiação, em que o fundo espectral irrompe e o valor de vida se redistribui, perfazendo continuamente novas especiações. A primeira multiplica o plano esferológico e a última o rearticula através de irrupções constantes do espectral. A despeito desta ordem, não há prioridade da especiação, visto que cada estabilização do plano esferológico é efeito transitório da rearticulação espectral, e tal plano é passível de novas alterações em partes ou em seu todo — como ocorre, por exemplo, no momento da morte de alguém, em que essa pessoa, ou melhor, seus duplos, devém-outros.

Essas duas vias também são ilustradas por uma passagem do cap. 4 de *A queda do céu*, quando Davi Kopenawa argumenta que os ancestrais *yarori* “se metamorfosearam em caça”: “Foram suas peles [*siki*] que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. [...] As imagens que fazemos descer e dançar como *xapiri*, por outro lado, são suas formas de fantasma [*ně porepě*]. [...] suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens [*utupě*], espíritos *xapiri*”⁴. Nessa “triangulação ontológica”⁵ de ancestrais surreais, imagens e peles, vemos surgir dois movimentos ou “eixos”, constituindo duas “formas” simultâneas, mas de sentidos opostos:

Trata-se, sob o primeiro aspecto da transformação, do eixo cósmico da especiação, através do qual se produzem formas estáveis e descontínuas, específicas — *isoformas*. Contudo, a transformação não acontece em sentido único: tendo se tornado peles animais, os ancestrais transformaram-se também em espíritos [*xapiri pě*], “fantasmas”. Trata-se, sob o segundo aspecto da

² DESPRET. *Quand le loup habitera avec l'agneau*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2002, p. 66.

³ Ibidem, p. 72.

⁴ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 117.

⁵ Ibidem, p. 621.

transformação, do eixo cósmico da metamorfose, através do qual se propagam formas instáveis e contínuas, espectrais — *metaformas*.⁶

Nesse sentido, há um resíduo metamórfico espectral em cada uma das espécies isomórficas, o que permite a Davi Kopenawa dizer que “nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais”⁷ e que “nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-los”⁸. A própria espectralidade, enquanto “potencial metamórfico constitutivo de todo agente cósmico”⁹, se situa “no ponto no qual o homem, o mundo, a vida e a morte não significam mais do que estratos que só podem se estabilizar quando o espectro decide adotar uma posição ontológica específica”¹⁰.

O espectro, irrupção inescapável do Outrem que se atualiza em esfera por via de *xapiri pë*, agentes que contraefetua a própria dinâmica de especiação, equivale a um tipo especial de “sobrehumanidade”, caracterizada não por uma suposta superação pós-humana do humano antropogênico, como seu aperfeiçoamento final e depuração de toda e qualquer animalidade, mas “por uma inexaurível potência de transformação”, enquanto “situado literalmente fora de si mesmo, num espaço que não é mais — que nunca foi — o do homem-enquanto-tal”¹¹. A sobrehumanidade do espectro que ronda por trás de toda carcaça animal, indiscernível de sua sobrenaturalidade e de sua surrealidade, é o que permite dizer que “a transformação supostamente definitiva dos ancestrais em animais não é definitiva, perfazendo uma potencialidade cósmica de fundo que jamais se esgota”, constituindo-se e reconstituindo-se como “*aspectos* distintos dos mesmos sujeitos — e, não obstante, [...] *sujeitos* atualmente independentes”¹².

A metaforma yanomami conduz, pois, a sobrehumanidade espectral em “evolução multivetorial”, percorrendo direções mais complexas que aquela da mera inversão entre animalidade e humanidade como fundo filogenético comum. Se os *yarori* não eram meros humanos, mas “humanais” em estado de indiscernibilidade, a cosmologia yanomami também é permeada de imbricações simbióticas, contagiosas e involutivas, na maneira rizomática pela qual ocorrem os devires, como o famoso exemplo deleuze-guattariano da orquídea e da vespa: há, por todo o lado, blocos de devir, um “que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma

⁶ VALENTIM, 2019, p. 61.

⁷ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 117.

⁸ Ibidem, p. 473.

⁹ VALENTIM, 2018b, p. 229.

¹⁰ LUDUEÑA ROMANDINI, 2018b, p. 52.

¹¹ ESPÓSITO, 2017, p. 136.

¹² VALENTIM, 2019, p. 61.

vespa-orquídea pode descender”, outro “que toma o gato e o babuíno, e cuja aliança é operada por um vírus C”, ou ainda outro “entre raízes jovens e certos microrganismos, as matérias orgânicas sintetizadas nas folhas operando a aliança (*rizosfera*)”¹³. Do mesmo modo, “certos xamãs são filhos de espíritos [...]; as onças, por sua vez, ovíparas [...]; e as bananas, filhas de plantas e animais”¹⁴ — sem mencionar as “mulheres espíritos de fertilidade *ně ropeyoma*”, “mulheres-plantas” que dão fruto a bananas após a cópula com “espíritos morcego e macaco-aranha”, fecundadas “com seu valor de fertilidade [*ně ropě*]”¹⁵.

Essa filogênese multivetorial abunda em “zonas trans-específicas de co-constituição”¹⁶ por toda a extensão do plano esferológico, articuladas por espectros e constituindo esferas em momentos de metaestabilidade topológica provisória. Tais zonas são verdadeiras “rizosferas”, como aquelas que se encontram no estrato rizosférico de um solo, onde raízes de plantas e bactérias estão em constante coevolução simbiótica.¹⁷ Rizosferas podem ser pensadas, em nosso contexto, como torções irruptivas do plano espectral sobre o plano esferológico, contraefetuando a especiação que forma esferas metaestáveis. *Do ponto de vista do espectral*, toda esfera seria uma rizosfera, ou seja, um espaço topológico surreal na intersecção de duas ou mais esferas virtuais, dado que, longe de se autoproduzir através de um isolamento efetivo contra todo contágio externo, esferas se coproduzem continuamente em contato umas com as outras.

Rizosferas também podem ser “simbiosferas”, e seu processo de constituição, simbiogênese, dada a ubiquidade da simbiose nessas irrupções espectrais, tal como ocorre nas rizosferas concretas. Vimos este processo há pouco na forma do *Iraparadi* araweté e do xamã fractal entre os Marubo e os Yanomami. Margulis afirma que a simbiose não é um “fenômeno marginal ou raro”, mas ubíquo: “nós habitamos um mundo simbiótico”¹⁸ no interior do qual, complementa Haraway, “espécies companheiras co-constitutivas e a co-evolução são regras, e não exceções”¹⁹. Assim como o mundo é simbiótico, cada vivente e grupo de viventes também é “*originária e essencialmente* [...] simbiote”²⁰; toda esfera em tese autopoietica é permeada por intercruzamentos rizomáticos que, a todo momento, as produzem em uma “fricção

¹³ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 291-2, grifo meu.

¹⁴ VALENTIM, 2019, p. 64.

¹⁵ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2014, p. 212.

¹⁶ VALENTIM, op.cit., p. 70.

¹⁷ Cf. LAMBERS, Hans; MOUGEL, Christophe [et al.]. “Plant-microbe-soil interactions in the rhizosphere”, *Plant Soil*, v.321, n.1-2, 2009, p. 94.

¹⁸ MARGULIS. *The Symbiotic Planet*. London: Phoenix, 2001, p. 12.

¹⁹ HARAWAY. *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003, p. 32.

²⁰ VALENTIM, op.cit., p. 69.

generativa, ou envolvimento generativo” entre autopoiese e simpoiese, “frente e fundo, diferentes aspectos de complexidade sistêmica”²¹.

Nesse sentido, a esfera, como os agenciamentos maquínico de Guattari, “é essencialmente compósita”, situada “no ponto de constelação e de aglomeração pática de universos que têm, cada um, sua própria consistência ontológica”²². Antes que zonas de passagem intermédias rumo a uma suposta pós-humanidade, como defende Sloterdijk, esferas são verdadeiras “compostagens” de outras esferas a “devir-com umas com as outras [*become-with each other*], [a] compor e decompor umas às outras”²³. São, “a rigor, povos em dinâmica permanente de comunicação, contágio e transformação”²⁴.

A esfera imunológica, suposto resultado de uma “antropogênese”, seria fruto particular de uma tensão entre rizosferas heterogêneas. Não faz sentido falar em “antropogênese” ou “imunogênese” sem levar em conta tal dinâmica, exceto se partirmos de uma perspectiva muito parcial do processo. Do mesmo modo, não faz sentido advogar pela univocidade do humano, dado que só há humanidades ou povos (humanos e não-humanos) profundamente diversos em constante estado de simbiogênese, em que parcerias intercomunitárias podem ocorrer entre povos e pessoas “antes estranhas e até mesmo inimigas entre si”²⁵. Toda “evolução filogenética”, argumenta novamente Guattari,

[...] se traduz, em um primeiro nível, pelo fato de que as máquinas se apresentam por “gerações”, recalando umas às outras, à medida em que se tornam obsoletas. A filiação das gerações passadas é prolongada para o futuro por linhas de virtualidade e por suas árvores de implicação. Mas não se trata aí de uma causalidade histórica unívoca. As linhas evolutivas se apresentam em rizomas; as datações não são sincrônicas mas *heterocrônicas*.²⁶

As temporalidades, os mundos e componentes que engendram uma filogênese qualquer são diversos. Toda antro- ou imunogênese é um afluente específico de um caudaloso rizoma generativo espectral, resultado de e resultando em simbiogêneses ou “xenogêneses”²⁷ — para nos remetermos ao termo de Octavia Butler, emprestado por Valentim para designar um paradigma evolucionário substituto ao da antropogênese; neste sentido, a antropogênese seria tão somente um “efeito xenogenético de perspectiva”²⁸.

²¹ HARAWAY, 2016, p. 61.

²² GUATTARI. *Caosmose*. Trad. de Ana L. Oliveira e Lúcia C. Leão. São Paulo: Ed. 34, 2012, p. 59.

²³ HARAWAY, op.cit., p. 97.

²⁴ VALENTIM, 2019, p. 70.

²⁵ MARGULIS. “Early Life: The Microbes Have Priority”. In: THOMPSON, William I. [ed.]. *Gaia*. New York: Lindisfarne Press, 1987, p. 109.

²⁶ GUATTARI, op.cit., p. 50-1.

²⁷ Do grego ático *xénos*, “estranho” ou “estrangeiro”.

²⁸ VALENTIM, op.cit., p. 73.

Se não é possível falar em antropogênese unilateral, apenas de xenogêneses transespecíficas e multivetoriais em eixos divergentes, tampouco nega-se que trajetórias termodinâmicas transcorrem de maneiras “distintas e até mesmo conflitantes”²⁹. Em sua narrativa antropogenética, Sloterdijk operava sobre uma série de pressupostos problemáticos referentes à termodinâmica clássica, o principal deles sendo a concepção de universo como um sistema único, isolado e fechado, diante do qual o humano se ergueria como único animal passível de fazer frente à inexorabilidade da morte térmica. É evidente que a redutibilidade do *kósmos* à trajetória univetorial da entropia caminha de mãos atadas com o excepcionalismo antrópico e a univetorialidade da neguentropia antropogenética.

Em sua preocupação excessiva em contar a história antropocentrada da chegada do pré-humano à clareira, Sloterdijk ignora a “natureza *multiversal*”³⁰ postulada por concepções outras de termodinâmica como, por exemplo, o “paradigma evolucionário”³¹ de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, autores que concebem a natureza como um vácuo desordenativo constituído por “evoluções múltiplas e divergentes que nos faz pensar não em um tempo em detrimento de outros, mas na coexistência de tempos indiscutivelmente diferentes e ligados entre si”³². Nesse sentido, a noção de entropia como degradação, desordem ou apagamento de diferenças se tornaria um tanto enganosa: “podemos ver a ‘desordem’ [...] como *aquilo que permite criar uma ordem*, uma diferença de composição química entre os recipientes. A ordem e a desordem se apresentam, aqui, não como opostos um do outro, mas como *indissociáveis*”³³. Isto implica que entropia e neguentropia são conceitos relacionais e mutuamente dependentes, constituem diferenças *apenas* na relação de um para com o outro. A trajetória irreversível da entropia é equívoca devido à natureza múltipla das dinâmicas entre vida e morte, ou antes, entre vida e a fonte entrópica de onde pulula a neguentropia vital.

Trata-se do clássico embate órfico-helenista entre *K(h)rónos*³⁴ e *Aión*. A primeira se caracteriza pela linearidade e pela preponderância do tempo presente, enquanto a segunda se relaciona à circularidade e à relatividade precária do presente com relação ao passado e ao futuro — presente como “instante”. *Krónos*, suposto avô de Orfeu, devora seus filhos e

²⁹ Ibidem, p. 72.

³⁰ Ibidem, p. 272.

³¹ PRIGOGINE & STENGERS, 1984, p. xxix.

³² Idem. *La nueva alianza*. Trad. de M.C.M. Sanz. Madrid: Alianza, 2004, p. 47.

³³ Idem. *Entre el tiempo y la eternidad*. Trad. de J.G. Sanz. Buenos Aires: Alianza, 1992, p. 57, grifos meus.

³⁴ Cf. DELEUZE, 2015, p. 167-70. A equivalência entre *Krónos*, o titã, e *Khrónos*, personificação do tempo (*khrónos*), que, na tradição órfica, estava no princípio do cosmos, nascido da terra e do céu (WEST, 1983, p. 178), não é de todo aceita, mas vigora em fontes fundamentais do pensamento filosófico e mítico da tradição ocidental, como é o caso de Plutarco (*Moralia*, vol. V. Trad. de F.C. Babbitt. Cambridge: Harvard University Press, 1936, p. 32).

encaminha a flecha do tempo a um destino inexorável — a morte termofágica de um Universo fechado. *Aión*, por sua vez cultuado pelo lado mais dionisíaco dos mistérios órficos³⁵, devora, como *ouroboros*, a própria cauda, mas nunca se devora por completo: da morte de si mesmo faz vida e explicita a relação intrínseca entre entropia de fonte e neguentropia diversificante. Poderíamos dizer, ecoando a distinção deleuzeana entre um *Krónos* que “exprimira a ação dos corpos e a criação das qualidades corporais”, “inseparável dos corpos que o preenchiam como causas e matérias”, e um *Aión* como “lugar dos acontecimentos incorporais e dos atributos distintos das qualidades”, “povoado de efeitos que o habitam sem nunca preenchê-lo”³⁶, que o próprio *Krónos* dorme, enquanto vetor temporal entrópico do plano esferológico, no regaço de *Aión*, sempre contraefetuado pelo turbilhão de sua termodinâmica espectral.

Desse ponto de vista, a “natureza” (i.e. o *kósmos*), refletindo essa tensão entre *Krónos* e *Aión*, caracteriza-se por um estado de múltiplas esferas ou bolsões neguentróticos em constante encontro rizosférico, cujas flechas apontam para direções divergentes em prol da manutenção de uma distância com relação ao equilíbrio, antes que uma trajetória unívoca até a morte térmica do universo, confrontada com o fogo vital de uma suposta neguentropia prometeica que, em prol da vida humana, devasta a floresta à sua volta e, como um ar-condicionado, esfria a casa às custas da queima poluente de energia fóssil. A liberdade moderna dos Órficos pouco se diferenciaria, assim, da capacidade de usar livremente um ar-condicionado ou qualquer outro mimo imunitário; a “dupla neguentropia” do interior imunológico não seria exatamente uma riqueza de vida ou de mundo, mas a replicação exaustiva e redundante, *em detrimento da multiplicidade vital do exterior*, do canto órfico ou do fogo prometeico do *lógos*. Essas condições tornam “estacionário um nível que antes se caracterizava por uma defasagem de informação, logo, por uma organização maior”³⁷, expandindo-se continuamente a custo da “extinção de todas as espécies restantes que povoam o planeta”³⁸.

Uma neguentropia que, por sua vez, redundando numa forma estéril e eminentemente destrutiva de entropia — a este vetor termodinâmico antrópico, equivalente a uma “potência cósmica *excepcionalmente entrópica*”, Valentim dá o nome de “*æntropia*”³⁹. A expansão das esferas imunológicas, constituída por este vetor *æntrópico*, seja na direção de uma inflação macrosférica, seja na direção de uma replicação espumomorfa, causa a retração da própria vida, entendida como vetor de improbabilidade diretamente proporcional à quantidade de diferença

³⁵ Cf. LEVI, Doro. “Aion”. *Hesperia*, v.13, n.4, 1944, p. 306.

³⁶ DELEUZE, op.cit., p. 170.

³⁷ LÉVI-STRAUSS. *Tristes trópicos*. Trad. de R.F. d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 391.

³⁸ LUDUEÑA ROMANDINI. *La comunidad de los espectros I*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010, p. 188.

³⁹ VALENTIM, 2018b, p. 268.

e carente num mundo antrópico constituído de redundâncias e transferências identitárias — como é o caso da espuma contemporânea.

Se a “vida”, além de neguentrópica, implica *necessariamente* “entropia antiantrópica” ou “entropia da fonte”⁴⁰, donde a diversificação vital (e, portanto, a especiação) cresce em sentido contrário ao da entropia, conforme o paradigma de Shannon, podemos supor que a entropia imunológica visa o movimento inverso: a partir de bolsões neguentrópicos nascidos de xenogêneses rizosféricas, a imunogênese, a cada replicação intra- e interesferológica, aumenta a redundância de *uma* forma de vida específica a ponto de transformar aquilo que era neguentrópico, vital, em entropia. Se a dinâmica vital comum é a dinâmica aberta entre diversas trajetórias de entropia–neguentropia, que constantemente se colidem em rizosferas, trocando energia e produzindo novos vetores esferológicos sujeitos à presença das mesmas fontes entrópicas “que presidiram a seu nascimento”⁴¹, a dinâmica imunológica padrão segue a tendência contrária, a partir do insulamento diante da xenogênese, e se vê destinada à depleção final característica de sistemas termodinâmicos fechados. “[...] enquanto uma floresta tropical nativa com 400 espécies em um hectare tem grande entropia” e, nesse sentido, é um manancial virtualmente infinito de especiação e contraespeciação, “[...] uma plantação de soja”, tal como uma grande metrópole espumomorfa, “tem entropia pequena (é previsível a espécie que encontraremos em um metro quadrado)”⁴²

Exit Prometheus, enter Xiwãripo.

A floresta de cristal yanomami apresenta justamente o tipo de multiverso que está alheio à narrativa antropogenética, explicitando, além disso, o modo pelo qual os *napë* e sua entropia prometeica irrompem como vetores disruptivos e destrutivos em meio à sua multiversidade termodinâmica e interrompem a renovação energética própria de uma dinâmica aberta de trajetórias termodinâmicas equívocas. Além do demiurgo *Omama* e dos *xapiri pë*, um dos principais agentes do multiverso yanomami é “o ser do caos, *Xiwãripo*”⁴³, espírito subterrâneo “responsável pelo cataclismo que vitimou os ancestrais *Hayowari t^hëri* [ancestrais dos *napë pë*, estrangeiros ameríndios ou brancos] e desembocou na criação dos estrangeiros/brancos [*napë pë*]”, designando também “o local onde ocorreu essa transformação”⁴⁴, tal como Hades, que designa tanto o mundo dos mortos, quanto seu deus. Junto aos espíritos do vendaval *Yariporari*

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ PRIGOGINE. *Do ser ao devir*. Trad. de M.L. Loureiro. São Paulo; Belém: Ed. Unesp; Ed. Edupea, 2002, p. 76.

⁴² ALMEIDA. “Metafísicas do fim do mundo e encontros pragmáticos com a Entropia”, *Os Mil Nomes de Gaia*, Youtube, 3 nov. 2015; apud VALENTIM, 2018b, p. 284.

⁴³ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 125.

⁴⁴ Ibidem, p. 623.

e aos espíritos guerreiros *napënapëri*, expressões das *utupë* dos ancestrais *Hayowari t^hëri*, *Xiwãriipo* também guarda os minérios subterrâneos, sustentáculos da terra cuja extração pode liberar fumaças de epidemia *xawara*.

Como diversos termos yanomami, *Xiwãriipo* guarda relação com outro conceito mais genérico, a saber, o de “*xi wãri-* (literalmente ‘tornar-se ruim’)”, que “se refere às transformações míticas e a toda espécie de mudança de forma/identidade (‘metamorfosar-se, perder a própria forma, retornar ao caos’ e também ‘perder o juízo, estar fora de si’)”, sendo “sinônimo [de] *në aipëi*, ‘tornar-se outro/assumir valor de outro’”⁴⁵. Além de operar a metamorfose em *napë pë* dos antigos ancestrais de *Hayowari*, *Xiwãriipo* foi o responsável principal da queda do céu e pela transformação de parte dos ancestrais da antiga terra nos seres canibais ctônicos *aõpatari*. Ainda atuante, *Xiwãriipo* pode causar novas transformações sobre os seres da floresta e os níveis do céu, fazendo com que a terra atual também vire outra e seja soterrada por uma nova queda do céu.

É da tensão entre os *xapiri pë*, articuladores do valor de fertilidade da floresta, e *Xiwãriipo*, ser do caos, da metamorfose absoluta e da desarticulação do plano esferológico, que o desequilíbrio yanomami se mantém afastado da *æntropia napë*, visto que, se para os *napë pë*, a floresta, morta e muda, “cresceu sozinha e [...] cobre o solo à toa”, para os Yanomami, a floresta é viva e “só parece estar quieta e nunca mudar porque os *xapiri* a protegem com coragem, empurrando para longe dela o vendaval *Yariporari*, que flecha com raiva suas árvores, e o ser do caos *Xiwãriipo*, que tenta continuamente fazê-la virar outra”⁴⁶.

Por outro lado, *Xiwãriipo* é a própria manifestação da “entropia da fonte”, dado que “o valor de fertilidade da floresta está na parte do solo que fica na superfície”, concentrado “no sopro de vida úmido que chamamos *wahari*” a partir “da escuridão do mundo de baixo, de seu grande rio, *Motu uri u*, e do ser do caos *Xiwãriipo*”⁴⁷ — sopro cujo dono é o *utupë* da floresta, *Urihinari*. Se a floresta é permeada de *xapiri pë* imortais, que levam, como polinizadores, sopro de vida por todo o canto, isso se deve à entropia de *Xiwãriipo*, que flui do subsolo para a superfície, fornecendo substrato energético para as diversificações neguentrópicas.

O estatuto de *Xiwãriipo* é, portanto, ambíguo, como o da metamorfose:

Se a expressão verbal *xi wãri-*, referindo-se a ‘transformações míticas e toda espécie de mudança de forma/identidade’, é empregada por Davi Kopenawa para descrever o seu devir-outro xamânico [...], a mesma expressão serve, sob forma substantivada, e de modo a revelar a *ambivalência do conceito*

⁴⁵ Ibidem, p. 616.

⁴⁶ Ibidem, p. 468.

⁴⁷ Ibidem, p. 470.

yanomami de metamorfose [...], à designação de um ‘espírito maléfico’ subterrâneo, agente principal da ecologia da floresta [i.e. *Xiwãripo*].⁴⁸

A influência entrópica de *Xiwãripo* é responsável pelos “mais monstruosos devires”⁴⁹ na cosmologia yanomami, e, mesmo assim, é dela que brota a vida da floresta e sua presença permite ao xamã controlar a irrupção entrópica, convocando sua *utupë* na forma de espíritos *xapiri*. Sua introdução na economia conceitual yanomami “aponta para um *assombroso descolamento* entre entropia e caos, a depender do caráter termodinâmico variável do pensamento”: neste caso, “a ‘reversão ao caos’”, limite entrópico da termodinâmica clássica, “constitui *uma* possibilidade, entre outras, da metamorfose enquanto dinâmica cosmogênica de base”⁵⁰.

Equilibrando-se entre *lógos* e *phágos*, entre os *xapiri pë* e *Xiwãripo*, entre a estabilidade do plano esferológico e a metamorfose do plano espectral ou entre a especiação rizosférica e a contraefetuação sobrenatural da xenogênese, o cosmos yanomami se mantém em desequilíbrio constante como *condição* da multiplicação e da perpetuação de formas de vida, esconjurando a possibilidade de entropia total que caracteriza tanto a plena ação do *phágos* (o império de *Xiwãripo* e o ruído absoluto da metamorfose irrefreável) quanto o fechamento æntrópico do *lógos* (o Palácio prometeico de Cristal e a redundância monótona que leva à autoimunidade). Há, portanto, uma correlação circular entre o desequilíbrio energético, necessário para a produção de vida e a manutenção de diferenças, e o equilíbrio cosmológico entre os diversos estratos do céu, os *xapiri pë* e *Xiwãripo*.

É esta correlação, sustentada apenas pelo trabalho de diplomacia cosmopolítica xamânica que cria conexões entre as espécies ao mesmo tempo que as separa e impede a metamorfose desregrada: “[...] enquanto houver xamãs e espíritos para sustentá-lo, a instabilidade do céu *não* levará fatalmente à sua queda”⁵¹. Abordarei este aspecto da cosmologia cataclismológica yanomami no cap. 16 *infra*, mas vale ressaltar desde já a premissa oculta desta citação: a extinção dos xamãs, como guardiões cosmopolíticos da termodinâmica da floresta, *só pode ocorrer por influência fagológica externa*, dado que, no interior da fagologia antropofágica, nada contribui *necessariamente* para esta extinção, ainda que ela seja uma virtualidade presente das cosmologias caracterizadas por esta fagologia.

Obviamente, xamãs morrem e devêm-outros para além de seus devires xamânicos voluntários. Só os *xapiri pë*, bem como suas imagens, são imortais. Isso, contudo, não provoca,

⁴⁸ VALENTIM, 2018b, p. 285, grifo meu.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, p. 284.

⁵¹ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 284.

sob condições normais de temperatura e pressão, sua ameaça peremptória. A preocupação de Davi Kopenawa com “a fragilidade do céu e a proximidade do ser do caos *Xiwãripo*”⁵² se manifesta na medida em que o ser do caos, junto com vários dos *xapiri pẽ*⁵³, “estão furiosos com os brancos que maltratam a floresta” e “só querem saber de continuar escavando a terra em busca de minérios, até um dia encontrarem *Xiwãripo*”, momento em que “a terra vai se encharcar e vai começar a apodrecer [...] e os humanos vão virar outros, como aconteceu no primeiro tempo”⁵⁴. Como visto, são os *napẽ pẽ* quem, com seu vetor æntrópico, matam os xamãs, destroem a terra, liberam os metais e fazem pesar o céu. São eles, com sua æntropia, que “desequilibram” o desequilíbrio perpétuo da Terra-Floresta e levam à conflagração da queda do céu, trazendo consigo um equilíbrio monótono, sem vida, junto de uma caótica “harmonia em toda parte”⁵⁵.

Para compreender este aspecto da cataclismologia yanomami no cap. 16 *infra*, é necessário aprofundar a discussão sobre o valor de fertilidade da floresta com a qual finalizei o cap. 13 *supra*, dado que o que os *napẽ pẽ* chamariam de “fim do mundo” está, para os Yanomami, diretamente conectado à influência mercadológica dos mesmos brancos, com suas mercadorias e seu desejo desenfreado de exploração da floresta. Nesse sentido, a intrusão da æntropia *napẽ* possui relação direta com a intrusão da mercadoria e a extrusão da estrutura de minério que sustenta a floresta e o céu. No entanto, ainda que essa discussão envolva a questão da epidemia *xawara*, como veremos no cap. 16 *infra*, ela passa, antes, pelo estatuto da memória, do esquecimento e, sobretudo, do sonho — discussão que nos coloca *no núcleo da incompatibilidade entre a imunologia e a antropofagia* e nos permite compreender a diferença entre as fagologias no tratamento que conferem à questão da *anima*, materializada, em ambos os casos, na noção de *matihi*.

Se os brancos pervertem todo valor de fertilidade em valor de seca e epidemia, introduzindo uma grande noite æntrópica onde, antes, havia alternância circadiana, como aquela proporcionada por Perséfone entre o inverno e o verão em seu duplo movimento de catábase e anábase do Hades, isso ocorre porque “os brancos não sabem sonhar”⁵⁶, exceto com o interior mobiliado de suas próprias esferas.

⁵² Ibidem, p. 508.

⁵³ A saber, “os espíritos do céu, *Hutukarari*, do vendaval, *Yariporari*, do sol, *Mot^hokari*, da chuva, *Maari*, dos raios, *Yãpirari*, dos trovões, *Yãrimari* [...]” (ibidem, p. 496).

⁵⁴ Ibidem, p. 496-7.

⁵⁵ CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. Trad. de P. Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 52.

⁵⁶ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 531.

15. “Orfeu só sonha consigo mesmo”

[...] *para nós, habitantes das águas do grande Lago Maracaibo, embora na verdade era o nosso Karoorare, lugar do grande espelho, o mundo é um grande Olho que vemos e que nos vê.*

José Ángel Weir Añuu,
“Da ‘virada ontológica’ ao
Tempo da Volta do Nós”

*Alguém que vi de passagem
Numa cidade estrangeira
Lembrou os sonhos que eu tinha
E esqueci sobre a mesa
Como uma pêra se esquece
Dormindo numa fruteira.*

Milton Nascimento e
Ronaldo Bastos,
“Um gosto de sol”

Em sua *opera magna* de realismo mágico, *Cem anos de solidão*, Gabriel García Márquez nos apresenta a “peste da insônia”, doença contagiosa que assola a fictícia cidade de Macondo, cenário do romance. Se, no início da obra, a cidade inventada por Márquez se inaugurava como “uma aldeia de vinte casas de barro e cana-brava, construídas à margem de um rio de águas diáfanas que se precipitava por um leito de pedras polidas, brancas e enormes como ovos pré-históricos”, num “mundo tão recente que muitas coisas careciam de nome e, para mencioná-las, devia-se apontá-las com o dedo”¹, no momento da peste, o vilarejo se encontrava em “um incipiente processo de modernização”, num eixo narrativo que envolvia a inveja nutrida pelo patriarca José Arcadio Buendía frente aos ciganos, “representantes de uma alteridade tecnicamente mais evoluída” com seus “prodígios mágicos e científicos — quando não mágico-científicos”².

A peste, portanto, está intrinsecamente interligada ao ideário do progresso e da superação técnica de outrem, materializado na família Buendía-Iguarán. Introduzindo-se em Macondo através da menina Rebeca, prima de segundo grau da esposa de José Arcadio, Úrsula, a praga serve como estopim da história (nos dois sentidos do termo) ao marcar a “transição da ‘pré-história da razão’ para uma conturbada e [...] apocalíptica era de racionalidade técnica, política e econômica”³. Embora não ocupe mais que algumas páginas, em contraste com a passagem da longa chuva que ocupa grande parte do miolo do livro, a peste termina por marcar

¹ MÁRQUEZ, Gabriel G. *Cien años de soledad*. Barcelona: Penguin Random House, 2012, p. 1. [e-book]

² PAULA, Marcelo F. “Reflexões em torno da ‘peste da insônia’”, em *Cem anos de solidão*, *Acta Scientiarum*, v.40, n.1, 2018, p. 3.

³ Ibidem, p. 2.

toda a narrativa como um presságio do destino trágico dos Buendía-Iguarán, fadados à solidão centenária. Isso porque “o mais temível da enfermidade da insônia não era a impossibilidade de dormir, pois o corpo não sentia cansaço algum, mas a evolução inexorável até uma manifestação mais crítica: o *olvido*”⁴.

Quem primeiro conta sobre a peste da insônia é a mulher indígena Visitación, membra do povo Wayúu, habitante da Península de Guajira, na Colômbia, povo cuja relação conflituosa com o homem branco pode ser vislumbrada tanto por seus próprios relatos quanto pela historiografia colombiana⁵. Visitación é apresentada como “uma índia guajira que chegou ao povoado com um irmão, fugindo de uma peste da insônia que flagelava a sua tribo havia muitos anos”⁶. Ela e seu irmão, Cataure, personagens “que se davam conta de tudo porque percorriam a casa [dos Buendía] sem cessar com seus pés sigilosos”⁷, são os únicos que conseguiam se comunicar com Rebeca, que os Buendía julgavam surda e muda até o momento em que “os índios lhe perguntaram em sua língua se queria um pouco de água e ela moveu os olhos como se os houvesse reconhecido e fez que sim com a cabeça”⁸ — embora ela venha a “falar o castelhano com tanta fluidez quanto a língua dos índios”⁹ pouco antes de se revelar doente. A conexão entre personagens forasteiros a Macondo, os irmãos indígenas e Rebeca fez com que, ao ver a menina certa noite sobre a “cadeira de balanço, chupando o dedo e com os olhos fosforescentes como os de um gato na obscuridade”, Visitación percebesse que portava a peste, reconhecendo “nesses olhos os sintomas da enfermidade cuja ameaça os havia obrigado, a ela e a seu irmão, a desterrar-se para sempre de um reino milenar no qual eram príncipes”, perseguindo-os “de todos os modos até o último rincão da terra”¹⁰.

Visitación reconhece a peste não apenas por conta da origem estrangeira de Rebeca, mas pelas circunstâncias que envolviam Macondo quando a menina se revelou infectada. Os irmãos Wayúu já conheciam essa epidemia, como tantas outras que acometeram os mais diversos povos indígenas desde a invasão argonáutica das Américas: os estrangeiros trouxeram a varíola, a gripe e, recentemente, o coronavírus — vale notar que os colombianos e os brasileiros citadinos, como os *criollos* venezuelanos de que fala Kelly, são estrangeiros para vários povos indígenas tanto quanto europeus e estadunidenses, embora sejam vistos por estes como inferiores e

⁴ MÁRQUEZ, op.cit., p. 28, grifo meu.

⁵ Cf. HERNÁNDEZ, José A.V. “Wayúu resistencia historica a la violencia”, *Historia Caribe*, v.5, n.13, p. 45-64, 2008.

⁶ MÁRQUEZ, op.cit., p. 24.

⁷ Ibidem, p. 27.

⁸ Ibidem, p. 26.

⁹ Ibidem, p. 28.

¹⁰ Ibidem.

estranhos. “As origens míticas dos irmãos indígenas atestam um passado de pujança e esplendor, um reino perdido por conta do esquecimento, do desenraizamento e da migração forçada, decorrentes da implementação violenta do projeto colonial na América”¹¹. Quando Macondo deixa de ser uma pequena comunidade que emula “um cenário pré-colombiano, tal como esboçado pelo olhar deslumbrado dos primeiros conquistadores”¹², e se transforma “num povoado ativo, com lojas, oficinas de artesanato e uma rota de comércio permanente”¹³, Visitación reconhece a reprodução do etnocídio a que seu povo esteve submetido desde o primeiro contato com os europeus, no século 16, até hoje, passando por 1967, ano de publicação da obra de Márquez — etnocídio “que conta[va, em 2016,] já com não menos que 40.000 crianças desnutridas e 7.000 mortos nos últimos 10 anos por razões associadas à mesma causa”¹⁴. Seguindo a infame rota da mercadoria, como bem sabia Visitación, o progresso e a História dos Brancos chegam trazendo a peste, a insônia, o esquecimento e a morte.

“Insônia”, palavra proveniente do latim, significa literalmente “não sono” ou “falta de sono” (*in+somnus*). A palavra *somnium* (“sonho”), por sua vez, deriva da palavra *somnus* (“sono”). Dentre os gregos, os *óneiroi* (“sonhos”) eram, por vezes, personificados, aparecendo na *Teogonia* de Hesíodo como a “tribo dos sonhos [*phylon Oneirón*]”¹⁵, filhos de *Nýx*, deusa da noite, e irmãos de *Hypnos*, deus do sono. Ovídio transformou os *óneiroi* em *somnia*, filhos, desta vez, de *Somnus* (“sono”) ¹⁶, o que reflete a derivação etimológica. Já no castelhano, língua de Márquez, há entre sono e sonho uma homonímia produtiva: *sueño*. Com o sono, vem os sonhos, e sem o sono, não há nada — exceto delírios, assombrações e viagens xamânicas. “O sono/sonho [*sueño*] da razão produz monstros”, aludia Francisco de Goya com o título de uma famosa gravura sua, produzida entre 1797 e 1799 para o *Diario de Madrid* — frase tão ambígua quanto o pintor, significando que a falta de razão, operante na vigília, produz monstros, e que a própria razão, quando dorme, sonha monstruosidades, o que faz do sonhador da gravura goyana “um quixotesco sonhador da razão” que “sonha que a razão corrigirá os erros do mundo ao ponto de perder a cabeça”¹⁷.

Davi Kopenawa, por sua vez, ao perceber que a política dos brancos só faz emitir “falas emaranhadas” em peles de papel, “palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para

¹¹ PAULA, 2018, p. 3.

¹² Ibidem.

¹³ MÁRQUEZ, 2012, p. 24.

¹⁴ RANGEL, Fernando U. “Presentación”. In: EPIEYUU, Rafael S.M.; MONTIEL, Gabriel S.I. [et al.]. *Tü natüjalakat wayuu; Lo que saben los Wayuu*. Bogotá: UTADDO, 2016, p. 18.

¹⁵ HESÍODO. *Theogony and Works and Days*. Trad. de M.L. West. Oxford; New York: Oxford University Press, 1988, p. 207.

¹⁶ OVÍDIO, 2017, XI, 620-50.

¹⁷ CIOFALO, John J. “Goya’s Enlightenment Protagonist”, *Eighteenth-Century Studies*, v.30, n.4, 1997, p. 421-2.

se apossar de nossas terras”, alerta para o sonho monstruoso do Ocidente: “os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos”¹⁸. Ao grafar suas palavras em papéis e dados com suas imunotecnias humanistas milenares, os brancos, com seu “pensamento [...] curto e obscuro”, esquecem “[d]as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo”¹⁹. Ao sonhar com sua própria Eurídice fantasmática, gravando-a em hinos perenes e ignorando a alteridade que se situa agora no Hades, Orfeu só sonha consigo mesmo, destruindo a si, a Eurídice e a outrem.

Curioso constatar que, para Nietzsche, era pela *falta de olvido* que o europeu havia se embrenhado no niilismo vertiginoso que, após uma trajetória milenar de transcendência, culminaria em sua autoaniquilação. O grande problema da metafísica europeia, para o filósofo, era, como vimos no cap. 6 *supra*, o ressentimento decadente, afeto reativo fruto do excesso de memória, que deriva em uma interiorização suicida, na forma da “má consciência”²⁰. Saudosos da velha Orbe, os europeus da globalização terrestre dizimaram a América indígena e escravizaram diversos povos, sobrepujando-se com uma mnemotécnica feroz capaz de manter os navegantes aquecidos sob o frio dos ventos oceânicos, protegidos das intempéries caribenhas, africanas, sul- e norte-americanas e agarrados a uma tradição teológico-humanista milenar. Foi a mesma saudade, a mesma memória ibérica, excessiva e longa que condenou os povos da Europa à doença autoimune que se anunciaria com o anúncio tardio da morte da Orbe. Contra a memória excessiva dos europeus, causa de sua autofagia niilista, fazia-se imperativo, para Nietzsche, o *esquecimento como fármaco*: a possibilidade de relacionar-se com o Outro e consigo mesmo de forma não reativa, não abstrata, não identitária e ainda não sobredeterminada pelo acúmulo ruminante de memórias reativas, mas ativa, corpórea, metamórfica e emancipadora da escravidão mnêmica do espírito-estômago.

Davi Kopenawa diz aparentemente o contrário de Nietzsche: foram os Brancos que *esqueceram* das palavras míticas dos sonhos e que, *por isso*, têm a visão curta e precária — algo muito diferente, aliás, de dizer que esquecemos o Ser, enquanto toda nossa ontologia gira em torno desse verbo. Contra o esquecimento dos *napē pē*, erguem-se as vozes da floresta. Como compreender esse equívoco entre olvido e memória? De que tipo é o esquecimento dos brancos, o olvido da peste conjugado ao monólogo infinito de Orfeu, e de que tipo é o “esquecimento” nietzscheano, revertido antropofagicamente em memória xamânica do plano espectral? Haveria em jogo uma equivocidade do olvido, no sentido em que o esquecimento é

¹⁸ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 390.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ NIETZSCHE, 1999, p. 73.

outro, a depender de sua direção? Além disso, que relação há entre progresso (ou seja, História e comércio) e esquecimento (e, conseqüentemente, apocalipse), como aquela que vemos na Macondo dos Buendía? Que papel, enfim, exerce a peste e o contágio nesse contexto?

Antes de lidar com a questão da memória, será necessário resgatar a discussão do valor de fertilidade da floresta e de sua relação com o valor de fome ou de seca. Esta discussão nos permite compreender o que está em questão no esquecimento *napë*, pois o valor da fertilidade se opõe aos valores financeiros de troca dos brancos: “o dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente. Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós”²¹. O que subjaz a crítica contra-antropológica de Davi Kopenawa ao sistema de mercadorias dos *napë pë*, que espalha, por todo o canto, uma epidemia *xawara* através de uma libido orientada à construção de mimos de consumo e ao acúmulo irrefreado de bens e capital, é a diferença entre esses dois valores no contexto da discussão sobre os *matihi*. Essa palavra yanomami é polissêmica, pois identifica tanto as mercadorias dos *napë pë* carregadas de espíritos-canibais *xawarari*, agentes do contágio ecogenocida, quanto as “coisas-sujeito” e os restos funerários próprios de uma economia da troca comunitária; também aponta para os “bens” dos *xapiri pë* e dos seres maléficos da floresta *në wãri* enquanto “objetos patogênicos ou [...] armas com as quais afetam a imagem (*utupë*) de suas vítimas”²² e que podem ser regurgitados pelo xamã em seu trabalho de cura.

Sobre o valor de fertilidade, Davi Kopenawa afirma:

As árvores da floresta e as plantas de nossas roças também *não crescem sozinhas*, como pensam os brancos. Nossa floresta é vasta e bela. Mas não o é *à toa*. É seu *valor de fertilidade* que a faz assim. É o que chamamos *në rope*. Nada cresceria sem isso. O *në rope* vai e vem, como um visitante, fazendo crescer a vegetação por onde passa. Quando bebemos *yãkoana*, vemos sua imagem que impregna a floresta e a faz úmida e fresca. As folhas de suas árvores aparecem verdes e brilhantes e seus galhos ficam carregados de frutos. [...] Esse valor de fertilidade da terra está ativo por toda parte. É ele que faz acontecer a riqueza da floresta e que, desse modo, alimenta os humanos e a caça. É ele que faz sair da terra todas as plantas e frutos que comemos. Seu nome é o de tudo o que prospera, tanto nas roças como na floresta.²³

O valor de fertilidade, análogo yanomami do conceito mǎori de *hau*, cuja imagem, *Në roperi*, serve de alimento para os *xapiri pë*, reflete a posição antagônica e incomensurável entre a imunologia *napë*, no interior da qual a natureza, a alteridade e o sobrenatural são mudos, cegos ou simplesmente não existentes (ou não dignos de existência), e a antropofagia

²¹ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 217.

²² Ibidem, p. 620, grifo meu.

²³ Ibidem, p. 207, grifos meus.

yanomami, na qual tudo tem, potencialmente, seu valor de fertilidade, tudo carrega espírito e, portanto, pode ter agência e influência na economia geral dos fluxos. Como diz Albert em nota: “é o ‘valor de fertilidade’ da floresta enquanto *agente* (*ně ropeni*) que faz as plantas crescerem”; é sua *visita* que faz crescer vegetação, atraindo caça, mantendo as comunidades alimentadas e espantando o valor de fome (*ně ohi*) que impede a proliferação de vida.

Apesar de o solo exalar valor de fertilidade, sua abundância é passageira; desse modo, tem de ser sempre reconvocada pelos xamãs, dado que “quando a riqueza da floresta se afasta de nossas casas, não retorna por conta própria”²⁴, ocasião para o surgimento de *Ohinari*, *utupě* do valor de fome da floresta: “*Ohinari* é o que os brancos chamam de pobreza” — uma pobreza mortal cuja agência priva o povo de alimento e leva seus membros a maus devires, mas que, ao contrário da “pobreza de mundo” heideggeriana, é não só gradual como *se instala* a posteriori e *pode ser evitada ou revertida* por via do trabalho xamânico.

O valor de fertilidade de uma roça pode ser furtado, propositalmente ou não, por xamãs inimigos e xamãs aliados — o que, segundo Davi Kopenawa, “não dura muito”, dado que “basta bebermos *yãkoana* para trazê-la de volta para junto de nossa casa”²⁵. Ademais, ele pode ser trocado ou emprestado para casas de aliados, auxiliando na manutenção de alianças interesferológicas. Entretanto, há dois modos especialmente peremptórios de fazer fugir o valor de fertilidade: o desmatamento excessivo e a perfuração do solo em busca de minério. Ambos se relacionam à necessidade de manter uma camada superficial de solo de onde provém os sopros *wahari* de *Xiwãripo*, com folhagem o suficiente para prender o sopro, a umidade e a temperatura ideal na floresta e com árvores naturalmente derrubadas o suficiente para garantir a compostagem necessária e dar ao solo da floresta “seu cheiro e seu valor de fertilidade”²⁶. Por esse motivo, as roças yanomami são cultivadas em clareiras já abertas, secas e altas o suficiente para evitar inundações, e reutilizando troncos e outros materiais dispostos pela dinâmica da mata. Estes locais propícios representam, segundo Davi Kopenawa, a própria “pele da floresta [...] onde mora a imagem da fertilidade *ně rope*”²⁷.

“Assim, quando os brancos [...] arrancam [a floresta] com seus tratores, logo só resta pedregulho e areia nas profundezas da terra, e a umidade vai embora. [...] se [*ně roperi*] resolver ir embora, nada mais crescerá, o solo ficará quente demais e a floresta logo passará a ter valor de fome”²⁸. Isso porque, além de a pele da floresta guardar valor de fertilidade em abundância,

²⁴ Ibidem, p. 210.

²⁵ Ibidem, p. 214.

²⁶ Ibidem, p. 471.

²⁷ Ibidem, p. 469-70.

²⁸ Ibidem, p. 470-1.

o “centro do antigo céu *Hutukara*”²⁹, onde se situa *në rope*, também é local onde o demiurgo *Omama* enterrou metais fundamentais para a sustentação do antigo céu, tornado terra. Para os Yanomami, os metais e minérios pertencem a *Omama*, que, com eles, trabalhava em sua roça e ensinava o mesmo aos ancestrais. Os fragmentos desse metal, “lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas” que caíram no cataclisma que transformou *Hutukara* na terra-floresta atual, servem de “esqueleto” à floresta que, por sua vez, é a “carne e [...] pele de nossa terra, [...] dorso do antigo céu”³⁰.

Essa ossatura metálica impede que a terra se rasgue e que seus habitantes caiam no submundo onde habitam seres canibais e *Xiwãriipo*, como tende a acontecer à medida em que a extração de minério pelos brancos avança. Enquanto isso não ocorre, o esqueleto permanece guardado “no frescor do solo”, coberto “por grandes rochas duras, pedregulhos ocos, pedras brilhantes, cascalho e areia”, substâncias que “contêm seu calor, como uma *grande geladeira de vacinas*”³¹. O esfriamento desse esqueleto de metal proporciona a “brisa úmida” que caracteriza o valor de fertilidade exalado pelo solo. Sem essa tampa, que garante a diferença termodinâmica necessária para a vida na floresta, a fumaça da epidemia engolfaria todos os habitantes da floresta, queimando-os vivos e tragando-os para o subsolo para, depois, “quando os brancos tiverem acabado de extrair todos os minérios”³², se dissipar, tapar o sol e dar início a um período praticamente glacial.

Por essa razão, o metal é o principal repositório das fumaças de epidemia *xawara*. Do minério extraído e queimado, segundo Davi Kopenawa, “sai [...] uma fumaça de metal densa e amarelada, uma fumaça de epidemia tão poderosa que se lança como uma arma para matar os que dela se aproximam e a respiram”³³. Enquanto os metais que os Yanomami utilizam como matéria-prima para suas ferramentas são metais menos nocivos e menos resistentes, tornados “inofensivos” por *Omama* “por precaução”, os metais mais perigosos permanecem escondidos debaixo da terra, dado que o demiurgo “temia que seu irmão *Yoasi* fizesse mau uso”³⁴. Chegar a esse metal, extraí-lo e queimá-lo ocasionaria, para o xamã, uma catástrofe equivalente a uma explosão nuclear: “se os brancos um dia chegassem até o metal de *Omama*, a poderosa fumaça amarelada de seu sopro se espalharia por toda parte, como um veneno tão mortal quanto o que eles chamam de bomba atômica”³⁵. Nada mais exato; o Relógio do Apocalipse, famoso por

²⁹ Ibidem, p. 222.

³⁰ Ibidem, p. 357.

³¹ Ibidem, p. 359-60, grifo meu.

³² Ibidem, p. 360.

³³ Ibidem, p. 357.

³⁴ Ibidem, p. 358.

³⁵ Ibidem, p. 359.

indicar a proximidade do fim do mundo, estava, enquanto escrevia a primeira versão deste capítulo, mais próximo da meia-noite do que nos picos mais altos dos idos da Guerra Fria, quando o planeta inteiro assistia incrédulo à iminência de uma hecatombe atômica.³⁶

Davi Kopenawa julga que os brancos sabem da existência desses metais mais nobres porque *Yoasi* descobriu o esconderijo e levou a notícia até os ancestrais dos *napë pë*, fazendo deles seus “filhos e genros”³⁷. Com isso, os brancos, ignorando que “*Yoasi* colocou também a morte nesses minérios que tanto buscam”, porque “seu pensamento é cheio de escuridão”, “acabaram por atravessar as águas para vir à sua procura na terra do Brasil”³⁸, como argonautas em busca do Velocino de Ouro. O ouro, aliás, ilustra as razões cosmológicas pelas quais se diz que os metais carregam a morte — para além das demais correlações entre extração de minério, contaminação por mercúrio, contágio por doenças citadinas e conflitos agrários. O ouro está intrinsecamente vinculado ao que os Yanomami chamam de “pai do ouro [*oru h^wɛ e*]”³⁹, “um ser maléfico assustador e feroz, capaz de nos cortar a garganta, de dilacerar nossos pulmões e de secar nosso sangue”, cuja *utupë* “é gigantesca e impregnada de fumaça de epidemia”⁴⁰. Não à toa, o ouro, em seu estado puro, é também um ser vivo cujo sangue, quando fundido, evapora e se transforma em “*oru a wakixi*, a fumaça de ouro”⁴¹. Ocorre o mesmo, aliás, com os demais minérios: na queima, condição necessária para a produção de mercadorias, o sangue dos metais, seu “sopro vital [*wixia*]”⁴², se transforma em gás epidêmico, fumaça (*wakixi*), e escapa. “Depois, toda essa fumaça maléfica flui para longe e, quando chega até a floresta, rasga nossas gargantas e devora nossos pulmões. Queima-nos com sua febre e nos faz tossir sem trégua, e vai nos enfraquecendo, até nos matar”⁴³.

Todos esses vapores metálicos, que, no próprio fabrico, contaminam as mercadorias dos brancos, são as “fumaça[s] de epidemia [*xawara a wakixi*]”⁴⁴. Os Yanomami chamam de *xawara* todas as doenças de branco, como sarampo, gripo, malária, tuberculose e, hoje, a covid-19. Embora a “gente comum” só perceba “os eflúvios que as propagam”, como as fumaças da queima do minério, os sintomas explícitos e a poluição aérea, os xamãs conseguem ver que seus agentes etiológicos reais são as próprias *utupë* dos espíritos da epidemia “que chamamos de

³⁶ Cf. G1. “Mundo está mais perto do que nunca do fim, indica Relógio do Apocalipse; cientistas mencionam Amazônia”. *Mundo*, 2020 [online].

³⁷ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 359.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, p. 663.

⁴⁰ Ibidem, p. 361-2.

⁴¹ Ibidem, p. 362.

⁴² Ibidem, p. 362.

⁴³ Ibidem, p. 363.

⁴⁴ Ibidem, p. 663.

xawarari”, “seres maléficos [que] se parecem com os brancos, com roupas, óculos e chapéus, mas [...] envoltos numa fumaça densa”, com “presas afiadas”, “fome de gordura humana e sede de nosso sangue, que bebem até secar”⁴⁵.

Como os metais se encontram sob a guarda de *Xiwãriipo*, debaixo da terra, o garimpo e a mineração são duas das principais vias de extração e, conseqüentemente, duas das principais atividades produtoras de surtos epidêmicos e duas das principais amostras de similitude entre o *éthos* baixo-canibal dos *napë pë* e o *éthos* baixo-canibal dos *xawarari pë*: adeptos do mito da antropogênese adâmica a partir do barro, os devotos de *Teosi*, que extraem do fundo da terra os metais deixados por *Omama* a fim de produzir suas mercadorias, são descritos por Davi Kopenawa como “verdadeiros comedores de terra [*urihi wapo pë*]”⁴⁶. Devoram, “com voracidade de cães famintos”⁴⁷, a mesma terra que julgam ser matéria-prima de seus corpos para conseguir extrair minério e liberam, com a queima do metal, uma corte de espíritos canibais *xawarari*.

Enquanto explicita o modo como os *napë pë* partilham, além da semelhança fenotípica, de seu *éthos* canibal-imunitário e de sua ânsia acumulativa, Davi Kopenawa descreve os *xawarari* de modo visualmente chocante: cada *xawarari* “tem capangas para capturar suas vítimas, corta suas gargantas com terçado, arranca a pele para fazer rede, frita-as em grandes fornos de farinha, joga as entranhas a seus cães de caça, moqueia os cadáveres e os guarda em caixas de madeira ou em latas de conserva”⁴⁸: “cortam logo a garganta de alguns, enfiam-nos espetos de ferro e os assam para comer ali mesmo”; “começam por degolar um grupo inteiro com seus facões”; “vão assim juntando aos poucos grandes quantidades de cadáveres, para moqueá-los como se fossem caça”; “assim que se apoderam das imagens de suas vítimas, decapitam-nas e despedaçam-nas. Devoram em seguida seus corações e engolem seu sopro de vida. Deixam suas vísceras para os cães de caça que trazem consigo”; “cozinham os corpos destrinchados de suas presas como um amontoado de macacos-aranha em grandes bacias de metal, borrifando-os com óleo escaldante”⁴⁹.

Outro aspecto curioso é a forma como o canibalismo *xawarari* transforma suas caças em *mercadorias enlatadas*: “uma vez cozidas, guardam essas carnes em grandes caixas de ferro para comer mais tarde. Preparam assim *latas de carne humana* em grandes quantidades, como

⁴⁵ Ibidem, p. 366.

⁴⁶ Ibidem, p. 337.

⁴⁷ Ibidem, p. 335.

⁴⁸ Ibidem, p. 253.

⁴⁹ Ibidem, p. 366-7.

os brancos fazem com seus peixes e seus bois”⁵⁰. Do mesmo modo, “moram em casas repletas de mercadorias e comidas, como os acampamentos de garimpeiros”⁵¹. Símbolos aos brancos, os espíritos canibais da epidemia *xawara* são, inclusive, seus sogros sobrenaturais, relação de afinidade marcada “pela subordinação”, como “as relações entre espécies animais próximas, mas de tamanhos diferentes, entre Vênus e a Lua, entre um cão e seu dono, entre patrões e operários”⁵².

“Quando [os *xapiri pë*] não conseguem afugentá-los, [...] instalam suas redes nas nossas casas e vão nos devorando à vontade, sem pressa”, comendo “primeiro um grupo de gente”, para em seguida “devorar uma parte dos sobreviventes”⁵³. Desse modo, atuam de forma verdadeiramente *epidêmica*, contaminando os Yanomami em surtos, aos poucos, e se espalhando por contágio entre pessoas e entre pessoas e mercadorias. Ao mesmo tempo, imitam os próprios fenômenos fágicos da imunologia, desconsiderando a humanidade virtual da presa, correndo o risco de revelarem-se canibais ao devorar descuidadamente da “carne de seus animais domésticos, que são os genros de *Hayakoari*, o ser anta que faz a gente virar outro”⁵⁴, e abstraindo o animal caçado, transformado num pedaço de carne isolado, como se construído artificialmente e não extraído de um verdadeiro ser vivo — abstração conectada com aquela da terra em lote imobiliário através da transformação do valor de fertilidade em valor mercadológico. Nesse sentido, os *xawarari* prosperam “onde os brancos fabricam seus objetos e onde os armazenam”⁵⁵, seguindo os rastros de suas mercadorias: “os grandes rios, as estradas e as pistas de pouso são seus caminhos e portas de entrada na floresta”⁵⁶, verdadeiras *highways* que, com a globalização, interconectam todos os pontos do globo numa ubíqua *rede pandêmica*, como afirma Latour a respeito da pandemia de covid-19: “se o objetivo é conectar bilhões de humanos, os micróbios estão aí para isso mesmo!”⁵⁷.

Enquanto os Yanomami, cientes do perigo epidêmico, evitam contato com os minérios enterrados, os brancos, a fim de produzirem mercadorias em profusão e “tomados por seu *desconhecimento*, puseram-se a arrancar os minérios do solo com avidez, para cozê-los em suas fábricas”⁵⁸. O desconhecimento mencionado por Davi Kopenawa se funda no fato de que “o

⁵⁰ Ibidem, p. 367, grifos meus.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, p. 356.

⁵³ Ibidem, p. 309.

⁵⁴ Ibidem, p. 390.

⁵⁵ Ibidem, p. 367.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ LATOUR, 2020.

⁵⁸ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 363, grifo meu.

pensamento dos brancos permanece cheio de esquecimento”, não sabendo “sonhar e [...] como fazer dançar as imagens de seus antepassados”⁵⁹.

Os brancos se assemelham a crianças e jovens em sua relação com o espectral — apenas em sentido aparente: “Quando se é jovem, ainda não se sabe nada. *O pensamento é cheio de olvido*. É só muito mais tarde, uma vez adulto, que se pode tomar dentro de si as palavras dos antigos”⁶⁰. A *falta de vivência sobrenatural* pode ser uma das razões pelas quais jovens Yanomami têm mais facilidade em se sentirem atraídos pelas mercadorias dos *napë pë*. Mas não se trata, aqui, de nada parecido com a *infans* com a qual o Ocidente aprendeu, desde Aristóteles e com mais ênfase na modernidade colonial, a caracterizar todos aqueles que ainda não são “adultos”, detentores do *lógos* em potência mas não em ato — incluindo, nesse caso, povos indígenas, “primitivos”. Trata-se de *olvido*, ou seja, da perda de uma memória, como que numa torção sobrenatural, geofilosófica e imagética da teoria platônica da reminiscência. Enquanto “as crianças dos brancos” têm de se tornar adultos aprendendo “a desenhar suas palavras” e “torcendo os dedos desajeitados por muito tempo e com os olhos sempre cravados em peles de imagens”, entre os Yanomami, “os rapazes que querem conhecer os *xapiri* têm de vencer o medo e deixar que os mais velhos soprem o pó de *yãkoana* em suas narinas” para, mais tarde, “ligar seus pensamentos um ao outro, o mais longe que puderem”⁶¹. Enquanto os jovens Yanomami *precisam ser lembrados* pelo sopro de vida dos mais velhos para que seu pensamento se expanda para além das fronteiras de seu próprio povo, os brancos *se esqueceram* porque *denegaram de partida* o plano espectral, fundando *sobre tal denegação* sua própria *Bildung* humanista, acumulativa e redundante.

Uma explicação de como se configurou o esquecimento branco pode ser dada pela própria equivocidade do termo *matihi*, “mercadoria”, equivocidade que *aponta para o cerne do caráter ambíguo da noção de esquecimento*. Os *napë pë* trazem consigo novos *matihi pë* que, ligados ao metal e às fumaças epidêmicas, são qualitativamente diferentes daqueles *matihi pë* próprios dos *xapiri pë* e dos Yanomami, cujo sentido principal indica “bens trocados durante os grandes ritos intercomunitários *reahu*”⁶², ocasiões para a constituição de novas relações, bem como “todos os adornos com que [os antigos Yanomami] se arrumavam para as festas *reahu*”⁶³. São bens que “pertencem a *Omama* e aos *xapiri*” e, por isso, a própria palavra carrega um “valor

⁵⁹ Ibidem, p. 327-8.

⁶⁰ Ibidem, p. 376, grifo meu.

⁶¹ Ibidem.

⁶² ALBERT, 2002, p. 253.

⁶³ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 408.

de espírito [*ně xapiri pē*]⁶⁴ vinculado ao valor de fertilidade da floresta. Além disso, os *matihi pē* dos Yanomami são vivos. Os adornos de contas de vidro coloridas ilustram esta divergência, tais como aqueles que Davi Kopenawa viu expostos no Museu do Homem, em Paris, parecidos com os adornos “pertencentes às imagens das mulheres estrangeiras *waikayoma*”⁶⁵: “[...] os brancos as fabricam hoje em dia com máquinas, em grandes quantidades. As que as *waikayoma* flechavam eram bem diferentes, pois se tratava de bens dos espíritos. Eram vivas e pareciam criancinhas”⁶⁶.

Os *matihi pē* tradicionais “são apenas o significante de uma ausência, a ausência de uma relação que se deve obliterar” — como ocorre com o *canibalismo funerário*, quando cinzas funerárias são “ingeridas ou enterradas para serem ‘*postas no esquecimento*’, no anonimato do chão da floresta”⁶⁷. Assim,

[...] quando um de nós morre, também chamamos *matihi* os ossos que recolhemos de suas carnes putrefatas para queimar. Depois, suas cinzas são moídas num pilão e guardadas numa pequena cabaça *pora axi*. Também essa cabaça de cinzas tem o mesmo nome: *matihi*. Os ossos dos mortos e suas cinzas são coisas que não se pode destratar! Por isso a força dessa palavra, *matihi*, está associada desde sempre a eles. Se um convidado descartar as cinzas funerárias que lhe foram confiadas, enfrentará em seguida a vingança dos familiares do morto. [...] Ninguém destrata as cinzas dos ossos de um morto sem consequência! [...] Não é à toa que chamamos as cinzas e os ossos de nossos mortos de *matihi*! Nossos antepassados nos deram essa palavra poderosa, porque o valor que damos a essas coisas é maior até do que o que os brancos dão ao ouro que tanto cobiçam.⁶⁸

Vinculados estritamente a pessoas em relação e a seu valor *xapiri*, de modo semelhante aos *taonga* do círculo de dom māori (cada qual com seu *hau* respectivo, remetido ao *hau* da floresta), os *matihi pē* não adquirem um valor autônomo, comercializável, devendo ser destruídos quando falecem as pessoas, ou seja, quando se tornam membros de outro povo. Mesmo quando há acúmulo, os *matihi pē* estão aí para serem obliterados, *esquecidos*, como um *lembrete* de que, por trás da provisória estabilidade dos vivos, a morte, a metamorfose e a ação espectral estão sempre em ação. Portanto, *para que as utupē possam ser lembradas nos sonhos xamânicos*, isto é, para que se mantenham relações sobrenaturais que evitem a denegação do espectral e, conseqüentemente, da comunidade dos vivos, *é estritamente necessário que se opere um verdadeiro trabalho de esquecimento dos mortos e de seus bens*. Como lembra Davi

⁶⁴ Ibidem [p. 668].

⁶⁵ Ibidem, p. 426.

⁶⁶ Ibidem, p. 427.

⁶⁷ ALBERT, 2002, p. 253, grifo meu.

⁶⁸ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 408, grifo meu.

Kopenawa, os *matihĩ pẽ* são diferentes dos seres vivos quanto à sua durabilidade: “os humanos adoecem, envelhecem e morrem com facilidade. Já o metal dos facões, dos machados e das facas fica coberto de ferrugem e sujeira de cupim, mas não desaparece tão depressa!”⁶⁹. Armazenar, após a morte de parentes, suas cinzas *matihĩ*, sempre ligadas a suas vidas, serviria apenas para “causar tristeza nos que nos sobrevivem”⁷⁰. Em se tratando de *matihĩ pẽ*, “nem bem acabamos de consegui-los e logo os damos a outros que, por sua vez, os querem”, fazendo com que as mercadorias circulem “carregadas pelos convidados de nossas festas *reahu* ou por outros visitantes”⁷¹.

Ao citar Mauss sobre o circuito do dom, Albert afirma que, “contrapondo-se a essa ordem da reciprocidade simbólica em que a morte e a destruição de bens alicerça a troca, está a ordem do valor e da acumulação da economia privada”⁷². Com os brancos, portanto, ocorre o oposto que com os Yanomami: “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”⁷³. Se os *matihĩ pẽ* carregam o “toque do falecido”⁷⁴, acumulá-los sem destruí-los ou trocá-los implica marcar nas mercadorias um rastro de morte que as acompanha até o fim; é exatamente o que ocorre com as mercadorias dos brancos, que carregam tanto a morte não resolvida dos falecidos humanos, quanto a morte não resolvida dos minérios queimados, donde surgem os *xawarari pẽ*, e ainda a morte potencial de si e dos seus, totalmente ignorada por um desejo de imortalidade consumado no acúmulo de mercadorias. Acúmulo de memória e acúmulo de vida, de mãos atadas, são condições tanto para o esquecimento denegativo quanto para a morte sem sentido: “Nós”, diz Davi Kopenawa, “temos pena dos brancos. [...] quando ficam velhos ou enfraquecidos pela doença, [...] só lhes resta então morrer sós e vazios. Mas eles nunca querem pensar nisso, como se não fossem deixar de existir eles também!”⁷⁵.

Na acumulação compulsiva de lembranças de seus mortos, logo transformadas em mercadorias, os *napẽ pẽ* falham em processar o luto dos seus e, com isso, denegam a metamorfose envolvida na morte, esquecendo-se até mesmo da agência dos mortos. Ao relatar suas impressões sobre os restos megalíticos de Averbury, no sul da Inglaterra, Davi Kopenawa deixa patente o resultado final desse processo:

⁶⁹ Ibidem, p. 409.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

⁷² ALBERT, 2002, p. 254.

⁷³ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 410.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem, p. 438.

Os que ergueram aquelas grandes pedras foram os primeiros forasteiros criados por *Omama* com a espuma do sangue de nossos antepassados carregados pelas águas do mundo subterrâneo. [...] De modo que essas pedras alinhadas marcam os contornos da antiga terra dos primeiros brancos. Quis *Omama* que fossem assim dispostas para que nem eles nem seus filhos as esquecessem. Essa terra, que chamei de *eropa urihi a* [Europa], é deles desde que ali foram criados. [...] Agora faz muito tempo que *Omama* se foi. No entanto, essas rochas ficaram de pé até hoje. Foi por isso que ele, no passado, decidiu utilizar blocos tão imponentes. Quis que permanecessem no lugar após sua morte para os brancos poderem continuar a olhá-los e dizer a si mesmos: “Esses são os rastros de *Omama*, que criou nossos antepassados!”. [...] Todavia, todos os jovens que, hoje, vão ver essas pedras sem temer a ventania que as cerca parecem perdidos. Seus pais perderam as palavras sobre elas e não podem transmiti-las a eles. Então, ficam olhando para elas longamente, sem reconhecê-las. Perguntam-se apenas como os antigos conseguiram levantar tanto peso!⁷⁶

Para Davi Kopenawa, “os fantasmas desses antepassados continuam ali presentes” e, por isso, essas rochas não poderiam ser destruídas porque, caso contrário, “sua lei”, “saber de seus antepassados” e equivalente ao que “as palavras de *Omama* são para nós”, seria “abolida e esquecida”⁷⁷. Este esquecimento equivale à ignorância da morte, isto é, da metamorfose de seus ancestrais e de sua permanência *enquanto outros*: “Se as máquinas dos brancos derrubarem essas grandes pedras de *Omama*, os fantasmas de seus ancestrais ficarão furiosos”⁷⁸. Destruir essas pedras, artefatos da memória mítica, implicaria perder “para sempre as medidas”, saber ancestral-espectral, e a “maltratar a terra e [...] matar uns aos outros”⁷⁹, pois o luto, fetichizado em herança, é condição para o esvaziamento dos efeitos transformativos da morte. Isto acabou acontecendo aos *napë pë* no momento em que os filhos e netos de seus antepassados “começaram a rejeitar os dizeres de seus antigos como se fossem mentiras e foram aos poucos se esquecendo deles”⁸⁰, tal como na redução do mito ao estatuto de um *lógos* embrionário.

“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”⁸¹. Sonhando com “seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens — os que já possuem e os que desejam ainda possuir”⁸², os brancos atraíram e continuam atraindo os *xawarari pë*, que seguem os rastros de suas mercadorias acumuladas e demonstram que, no fim, a metamorfose e a predação continuam operantes. Assim, “como convidados invisíveis”, os *xawarari* compõem, na mercadoria, um verdadeiro

⁷⁶ Ibidem, p. 395-6.

⁷⁷ Ibidem, p. 396-7.

⁷⁸ Ibidem, p. 397, grifo meu.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem, p. 407.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem, p. 413.

“valor de epidemia *xawara* [*ně xawara*]”⁸³, contraponto da fertilidade da floresta oculto no valor de troca de suas mercadorias. Com a inversão do sentido dos *matihi pē* e, conseqüentemente, com sua acumulação financeirista e sua circulação globalizada, os *napē pē* construíram um verdadeiro “tempo da imagem pandêmica do mundo”, na transformação do globo em um grande arrazoado homogêneo de mercadorias infecciosas em meio a um verdadeiro processo de captação contaminatória do globo.

Davi Kopenawa explica que os antigos *napē pē* “conseguiram construir casas de pedra cada vez mais sólidas” e, “satisfeitos”, tiveram “a ideia de desenhar a terra em torno de cada uma delas”, descobrindo assim “a beleza das mercadorias” e pondo-se “a fabricá-las sem parar”, constituindo cidades através da ligação entre as casas por “caminhos emaranhados”⁸⁴. Desta feita, esquadriharam suas terras, cartografadas em “desenhos de terra” e, para que pudessem tirar vantagem das mercadorias que nelas fabricavam em excesso, imbuíram de um valor abstrato cada pedaço de seu território, simbolizado pelas “peles de papel”⁸⁵: “[...] esses desenhos são em seguida colados num livro e aqueles que querem plantar sua comida nesses pedaços têm de devolver seu valor. Assim, os brancos alegam que esses desenhos de terra têm um preço, e é por isso que os trocam por dinheiro”⁸⁶.

Essa grilagem, “práxis de captação da orbe”⁸⁷ recorrente na época da colonização e ainda vigente, legal e ilegalmente, em locais como a fronteira agrícola brasileira, equivale à subversão do animismo comunitário no capitalismo imunitário de que falei no cap. 6 *supra*: imuniza-se a *anima* da terra, neutralizando-a em um valor capital desterritorializado com o qual se mede seu valor em cifra monetária para que possa ser revendida a alto custo para exploração agropecuária, minerológica, turística ou especulativa — aos povos autóctones são devolvidos “apenas uns poucos pedaços, cercados de garimpos e plantações”⁸⁸. Tal imunização abstrai o valor da floresta, destacando-o de sua concretude vital e tornando-o dado quantitativo intercambiável e passível de especulação financeira. Isto, por sua vez, termina por retroalimentar o esvaziamento dos sonhos, a denegação de todo o plano espectral e o esquecimento das palavras e danças dos *xapiri pē*.

Para os Yanomami, no entanto, o capital, valor abstrato de troca da mercadoria, não se compara à verdadeira *anima* de fertilidade da floresta, sendo apenas seu eco distorcido e

⁸³ Ibidem, p. 368 [664].

⁸⁴ Ibidem, p. 404-5.

⁸⁵ Ibidem, p. 407.

⁸⁶ Ibidem, p. 327.

⁸⁷ SLOTERDIJK, 2005, p. 49.

⁸⁸ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 328.

esvaziado. A superioridade de valor da terra-floresta e de seus agentes não é, contudo, uma superioridade quantitativa, como se bastasse chegar ao valor ideal para que a floresta pudesse ser “comprada”. “Todas as mercadorias dos brancos”, explica Davi Kopenawa,

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 emporcadas. Nada disso 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! [...] *O sopro de nossa vida vale muito mais!*⁸⁹

Como visto, a superioridade da terra-floresta se deve à sua *resistência metamórfica* à captura pelo capital, ou seja, sua impossibilidade constitutiva de ser reduzida a um valor de uso ou de troca *sem que se torne outra*, ou seja, *sem que adoeça*, dado que sua redução em valor monetário implica *a transformação do valor de fertilidade em valor de epidemia*. No momento em que o capital captura a floresta, ela já deixou de ser floresta — nesse sentido, deixou de ser fértil. No entanto, falar da floresta como um “objeto de troca”, seria possível apenas como uma troca de valor de fertilidade por valor de fertilidade, isto é, de valor de vida por valor de vida — o que, de certa forma, ocorre na própria estrutura metamórfica da floresta, com seu fluxo constante de trocas espectrais e transformações estruturais imanentes. Trocar o valor de fertilidade por valor monetário, *anima* por capital, implica trocar a vida pela morte, o valor de fertilidade pelo valor de sua ausência: fome e epidemia.

“Nossos maiores *amavam suas próprias palavras*. [...] Suas mentes não estavam fixadas noutro lugar. Os dizeres dos brancos não tinham se intrometido entre eles”⁹⁰. *Lógos* contra *lógos*, a asserção de Davi Kopenawa a respeito dos antigos Yanomami explicita duas formas distintas de manifestação da palavra, junto à influência negativa que as “palavras demais [que] nos vêm das cidades” introduz sobre o *lógos* dos indígenas e sobre “a floresta”, que “perdeu seu silêncio”⁹¹. Longe de implicar uma forma de solipsismo imunitário contra a palavra alheia, a crítica tecida pelo xamã yanomami exalta a memória da multiplicidade de palavras alheias que habitam a floresta e desdobra-se na ideia de que o pensamento, para os Yanomami,

⁸⁹ Ibidem, p. 354-5, grifos meus.

⁹⁰ Ibidem, p. 226, grifo meu.

⁹¹ Ibidem.

se compõe sempre de palavras de fora, *palavras espectrais*, cuja tessitura é mantida coesa por ação da memória xamânica. Embora aberto à alteridade, o discurso de Davi Kopenawa se dirige contra o *lógos napẽ*, a “pura violência do *lógos*”⁹², não apenas porque a influência lógica dos *napẽ pẽ*, com sua “língua de fantasma” e sua fala emaranhada, faz com que as palavras dos Yanomami tornem-se confusas e que seu pensamento se fixe às mercadorias, levando muitos jovens a tentar “imitar os forasteiros que encontram”, conduzindo-os “para longe da floresta”⁹³, mas também porque esse tipo de linguagem fantasmática, no sentido da transformação do espectro em fantasia e fetiche mercadológico, visa justamente o esquecimento denegativo da alteridade espectral.

Um exemplo desse esquecimento aparece na descrição de Davi Kopenawa de suas visões xamânicas sobre a relação mercantil do branco com a terra:

Tornado fantasma, no *tempo do sonho* ou sob efeito da *yãkoana*, eu costumava ver os brancos retalhando nossa terra, como fazem com a deles. Isso me deixava muito aflito e logo a imagem de *Omama* chegava a mim. [...] *Omama* não quis, no entanto, que o mesmo ocorresse com nossa floresta. Disse aos ancestrais dos brancos, quando os criou: “A terra das gentes da floresta não será desenhada. Permanecerá inteira. De outro modo, eles não poderão mais abrir nela suas roças ou caçar como quiserem e acabarão todos morrendo. Vocês podem dividir a terra que dei a vocês, mas fiquem longe da deles!”. Apesar dessas antigas palavras, o pensamento dos brancos permanece cheio de esquecimento. Eles não sabem sonhar e não sabem como fazer dançar as imagens de seus antepassados. Se as escutassem, elas os impediriam de invadir nossa terra. Seus chefes, ao contrário, não param de dizer: “Somos poderosos! Somos donos de toda a floresta. Que morram seus habitantes! Estão morando nela à toa, num solo que nos pertence!”⁹⁴

O “tempo do sonho”, donde advém “as palavras que escutamos [...] e que preferimos, pois são nossas mesmo”⁹⁵, é o plano espectral invocado pelo xamã no momento que ele faz “dançar as imagens de seus antepassados” — de *Omama*, que criou a floresta atual, e das *utupẽ* tornadas *xapiri pẽ* dos ancestrais animais *yarori* —, antepassados presentes em virtualidade na sociocosmologia yanomami. O esquecimento se vincula diretamente à incapacidade onírica, como na peste da insônia de Macondo. Considerando que o sonho “é a via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo”⁹⁶, tal esquecimento implica a incapacidade em agenciar e se agenciar com o tempo do sonho, o tempo invisível, mas xamanisticamente supervisível, que corre em paralelo ao tempo da atualidade e irrompe sobre

⁹² FAUSTO, J., 2020, p. 322.

⁹³ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 227.

⁹⁴ Ibidem, p. 327-8, grifos meus.

⁹⁵ Ibidem, p. 390.

⁹⁶ DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 103.

ela, desarranjando os arranjos estabelecidos. “Quando dormem, [os brancos] só veem no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sono”⁹⁷.

A incapacidade de sonhar com o espectral marca a condição de “constitutiva e monstruosa ‘fantasmagoria’”⁹⁸ dos *napë pë*, marcada pelo sonho narcísico (“só sonham com eles mesmos”) como “incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não-humanos” e pela “avareza ‘fetichista’ tão ridícula quanto incurável”⁹⁹ que insiste em “ignorar a morte”¹⁰⁰, ou seja, o devir-outro.

Essas características culminam na régia impossibilidade de sonhar como os xamãs e de fugir à condição de “fantasma”, “isolados pela Grande Divisão”¹⁰¹ em sua diferença topológica enrijecida: se, aos olhos dos *xapiri pë*, “já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morremos com facilidade”¹⁰², os brancos são sumamente “fantasmáticos”, pois, tentando ignorar a morte com seu *lógos* imunitário e sua acumulação de mimos, “denegam o seu [próprio] ser-imagem, a sua existência *por outrem*, em suma, a sua própria sobrenatureza”, colocando-se quase irreversivelmente *na própria condição de espectro* que queriam denegar de princípio — mas, agora, *reduzido a fantasma* numa denegação retroativa. Os brancos, ao sonhar consigo mesmos, terminam não só por fagocitar toda a sobrenatureza denegada por seus sonhos narcísicos, mas também acabam por se autofagocitar numa devoração *já modulada pela fagocitose imunitária*: dilacerado, Orfeu devém mais um vulto à borda do Aqueronte.

Assim, quando Davi Kopenawa afirma que os brancos esquecem das palavras dos *xapiri pë*, aponta para a denegação, proporcionada pela imunologia, de toda possibilidade de discurso, logo, de esferas de outrem como condição de manutenção de suas próprias habitações e de seus mimos em forma de mercadoria. Abertos à possibilidade de devir-outro, possibilidade perigosa, mas fundamental para a homeostase cosmológica, os xamãs *se recusam* ao “devir-branco”¹⁰³, “*extinção do devir*” ou “limite negativo do outrar-se”¹⁰⁴, porque esta metamorfose específica, como “modo de tornar-se *outro que humano* [*yanomae t^hëpë*]”¹⁰⁵, incorre no fim de toda e qualquer metamorfose e no fim da vida mesma, no império limite de um *lógos* imunizado de qualquer resíduo de *phágos*.

⁹⁷ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 460.

⁹⁸ VALENTIM, 2018b, p. 185.

⁹⁹ DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, op.cit., p. 103.

¹⁰⁰ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 390.

¹⁰¹ VALENTIM, op.cit., p. 255.

¹⁰² KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 111.

¹⁰³ VALENTIM, op.cit., p. 180.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 182.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 181.

“*Se nada soubéssemos dos xapiri, do mesmo modo nada conheceríamos da floresta, e seríamos tão desmemoriados quanto os brancos. Não pensaríamos em defendê-la*”¹⁰⁶. Como via de acesso epistemológica ao fundo espectral (“se nada soubéssemos... nada conheceríamos”) e como condição de práxis política (“não pensaríamos em defendê-la”), os *xapiri pẽ* dão a conhecer pelo que *cantam* e pelo que *mostram* ao xamã ao beber, com ele, do pó de *yãkoana*: “*é através de suas palavras que sou capaz de compreender todas as coisas da floresta. [...] Só os xapiri nos tornam realmente sabidos, porque quando dançam para nós suas imagens ampliam nosso pensamento*”¹⁰⁷. Trata-se de uma memória onírica tanto do *lógos* quanto do *phágos*, proporcionada por uma experiência sobrenatural direta com as *utupẽ*: os *xapiri pẽ* e *Omama* são lembrados por suas palavras, por suas imagéticas e pelas metamorfoses que operam sobre a imagem do xamã, lembrete de que a predação fagológica está sempre no fundo mítico-espectral do verso cotidiano-esferológico.

Encontramos aqui novamente a equivocidade do esquecimento e da memória, guardando semelhanças com as equivocidades do binômio imunização-contágio e do canibalismo. Os Órficos *se esquecem* do *phágos* e o denegam, pois, incapazes de vê-lo, sabem só das “linhas de palavras que vêm de sua própria mente”, estudam “apenas seu próprio pensamento” e conhecem somente “o que já está dentro deles mesmos”, ignorando “os dizeres distantes de outras gentes e lugares”¹⁰⁸ e recorrendo somente a seus próprios relatos: “não veem nem ouvem eles mesmos as imagens dos seres do primeiro tempo, por isso não podem conhecê-las de fato”¹⁰⁹. Dessa forma, têm de recorrer à mnemotécnica escrita para preservar sua memória histórica, e guardam apenas a lembrança reiterada do *lógos* que os separa de outrem em ciclos de transferência ou replicações esferológicas — lembrança que, por sua vez, dilui sua linguagem em pura redundância, aniquilando-a.

Por conta dessa preponderância de traços mnêmicos endurecidos e reativos, dessa “indigestão” espiritual (lembremos, em Nietzsche, do estômago bicameral do espírito¹¹⁰), investem-se num tipo *diferente* de “espiral da vingança”; dessa vez, uma vingança “sem objeto” (porque “só objeto”), dado que “imaginária” em sentido *baixo*: com o refluxo redundante de uma memória lógica que produz uma barragem impenetrável contra a intrusão do espectral, “o homem do ressentimento experimenta todo ser e todo objeto”, reduzidos a fantasmas-memento,

¹⁰⁶ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 330, grifos meus.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 332-3, grifos meus.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 455.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 359.

¹¹⁰ Cf. cap. 6 *supra*.

“como uma ofensa [...] venenosa e depreciativa”¹¹¹, contra a qual ele deve se vingar a todo preço a fim de eliminar a peçonha que, na verdade, é dele mesmo — excrescência cujo acúmulo intestino no “espírito” (tornado instrumento e âmbito topológico de efetivação retroativa da vingança¹¹²) pode ser fatal, como em seu análogo corpóreo.¹¹³

Ao virar “fantasmas com a *yãkoana* para ir muito longe, contemplar a imagem dos seres no tempo dos sonhos”¹¹⁴ sob o efeito da *yãkoana* “ao invés de *reduzi-las* a alinhamentos tortuosos”¹¹⁵, vinculando-se assim já de início à multiplicidade espectral como sua própria condição de possibilidade, a lembrança xamânica impede que o *phágos* seja denegado e que irrompa incondicionalmente sobre o *lógos*, anulando qualquer possibilidade de esferopoiese. Essa *alta* memória fágica —próxima, embora não coincidente, a outro tipo de memória em Nietzsche, a memória “primitiva” como promessa de porvir e abertura para o futuro (e para o Outro)¹¹⁶ — se produz a partir de um “apoderamento” do xamã pelos espíritos xamânicos: “com o pó que sopram em nossas narinas, nossos xamãs mais velhos nos dão o sopro de vida de seus espíritos e este se apodera de nós”¹¹⁷. Albert explica que o verbo traduzido por “apoderar”, em Yanomami, é “*ira-*, [verbo] que entra na composição de expressões como *wai ira*, ‘contaminar (doença)’, *t^hë ira*, ‘assimilar (uma língua)’ e *pihi ira*, literalmente ‘(pensamento) contaminar’, ‘apaixonar-se’”¹¹⁸. A lembrança xamânica, assim, é uma *contaminação*, inoculação amorosa de espectros que injeta o próprio *lógos* dos *xapiri pë* como *vacina* contra o iminente perigo de metamorfose e contágio desenfreados envolvido na antropofagia: com a ingestão do pó da *yãkoana* e a intrusão dos espíritos xamânicos, “seus cantos penetram em nós e vão se tornando cada vez mais numerosos. [...] Sem a palavra dos *xapiri*, não teríamos nenhum conhecimento e não poderíamos dizer coisa alguma”¹¹⁹.

A peste da insônia de *Cem anos de solidão*, diferentemente do contágio xamânico, causa um embaralhamento do pensamento, atrelado ao sintoma do olvido. Com esse embaralhamento, os planos da vigília e do sono se tornam indiferentes, e os doentes, “sonhando acordados”,

¹¹¹ DELEUZE, 2018, p. 151-2.

¹¹² “O ressentimento, em seu princípio topológico, acarreta um estado de forças real: o estado das forças reativas que não se deixam mais agir, que se furtam à ação das forças ativas. Ele dá à vingança um meio: meio de inverter a relação normal das forças ativas e reativas” (ibidem, p. 152).

¹¹³ “Todos os preconceitos vêm das vísceras” (NIETZSCHE, 2007, p. 21).

¹¹⁴ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 459.

¹¹⁵ Ibidem, p. 457.

¹¹⁶ “[...] a memória de que se trata aqui não é a memória [reativa] dos traços. Essa memória original não é mais função do passado, mas função do futuro. [...] Ela é faculdade de prometer, engajamento do futuro, lembrança do próprio futuro” (DELEUZE, op.cit., p. 172).

¹¹⁷ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 459.

¹¹⁸ Ibidem, p. 678.

¹¹⁹ Ibidem, p. 459.

passam a estar em constante “estado de alucinada lucidez”, em que “não só viam as imagens de seus próprios sonhos, senão que viam as imagens sonhadas uns dos outros [...] como se a casa estivesse cheia de visitantes”¹²⁰. Ver esses visitantes, espectros, em estado de vigília é, para os Yanomami, indicativo ou de um estado de devir xamânico, ou de um mau encontro, pois é necessária uma metamorfose corporal para que a visibilidade de espectros seja possível, e isto é um forte indício de que se está *morrendo*. A morte constante proporcionada pela peste da insônia é análoga à metamorfose infinita que constitui a imortalidade da *utupë*, e se essa imortalidade não tiver seu contraponto mortal, a própria morte perde o sentido: onde não há qualquer estabilidade, como a metaestabilidade que caracteriza a condição esferológica, tudo é espectro e não há parâmetros para a metamorfose. Essa é uma das razões pelas quais “os espíritos receiam que os brancos devastem todas as suas árvores e seus rios”¹²¹: sem a mortalidade, como o plano de atualização de esferas provisórias, a espectralidade, potencial metamórfico por excelência e zona de indiscernibilidade mítica, se perde em indiferenciação.

Essa consequência fatal, já anunciada por Visitación, é lenta e precedida por um estado de perda da linguagem muito semelhante ao estado pelo qual passam os imortais do conto homônimo de Jorge L. Borges, trogloditas que “carecem o comércio da palavra” porque carecem da possibilidade da morte, que “faz preciosos e patéticos aos homens” em sua “condição de fantasma”, na qual “tudo [...] tem o valor do irrecuperável e do aleatório”: “entre os Imortais, ao contrário, cada ato (e cada pensamento) é o eco de outros que no passado o antecederam, sem princípio visível, ou o fiel presságio de outros que no futuro o repetirão vertiginosamente. Não há nada que não esteja como que perdido entre infatigáveis espelhos”¹²². No mundo dos Imortais do conto, não há mais a alteridade mortal com a qual eles podem se medir; há, portanto, apenas ecos indiferenciados de si, “metamorfoseados” constantemente em si mesmos. Como os Imortais de Borges, os acometidos da peste de Márquez também perdem paulatinamente o *lógos* porque também perdem a morte, replicada ao ponto da indiferenciação.

“Os brancos”, para Davi Kopenawa, “talvez pensem que pararíamos de defender nossa floresta caso nos dessem montanhas de mercadoria. Estão enganados. Desejar suas coisas tanto quanto eles só serviria para emaranhar nosso pensamento. *Perderíamos nossas próprias palavras e isso nos levaria à morte*”¹²³. Novamente, temos aqui a equivocidade da memória: os brancos, como os trogloditas imortais do conto borgeano, se lembram demais, mas apenas dos

¹²⁰ MÁRQUEZ, 2012, p. 29.

¹²¹ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 330.

¹²² BORGES, Jorge L. *Borges Esencial*. Barcelona: Real Academia Española; Asociación de Academias de la Lengua Española; Penguin Random House, 2017, p. 133.

¹²³ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 354, grifo meu.

próprios ecos, refletidos em espelhos planos que também refletem apenas sua própria imagem. Quanto à linguagem, é só a duras penas que Argos, troglodita que acompanha o protagonista do conto e que, mais tarde, se revela Homero, balbucia “com mansa admiração, como se descobrisse uma coisa perdida e esquecida há muito tempo [...]: ‘Argos, cão de Ulisses’”¹²⁴.

Os brancos, como os Imortais de Borges, têm palavras demais, memórias demais, mas, por consequência disso, falta-lhes carne e imagem — associação que Albert Camus, em seu romance *A peste*, descreve como uma “descarnação [*décharnement*]”, condição que faz do atrofiamento da memória, efeito do atrofiamento da capacidade de conjecturar imagens. Enquanto “no começo da peste, lembravam-se muito bem do ente perdido e lamentavam a perda”, retendo ainda “memória, mas uma imaginação insuficiente”, quando chegava o “segundo estágio da peste, eles perdiam também a memória. Não que eles houvessem esquecido esse rosto, mas, o que dava no mesmo, ele havia perdido sua carne [*chair*]”, tornando-se “sombras das coisas amadas”, fadadas a “tornar-se ainda mais descarnadas ao perderem até as cores ínfimas que a recordação conservava”¹²⁵. Da perda do *lógos* vem logo a perda do *phágos*, quando nem as fantasias fantasmáticas mantêm sua consistência própria.

Os pestilentos de Macondo, por sua vez, necessitam de uma verdadeira mnemotecnica para lidar com o esquecimento do *lógos* que a insônia proporciona: “foi Aureliano quem concebeu a fórmula que havia de defendê-los durante vários meses de evasões da memória”¹²⁶. Tal fórmula consiste em marcar cada objeto com uma etiqueta contendo nome e descrição, já que Aureliano contava com a possibilidade de que “poderia chegar o dia em que se reconheceriam as coisas por suas inscrições, mas não se recordaria sua utilidade”: “*esta é a vaca, tens de ordená-la todas as manhãs para que produza leite e, ao leite, tens de fervê-lo para misturá-lo com o café e fazer café com leite*”¹²⁷. O progressivo atrofiamento da memória os faz, assim, “viver em uma realidade escorregadia, momentaneamente capturada pelas palavras, mas que fugiria irremediavelmente quando esquecessem os valores da letra escrita”¹²⁸.

O esquecimento do *lógos* surge vinculado à sua rememoração exaustiva, como é de praxe da autoimunidade. Contudo, há uma variável fundamental em jogo: a peste da insônia é, também, a peste da falta do *sueño*. A autoimunidade do *lógos*, que termina com sua dissolução, é resultado de uma *falta paradoxal de phágos*, falta de contágio que, proporcionada por um *contágio último e exterior à própria fagologia* (“devir-branco”, peste da insônia, *xawara*),

¹²⁴ BORGES, 2017, p. 138-9.

¹²⁵ CAMUS, Albert. *La peste*. Paris: Éditions Gallimard, 1947, p. 166-7.

¹²⁶ MARQUEZ, 2012, p. 30.

¹²⁷ Ibidem, p. 31.

¹²⁸ Ibidem.

impede qualquer possibilidade de *lógos*, porque não há mais contínuo espectral donde constituir dobras ou esferas, perspectivas ou discursos. Os Imortais de Borges não têm fala *por causa* da ausência de finitude, isto é, de devir, e não o contrário; os pestilentos de Márquez, por sua vez, não têm fala *por causa* da ausência de sonho, condição de articulação do plano esferológico com o plano espectral. O contágio e, com ele, a possibilidade de contágio desenfreado que o xamanismo busca evitar, são denegados de início pela imunologia; essa mesma denegação termina por transformar o *lógos* em pura redundância e por aniquilar os xamãs, fazendo com que o *phágos* vire-se sobre o *lógos* entrópico e também se dissolva em entropia. O fim do mundo pandêmico, derivado do fim dos xamãs, não é obra interna à antropofagia, com seus sonhos espectrais, mas externa: são os *napë pë* que trazem a peste.

No começo da pandemia do Novo Coronavírus, em março de 2020, muitos evocaram a lembrança do livro *O Terceiro Reich dos sonhos*, da jornalista judia Charlotte Beradt, que coletou sonhos vivenciados por pessoas, judias ou não, sob o regime nazista alemão. Nesta coleta, era comum que Beradt ouvisse os seguintes dizeres: “sonhei que era proibido sonhar, mas ainda assim eu sonhei [*but I did anyway*]”¹²⁹. Hipertrofia da imunidade, o nazi-fascismo alemão tentava neutralizar não só judeus, negros, ciganos e homossexuais, mas também os sonhos de seus habitantes, “parasitas” ou “arianos”. Como todo bom espectro os sonhos escapam entre os dedos, sobretudo no momento de um colapso imunitário — este foi o caso do nazismo, tem sido o caso da pandemia e, provavelmente, é e será o caso do colapso ambiental, como tem sido o de povos indígenas, como os Yanomami ou os Wayúu, desde seu primeiro contato com as pestes dos brancos.

Para Christian Dunker, os mais de trezentos sonhos coletados pela jornalista “funcionaram como uma espécie de sismógrafo social”, capaz de “antecipar acontecimentos e práticas vindouras: campos de concentração, censura, deportações, extermínio de pessoas”¹³⁰. Em um artigo do *The New Yorker* prévio à pandemia, de novembro de 2019, Frances Lang, psicanalista de Boston, notou, nos sonhos, “uma inquietação generalizada que se seguiu à eleição de Trump”¹³¹. O mesmo tem ocorrido, segundo Dunker, no Brasil de Bolsonaro, com sua necropolítica com força de lei, suas milícias aparelhadas, sua conivência com o desmonte institucional e a destruição socioambiental e sua atuação ativa na disseminação de covid-19: “vários destes elementos já estavam aparecendo nos sonhos de nossos pacientes antes da

¹²⁹ BERADT, Charlotte. *The Third Reich of Dreams*. Trad. de A. Gottwald. Chicago: Quadrangle Books, 1968, p. 10.

¹³⁰ DUNKER, Christian. “Oniropolítica”. *Blog do Dunker*, 2020a [online, s/p].

¹³¹ JUCHAU, Mireille. “How dreams change under authoritarianism”. *The New Yorker*, 2019 [online, s/p].

chegada da crise da epidemia de covid-19”, embora, com a pandemia, “seus sonhos se tornaram mais intensos, longos e marcantes”¹³². Isso porque ambos, Brasil e Estados Unidos, foram os primeiros países a chegar ao número de 1 milhão de casos da doença¹³³, fenômeno, aliás, interligado à presença de líderes neofascistas no poder.

Os sonhos articulam uma cosmopolítica que atravessa ortogonalmente dilemas como biopolítica-tanatopolítica e biopolítica-necropolítica, apontando para horizontes de articulação. Sidarta Ribeiro afirma que se, por um lado, Artemidoro e Macróbio, eruditos coletores de sonho da Antiguidade greco-romana, atribuíam capacidade profética aos conceitos de *somnium* e *oneirós*, os indígenas norte-americanos do povo Ojibwe utilizam o “coletor de sonhos”, ou *asabikeshiinh* (“aranha”), artefato “que consiste em uma rede amarrada num aro de salgueiro, decorada com penas, sementes e outros objetos mágicos”, para “capturar, tal qual teia de aranha, qualquer força maligna que possa causar pesadelos”¹³⁴. Nesse sentido, “os sonhos podem ser lidos como uma sismografia do futuro”¹³⁵, sismografia que projeta consigo uma “*oniropolítica*”, baseada na “redefinição de nossas formas de desejar” e na “restauração de nossa capacidade de sonhar, de olhar para o lado e de coabitar várias temporalidades contraditórias”¹³⁶ — afinal, como diz Davi Kopenawa, “para nós [Yanomami], a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou”¹³⁷.

Em um momento de crise pandêmica, emergência climática e recrudescimento de movimentos fascistas, os sonhos dos antropófagos desenham tanto a projeção de uma catástrofe global já presente quanto sua profilaxia cosmopolítica, ao injetar o delírio espectral como possibilidade de cura. Se Orfeu canta hinos que, no fim, tratam de si mesmo, e se, como os Buendía-Iguarán, vaga pelo Meles sob efeito de uma peste constituída de seus próprios anticorpos imunitários, é necessário nos perguntarmos como ele pode voltar a sonhar para além de si mesmo, se livrando da vertigem da vigília constante. Caso contrário, seu *lógos* pode colapsar sob seu próprio peso, fechado para qualquer “*infecção* como intrusão de um objeto

¹³² DUNKER, op.cit. Inspirado em Beradt, pesquisadores brasileiros têm se engajado em coletar sonhos durante a pandemia, no projeto de pesquisa “A Oniropolítica em Tempos de Pandemia”, desenvolvido pelo Núcleo de Pesquisa em Psicanálise, Educação e Cultura (NUPPEC), da UFRGS, junto à USP e à UFMG, e coordenado por Rose Gurski e Cláudia Perrone, em parceria com Dunker, Miriam Debieux Rosa e Gilson Iannini (cf. UFRGS. “O que você está sonhando durante a pandemia”. *Coronavírus*, 2020 [online]).

¹³³ Cf. PRUDENCIANO, Gregory. “Brasil é segundo país a passar da marca de 1 milhão de casos de covid-19”. *UOL Notícias*, 2020 [online, s/p].

¹³⁴ RIBEIRO, Sidarta. *O Oráculo da Noite*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 320 [e-book].

¹³⁵ DUNKER, op.cit.

¹³⁶ Idem. “Oniropolítica”. *Blog da Boitempo*, 2019 [online, s/p].

¹³⁷ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 390.

estrangeiro e estranho” ou “*afecção* como nossa capacidade de se deixar afetar pelo outro e pela diferença solidária”¹³⁸.

É preciso ir além da biopolítica securitária e sua contraparte tanatopolítica intrínseca, em direção a uma oniro- ou espectropolítica como a que ensaiam os xamãs antropófagos em seus sonhos, valendo-se do *phágos* canibal como seu cenário principal. Para isso, é necessário compreender *por que* os pesadelos escatológicos xamânicos sobre o cataclisma final ou a “queda do céu” concernem aos Órficos e *de que forma* somos “*nós*”, filhos de Orfeu, *os principais vetores de tais pesadelos*. O que significa, enfim, dizer que “o capitalismo é pandêmico” e que “*nós* [neste caso, os povos fagologicamente antropófagos] *somos os anticorpos*”¹³⁹ diante da *queda do céu*?

16. A queda pandêmica do céu

*nec iam religio divom nec numina magni
pendebantur enim: praesens dolor exsuperabat.*
Lucrécio,
De rerum natura

En Tucídides y Lucrecio [...] no hay metalenguaje jurídico que tome en sus manos la excepción soberana puesto que toda soberanía — humana y divina — se corroe hasta desaparecer por completo. No se trata, entonces, de un estado de la ley (como la excepción de su permanencia en suspenso) sino de un estado actual del mundo.

Fabián Ludueña Romandini,
“La peste y el fin de los tiempos”

Detienne caracteriza Zagreu-Dioniso como “deus epidêmico”¹. A noção grega de epidemia não tinha “necessidade alguma da teoria do contágio, da qual a medicina grega nada pensou antes que Tucídides se esforçasse em descrever a peste de Atenas”². Antes dele, epidemias eram sacrifícios oferecidos às divindades quando advinham em meio (*epi*) ao povo (*demos*), opondo-se às “*apodemias* [*apo*, ‘separado’], sacrifícios de partida”³. Dioniso, “o deus mais epidêmico do panteão”⁴, incorpora tal condição porque é um dos “deuses migratórios”⁵, mas não só por isso; afinal, também Apolo e Artêmis são deuses migratórios.

¹³⁸ DUNKER. “Prefácio à edição brasileira”. In: ŽIŽEK, Slavoj. *Pandemia*. Trad. de A. Renzo. São Paulo: Boitempo, 2020b, posição 135 [e-book].

¹³⁹ INDIGENOUS ACTION, 2020.

¹ DETIENNE, 2003, p. 15.

² Ibidem, p. 17.

³ Ibidem, p. 19.

⁴ Ibidem, p. 21.

⁵ Ibidem, p. 20.

Embora imortal como os outros deuses, Dioniso é, paradoxalmente, mortal, morto e canibalizado duas vezes, além de nascido da união aórgica de Zeus com uma mortal — ou da união incestuosa do rei do Olimpo (Zeus) com a rainha do submundo (Perséfone), segundo algumas versões. Assim, enquanto “o poder divino esperado ao dia sete do mês de *Bysios* no santuário de Delfos é sempre de Apolo, fundador do oráculo”, Dioniso, “divindade em movimento incessante, forma em mutação perpétua, jamais é seguramente reconhecido ao passar sua estranha máscara, de uma potência que não parece nenhuma outra, por entre cidades e aldeias”, correndo sempre o “risco de ver negada sua pertença à raça dos deuses” — ao menos, aos olhos dos próprios deuses, pois é somente “no mundo dos homens” e, em especial, entre suas bacantes, que Dioniso pode quiçá ter sua “potência divina”⁶ reconhecida. É por esse duplo caráter de pertença e não-pertença e por sua dupla pregnância que Dioniso é o deus mais epidêmico, aquele que melhor passeia sem ser visto por entre deuses e mortais.

Portanto, “epidemia”, entre os gregos, era um fenômeno profundamente sociocósmico, envolvendo *agentes epidêmicos* no sentido literal dos termos. Se a epidemia adquiriu um caráter secular entre o povo imunológico, tornando-se objeto de estudo privilegiado da epidemiologia, preocupada com estatísticas, agentes patogênicos microscópicos com nomes impessoais e gerenciamento de fluxos, reações e demandas de contingentes populacionais frente a surtos, o inverso parece acontecer com os povos antropofágicos, para quem, nota-se, a morte é um devir-outro, e a doença é um indício de que esse devir está prestes a acontecer:

Se começarmos a ver, por exemplo, os vermes que infestam um cadáver como peixes grelhados, ao modo dos urubus, só poderemos concluir que algo anda muito errado conosco. Pois isso significa que estamos *virando urubu*, o que não consta normalmente nos planos de ninguém: é *senal de doença*, ou pior. As perspectivas devem ser mantidas separadas. Apenas os xamãs, que são como andróginos no que respeita à espécie, podem fazê-las comunicar, e isso sob condições especiais e controladas.⁷

Se doença significa indício de que alguma pessoa está passando para o outro lado — outro povo —, ela não acontece à toa: provavelmente são outros que agem sobre os humanos, como os porcos da caça yudjá, que “se parecem com os mortos”⁸, capturando as almas dos caçadores mal-aventurados, ou como os mortos yanomami, que retornam à casa onde viviam para levar os vivos consigo⁹. Os Huni Kuin, por exemplo, caracterizaram a pandemia de covid-19 como uma vingança de povos outros: “vamos nos retirar na floresta, vamos ficar quietos e

⁶ Ibidem, p. 21.

⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 378, grifos meus.

⁸ LIMA, 1996, p. 25.

⁹ Cf. WILBERT & SIMONEAU, 1990., M36.

não vamos deixar mais ninguém entrar, porque tudo isso é *nisun*”¹⁰ — *nisun* sendo “dor de cabeça e tonteira que pode resultar em doença e morte”¹¹, ou, especificamente,

[...] o efeito da vingança dos seres que foram assassinados, da caça [*game*] cujo couro foi queimado; os caçadores devem evitar seu odor. O perigo da vingança é significativo especialmente para jovens caçadores que se envolvem na morte de animais machos. Os animais se vingam através de seus duplos, seus *yuxin*. Diferentes tipos de caça produzem *nisun*. *Nisun* é tontura, dor de cabeça e, quando muito forte, causa desmaios. Sentir *nisun* quando se está sob efeito de *nixi pae* [ayahuasca] e de *dume* [pó de tabaco] é o primeiro passo para descobrir aquilo que o *yuda baka yuxin*, o corpo-espírito de um animal, pode causar ao olho da alma de alguém.¹²

Morcegos (*Chiroptera sp.*) estão entre os mamíferos que mais carregam vírus da família *Coronaviridae sp.* — embora não se saiba ainda se a transferência zoonótica do SARS-CoV-2, agente etiológico do covid-19, ocorreu através deles¹³. Os Huni Kuin são chamados pelos seus inimigos de *kaxinawá*, “povo-morcego”, e, embora fagicamente antropófagos outrora, os “Kaxinawá” não são em nada quiropterófagos: eles “não consomem estes animais porque os consideram seres que possuem *yuxin*, o poder de transformar a forma”¹⁴. Antes qu transbordamento genético contingente, a pandemia foi, para os Huni Kuin, uma *vingança* do povo-morcego, mas de *outro* povo-morcego, povo outro que os assim chamados Kaxinawá — ou melhor, uma vingança de duplos dos duplos, ou duplos deste povo-morcego efetivo, isto é, seus *yuxin*, agentes de metamorfose. A epidemia, descida dos deuses sobre os povos ou intrusão de agentes sobrenaturais nas fissuras das esferas, é, assim, parte constitutiva da predação fagológica; nada mais justo que Dioniso, o Omófago, seja o mais epidêmico dentre os deuses gregos.

Daí podemos vislumbrar uma espécie de Terceira Lei de Newton ameríndia, que faz de povos espectrais, tais como o povo-morcego, símiles das erínias, filhas vingativas e monstruosas de Hades e Perséfone: “tem-se [entre os Huni Kuin] a aguda (cons)ciência de que para viver é preciso matar e de que *toda ação, toda predação, desencadeia uma contra-predação*”¹⁵. O mesmo vale para os Yanomami, povo para quem “toda forma de agressão letal,

¹⁰ SALES HUNI KUIN apud LAGROU, Els. “Nisun”. *Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social*, 2020 [online, s/p].

¹¹ LAGROU, 2020.

¹² Idem. “Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics”. *Horizontes Antropológicos*, v.24, n.51, 2018, p. 40.

¹³ Cf. FAUSTO, J. “Contra quem se vingam os animais?”. In: PELBART, Peter P.; FERNANDES, Ricardo M. [org.]. *Pandemia Crítica outono 2020*, v.1. São Paulo: n-1 edições; edições SESC, 2021, p. 253.

¹⁴ LAGROU, op.cit.

¹⁵ Ibidem, grifo meu.

humana ou não humana é concebida [...] como uma forma de predação”¹⁶, ou para os Munduruku, para quem, como aponta Luísa P. Molina, a destruição da cachoeira Karobixexe, “considerada sagrada” enquanto “um lugar *uel* — que não se deve mexer”¹⁷, para a construção da Usina Hidrelétrica de Teles Pires, resulta em uma vingança espectral, dado que “interferir em um lugar como esse (habitado não apenas pelos ancestrais tacaucu, mas também por espíritos outros, como a *mãe da caça* e a *mãe dos peixes*) é agir sobre a geração e a multiplicação mesma da vida. As almas dos mortos ficam sem lugar e, descontentes, se vingam dos vivos”¹⁸.

Quando “a perturbação de habitats e a destruição causam estresse nos animais”, estes se tornam “vulneráveis a vírus e mais suscetíveis a produzir números altos de vírus”¹⁹. Diante do que Juliana Fausto chama de “passe de mágica tétrica” da imunologia capitalista, “que transforma toda a vida em mercadoria, transporta e mistura irresponsavelmente genoma pelo globo”, comprometido em “corrompe[r] a morte que sustenta e renova a vida em uma outra morte, que enfraquece a vida, impedindo-a de se reinventar e que tem como destino único a extinção”²⁰, nada mais justo que uma *vingança canibal*.

Mas vingança contra quem? Contra a humanidade — mas qual? Para Juliana Fausto, trata-se de uma vingança contra o “modo zumbificado” da humanidade, modo “morto-vivo” — tal como o próprio vírus — “que segue transformando tudo em si mesmo enquanto invoca toda sorte de negacionismo”²¹. Vingança, portanto, *contra a própria imunologia*, que, “como muitas vinganças sobrenaturais, isto é, em que naturezas diferentes se chocam”²², afeta todos (*pan*) os povos (*démos*), sem distinção — embora alguns sejam mais distintos que outros, com seus *bunkers* egosféricos lotados de mercadorias imunitárias.

Somado à transferência antrópica de espécies entre biomas não-nativos, desmatamento e aumento exponencial de produção agropecuária, caça excessiva de espécies ameaçadas com fins de comercialização, uso abundante de agrotóxicos, transformação de ambientes biologicamente diversificados em monoculturas de pedra no formato de “metrópoles” — ambientes cujo rebanho ultraconcentrado, poluente e agente de consumo sem critérios, facilita sobremaneira a constituição de surtos epidêmicos²³ —, “o impacto do turismo, a exploração de

¹⁶ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 616.

¹⁷ MOLINA, Luísa P. “A subversão como método”. In: VILLELA, Jorge M.; VIEIRA, Suzane de A. [org.]. *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020, p. 167.

¹⁸ Ibidem, p. 168.

¹⁹ KINGSTON, Tigga. “Roosting with Bats”, *Globe*, 2020 [online, s/p].

²⁰ FAUSTO, J., 2021, p. 254.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Cf. NAPIER, 2020.

guano — as fezes de morcego, fertilizante rico em fosfato, nitrogênio, amônia e sais alcalinos — e outros”²⁴, bem como as mudanças climáticas, que já entraram num *feedback loop* infernal e a compressão exponencial das rotas pelas quais passam as mercadorias, causada pelo estágio derradeiro da globalização... tudo isso tem o potencial de fazer com que a epidemia dionisiaca, a vingança dos povos extra-humanos, tenha impacto global, *pandêmico*, no sentido primeiro da palavra, virtualidade só atualizada por conta da espumificação replicante da imunologia.

Nesse sentido, o vínculo entre catástrofe climática e pandemia não é contingente, tanto por seu modo de operação quanto pela extensão, meios, táticas e estratégias demandados para que se possa combatê-lo. A conexão, por exemplo, entre a escatologia Araweté, com a ruptura do céu (*iwã ihana*) sob o peso dos mortos “restaurando a indiferenciação cósmica original”²⁵, e sua etiologia, com as Doenças (*ha'iwã*) sendo “efeito[s]-*ha'iwã*” causadores de morte (i.e. metamorfose), sempre “produzido[s] por alguma coisa ou ação”, como “o céu e os deuses-*Mai*”²⁶, também não é arbitrária (e muito menos ilusória).

É curioso notar que se, assim como os deuses do Olimpo “renegam” Dioniso por seu caráter demasiadamente epidêmico, os *Mai* evitam as doenças epidêmicas ao fechar o caminho principal que conecta a terra aos céus, por outro lado, eles também, como Dioniso, são uma das causas de efeitos-*ha'iwã* — “[...] os Araweté afirmam: ‘todo mundo fica doente, mas só morre quem for atingido pelo fogo divino (*Mai datã*)’”²⁷. Agindo como um híbrido de Zeus e Dioniso, um “Zeus-*Mai* Senhor dos Raios fulminantes”, os *Mai* rompem o céu para fulminar a vítima, dado que “cobiçam os humanos”²⁸. Embora a ação dos deuses seja a causa “transcendente” da Doença, sua cobiça é fruto de causas “imanentes” como o “incesto”, a “cópula contranatural com o Senhor da Água” e “o contato com a morte”²⁹, como no caso do guerreiro homicida, cujo processo simbiótico com o inimigo se assemelha a um adoecimento. Portanto, também a Doença é uma vingança, assim como o fim do mundo Araweté.

Ao que tudo indica, a escatologia araweté possui o mesmo *feedback loop* da “queda do céu Waiãpi”, já que “epidemias aumentam o peso do céu e perigam fazê-lo cair”³⁰. Isso porque os Waiãpi correlacionam o garimpo predatório branco e a perda de consistência da terra, que

²⁴ FAUSTO, 2021., p. 253.

²⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 196.

²⁶ Idem, 1986, p. 472.

²⁷ Ibidem, p. 473. O temor da epidemia também acomete alguns dos *xapiri pẽ*: “Os verdadeiros *xapiri* são muito valentes! Apenas alguns deles se mostram fracos e covardes. Estes têm medo dos seres maléficos e da epidemia *xawara*” (KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 111). Por outro lado, um fenômeno intrinsecamente conectado com a epidemia *xawara*, como a queda do céu, causa temor a “todos os seres que moram na floresta [...], até os espíritos” (ibidem, p. 194).

²⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 474.

²⁹ Ibidem, p. 473-4.

³⁰ Ibidem, p. 630.

passa de um estado de terra “dura” para outro, de terra “lama”. A flexibilização da terra é paralela ao aumento de peso do céu, dado o aumento diretamente proporcional de cadáveres *kwaray’a pore*, no plano terrestre, e seus “princípios vitais” (-ã), no celeste:

[...] na escatologia Waiãpi, a presença de lama é um sinal de cataclismo: refere-se à presença excessiva de sombras “podres” na terra e, paralelamente, ao peso excedente de mortos no céu. Peso que determinará a destruição do mundo, com o céu e seus ocupantes (*aine raiwer*) desabando sobre a terra, para substituir a atual humanidade.

Muita água, terra repleta de ouro. Muito ouro, terra “dura”. Garantias para a perenidade da atual humanidade, tal como é concebida no mito Waiãpi. Num jogo de conceitos que o líder Waiwai soube manipular para incentivar sua aldeia a um trabalho exclusivamente indígena no garimpo, alertando a comunidade sobre o perigo que representa a presença de garimpeiros invasores.³¹

Esse cataclisma em estado de *feedback* negativo é, ao que tudo indica, o resultado *pandêmico* dos surtos epidêmicos em retroatividade, e sua proximidade — já entre 1983 e 86, anos em que Dominique Gallois coletou depoimentos que serviram de base à pesquisa citada — vislumbrada pela “morte de vários membros da comunidade”, indica o destino ubíquo e premente de todos os povos, para além dos Waiãpi, responsáveis ou não pela catástrofe: “os líderes da aldeia do Aracá [...] comentavam que a terra já estava totalmente ‘podre’, que o fogo iria queimá-la até São Paulo, que todos seríamos destruídos”, fazendo com que todos os humanos sejam transformados “em mucuras, enquanto ‘nossos mortos’ [...] nos substituirão, vindos da aldeia celeste de Ianejar”³².

Também para os Yanomami, a epidemia contamina e “come [os brancos] tanto quanto a nós, pois a epidemia *xawara*, em sua hostilidade, não tem nenhuma preferência!”³³. Junto às epidemias, a “queda do céu”, origem e fim do “mundo” dos Yanomami enquanto transcurso entre a queda do antigo céu e a queda do atual, toma centralidade como evento *pandêmico* e tem lugar privilegiado na economia conceitual yanomami enquanto cataclisma final do mundo atual — mas, como entre os Araweté e os Waiãpi, *não é um fim do Mundo (kósmos)*. Como no caso Waiãpi, a conexão entre escatologia e pandemia entre os Yanomami não é só pressuposta, mas explicitamente vinculada à principal causa etiológica de doenças *pandêmicas*: os *napë pë*, povo imunológico da mercadoria, com sua *fome canibal* de ouro ou sua “patogenia

³¹ GALLOIS, Dominique T. “O discurso Waiãpi sobre o ouro: um profetismo moderno”. *Revista de Antropologia*, v. 31-3, 1989, p. 466.

³² *Ibidem*.

³³ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 365.

antropofágica”³⁴, no sentido “baixo” do termo. “Nós [os Yanomami] nunca morremos de fome na floresta. Só morremos da fumaça de suas epidemias [dos brancos]”³⁵.

Contra o Palácio, essa “esfera [imunológica] de sentido exclusivamente humana — a cidade cosmopolita”, a floresta de cristal é, para os Yanomami, uma verdadeira zona “de *contágio* entre humanos e extra-humanos”³⁶, uma comunidade de espectros cuja imunidade contra a “epidemia *xawara*” se dá por via de *outro tipo de contágio*. O principal recipiente e administrador deste contágio é o xamã, tal como o próprio Davi Kopenawa.³⁷ Os xamãs e a floresta possuem um vínculo privilegiado, visto que a destruição dos xamãs implica necessariamente a destruição da floresta e, portanto, a queda do céu.

Ambos se conectam pelo caráter eminentemente *metamórfico* e *contagioso* do plano espectral. O termo yanomami *wai*, que Albert traduz por “mal”³⁸ ou “perigoso, poderoso”³⁹ é fundamental aqui: designa tanto “o princípio patogênico de uma doença”⁴⁰, estando “na composição de todos os nomes de epidemia”⁴¹, quanto “o princípio ativo de uma substância (tabaco, pimenta, alucinógeno, planta de feitiçaria, veneno)”⁴². É um termo estreitamente relacionado à ação de devir-outro (*xi wãri-*)⁴³ e, como tal, à prática xamânica, visto que o xamanismo possui um papel fundamental na gestão destes princípios metamórficos *wai*, seja a fim de extraí-los de uma pessoa doente, seja a fim de operar suas próprias metamorfoses, com o intuito de tratar de política com os demais agentes do *kósmos* e mesmo conduzir contra-ataques contra outros povos, quando os xamãs agenciam “*xapiri* agressivos [que] são imagens de seres maléficos *ně wãri*, que fazemos descer só para nos vingar”, dado que “possuem várias coisas de doença”⁴⁴.

Se há dois planos perspectivistas *distintos*, o espectral e o esferológico, isso se deve à mediação do xamã, que, pelo uso cosmopolítico do *lógos* e pela lida atenta com o *phágos* contagioso, consegue operar essa separação sem, contudo, criar uma denegação imunitária,

³⁴ ALBERT. “A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami”. *Anuário Antropológico*, v.89, 1992, p. 159.

³⁵ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 486.

³⁶ VALENTIM, 2018b, p. 236, grifo meu.

³⁷ Davi Kopenawa também recebeu treinamento no campo paramédico como agente de saúde na Funai durante um breve período, por volta de novembro de 1975 (Cf. KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 652-3). Isto não interfere em seu estatuto de xamã, dado que, como afirma Albert, “a ação conjunta dos espíritos xamânicos e a dos medicamentos industrializados são perfeitamente compatíveis na lógica terapêutica yanomami: a primeira remete à etiologia das doenças, a segunda ao tratamento dos sintomas” (ibidem, p. 645).

³⁸ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 626.

³⁹ Ibidem, p. 644.

⁴⁰ Ibidem, p. 613.

⁴¹ Ibidem, p. 644.

⁴² Ibidem, p. 613.

⁴³ Cf. cap. 14 *supra*.

⁴⁴ Ibidem, p. 189.

como ocorre com a fagologia imunológica. Há todo um cuidado xamânico para que se evite a subsunção do *lógos* pelo *phágos* — o que engendraria uma crise autoimune por excesso de imunidade (ou seja, falta de contato-contágio ou metamorfose entre esferas); por outro lado, para que o plano do *lógos* não seja engolfado pelo *phágos* espectral — o que, por sua vez, levaria ao mesmo estado de “irresistível propensão ao ‘devir animal’ (*yaroprai*)”⁴⁵ dos ancestrais animais míticos, engendrando sua transformação em caça (*yaro*), ou seja, morte e queda do céu, cataclisma final que subverte a ordem do cosmos.

O xamã, administrando os *wai* espectrais através de relações cuidadosas com distintas esferas sobrenaturais, evita o contágio espectral indiscriminado *sem, contudo*, denegá-lo e relegá-lo ao plano patogênico: o espectro se mantém à espreita, pois é, repetindo uma passagem de Ludueña Romandini que utilizei logo no primeiro capítulo, “objeto que transmite o laço e [...] causa de sua sempre ameaçadora ruptura”⁴⁶. Sem esse “objeto”, a esfera terminaria por se autofagocitar, pois fagocitaria todo o seu exterior e acabaria sem elementos para devorar; com seu excesso, a esfera fraturar-se-ia em linhas e superfícies aberrantes e metamórficas que nunca se fechariam.

Por via do próprio contágio espectral xamânico, tipo sobrenatural de prática vacinológica, pode-se impedir o contágio indiscriminado que ocasiona o colapso, pois “só os espíritos sabem arrancar o mal [*wai*] do mais profundo de nós e jogá-lo para longe. São imortais e muito hábeis em nos curar. É por isso que os apreciamos tanto e os fazemos dançar até hoje”⁴⁷. Como ocorre com os Huni Kuin, essa ação espectral de combate a doenças é, também, uma ação de contrapredação — uma ação de contraguerra, pois guerra e caça são indiscerníveis, sendo a caça “um modo da guerra”⁴⁸ e o xamanismo, “a continuação da guerra por outros meios”⁴⁹: “[os xamãs] bebiam pó de *yãkoana*, faziam descer seus espíritos, armavam tocaia com eles para atacar o mal [*wai nēhē rēmāi*] e afugentá-lo”⁵⁰. Como explica Albert, “diz-se *wai xēi* ou *wai xurukuu*, ‘golpear, atacar o mal’, *wai nēhē rēmāi*, ‘ficar de tocaia contra o mal’ [...]. Nota-se que o plural de *wai* (*wai pē*) designa os guerreiros numa reide”⁵¹. Assim, “a cura xamânica é [...] concebida na forma de uma *ação vingativa* contra os agentes patogênicos predadores da imagem corpórea/essência vital (*utupē*) do doente”⁵².

⁴⁵ Ibidem, p. 614.

⁴⁶ LUDUEÑA ROMANDINI, 2018b, p. 40.

⁴⁷ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 175.

⁴⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 103.

⁴⁹ Ibidem, p. 106.

⁵⁰ KOPENAWA, Davi & ALBERT, op.cit., p. 175.

⁵¹ Ibidem, p. 627.

⁵² Ibidem, p. 615.

Seriam estas metáforas de guerra como aquelas da imunologia? Não exatamente, pois aqui não se trata de metáfora; enquanto a imunologia lida com o outro como um patógeno com agência apenas mecânica desde o início, tratando-o metaforicamente como inimigo (um *hostis* destituído de qualquer proteção jurídica [*justus*], vale dizer), o xamanismo antropofágico pressupõe que se está lidando com *inimigos propriamente ditos* desde o início — o que torna tudo diferente, considerando o estatuto do inimigo na antropofagia. Nesse sentido, a etiologia xamânica é uma “guerra” no sentido yanomami do termo: “as atividades guerreiras são designadas em Yanomami por um verbo, *niyayuu*, que pode ser traduzido por ‘guerrear’, mas que significa literalmente ‘flechar-se *reciprocamente*’. [...] as incursões guerreiras sempre são, de fato, lançadas para vingar um morto [...]”⁵³; não há mero patógeno, pois todo inimigo é alguém capaz tanto de ataque quanto de contra-ataque.

A imunologia, por sua vez, descarta a possibilidade de seus agentes patogênicos inverterem o jogo. “[...] o que os brancos chamam de ‘guerra’ em sua língua é algo que não gostamos [...]. E não é para vingar seus mortos [...]. Movem suas guerras só por terem ouvido palavras de afronta, por terras que cobiçam ou das quais querem arrancar minério e petróleo”⁵⁴. Muito menos do que inimigos, no sentido forte do termo, seus invasores são vistos como obstáculos e caças indefesas que podem e devem ser exterminados, da mesma forma que suas guerras são motivadas “por mercadorias, por terra ou petróleo”, e não “por seres humanos”⁵⁵; não há trégua, possibilidade de aliança estratégica, negociação, e, com essa subestimação da alteridade, os imunológicos podem ser pegos de surpresa, despreparados para lidar com uma pandemia (viral ou climática). “Os brancos, com suas mentes fincadas nas mercadorias”, argumenta Davi Kopenawa,

não querem saber de nada. Continuam a estragar a terra em todos os lugares onde vivem, mesmo debaixo das cidades onde moram! Nunca passa pela cabeça deles que *se a maltratarem demais, ela vai acabar revertendo ao caos*. Seu pensamento está cheio de esquecimento e vertigem. Por isso eles *não têm medo de nada e acham que estão a salvo de tudo*.⁵⁶

Por outro lado, num cenário de guerra em que, a todo momento, corre-se o risco de ser visto como caça, ou seja, como objeto de ação espectral, como no caso da predação-contrapredação antropofágica, todo o cuidado é pouco, todo Outro tem valor e todo aliado é importante, até mesmo aqueles que não fazem parte do que consideráramos nossa comunidade

⁵³ Ibidem, p. 672, grifo meu.

⁵⁴ Ibidem, p. 442.

⁵⁵ Ibidem, p. 445.

⁵⁶ Ibidem, p. 435-6, grifos meus.

esferológica, ou seja, afins virtuais e inimigos espectrais, como as imagens de espíritos maléficos — ou mesmo vírus nanométricos como o SARS-CoV-2.

A poluição, a doença (*waiwai a*) e a epidemia *xawara*, ligadas a toda sorte de destruições envolvidas em todas as etapas produtivas das mercadorias, da extração de matéria-prima até o consumo final e o descarte residual, são equivalentes em seu efeito de fazer a floresta “virar outra”: “quando a doença se alastra em nossa floresta, dizemos que está tomada por fumaças de epidemia e que entrou em estado de fantasma. Quando é assim, os xamãs têm de trabalhar todos juntos, com a ajuda do espírito de *Omama*, para trocar sua imagem”⁵⁷. A destruição da floresta, evento pandêmico limite da fagologia, imunológica ou antropofágica, corresponde necessariamente à própria queda do céu, metamorfose literal do céu, da floresta e de todo o *kósmos*. Trata-se de uma contradição constitutiva do discurso ecológico *napë pë*, povo materialmente dependente da mesma terra, que denega com sua destruição exportada e que tem de recorrer a discursos *post factum* sobre o “meio ambiente” no momento mesmo em que seus limites autoimunes se tornam não só explícitos como diretamente experienciáveis.

Para os Yanomami, o céu atual nada mais é que a segunda camada da abóbada celeste, acima das costas do céu, que havia caído anteriormente por conta do “comportamento desregrado”⁵⁸, descuidadamente metamórfico, dos ancestrais animais — ocasionando consigo a queda do antigo céu *Hutukara*, atual terra-floresta, e da antiga floresta, atual submundo onde habita *Xiwãriipo* e os seres ctônicos. O centro deste novo céu, por sua vez, “ainda está firme, mas as beiradas já estão bastante gastas, ficaram frágeis”⁵⁹, sempre ameaçando cair. A própria fumaça epidêmica, “levada pelo vento bem alto, até seu peito”, derrete diretamente o céu com seu calor “como um saco plástico jogado na fogueira”⁶⁰, mas não é causa única de sua provável queda; outra causa fundamental é a morte violenta de xamãs jovens, seja por motivo de ataque inimigo, seja por conta de epidemias, o que ocasiona uma violenta contrapredação de seus *xapiri pë* órfãos contra o próprio “peito do céu”:

Quando um xamã muito velho fica doente por um longo período e acaba se extinguindo por si só, seus *xapiri*, em silêncio, vão aos poucos deixando sua casa de espíritos. Abandonada, ela começa a desabar. Não acontece nada além disso. Por outro lado, se um xamã ainda jovem tiver uma morte violenta, flechado por guerreiros ou comido por feiticeiros inimigos, seus espíritos ficam enfurecidos. O céu escurece e chove sem parar [...]. Tudo isso acontece quando morre um xamã que tinha uma casa de espíritos muito alta. Então seus

⁵⁷ Ibidem, p. 478.

⁵⁸ Ibidem, p. 614.

⁵⁹ Ibidem, p. 196.

⁶⁰ Ibidem, p. 371.

xapiri ficam furiosos por terem ficado órfãos, e querem quebrar o céu por vingança.⁶¹

Muitas vezes, esses *xapiri pë* que “se recusam a ir embora até mesmo após a partida do fantasma de seu pai para o peito do céu” são “espíritos maléficos muito poderosos”, como “o do tempo seco, *Omoari*”, “os *xapiri* dos gaviões *Koimari*, dos fantasmas *poreporeri*, dos seres sol *Mot^hokari*, dos seres da noite *Tiriri* e ainda muitos outros”⁶². Desse modo, a casa e os pertences do xamã morto têm de ser queimados, a fim de evitar os ataques dos *xapiri pë* órfãos. A morte de um xamã, quando não é por velhice, é sempre perigosa, pois pode desencadear um efeito em cadeia similar ao previsto pelos Waiãpi: com xamãs mortos e o céu despencando, mais xamãs podem morrer, o que agrava a situação. “Pedaços inteiros da abóbada celeste começam a quebrar, com estrondos tão fortes que até os xamãs sobreviventes ficam apavorados!”⁶³

Diante disso, os xamãs agenciam uma multidão de *xapiri pë* auxiliares e delegam a eles a tarefa de consertar o céu e consolar os espíritos órfãos, convencendo-os a “impedir que o céu danificado desabe”⁶⁴. Isso também passa pela necessidade de manter as comunidades yanomami saudáveis, alimentadas e vivas, o que requer um contínuo trabalho xamânico para evitar secas ou cheias prolongadas, falta de animais de presa e mortes violentas, negociando tanto com *xapiri pë* e outros seres da floresta quanto com povos inimigos ou estrangeiros. “Os xamãs yanomami não trabalham por dinheiro, como os médicos dos brancos. Trabalham unicamente para o céu ficar no lugar, para poder caçar, plantar nossas roças e viver com saúde”⁶⁵. Dessa forma, havendo xamãs vivos e experientes, junto da possibilidade de transmissão do conhecimento xamânico a outras gerações e de espaço e condições para sua atuação, sempre haverá *xapiri pë* dispostos a impedir o cataclisma. A preservação dos xamãs é peça central para a economia ecológica da floresta e, também, do “mundo inteiro” (*urihi a pree*).

Se há xamãs que impedem a colisão peremptória dos planos espectral e esferológico, por que a preocupação de Davi Kopenawa com a queda do céu para além de seu mero ofício de xamã? Como deve ter ficado claro a partir do cap. 15 *supra*, a preocupação do xamã yanomami ocorre por conta da agência dos *napë pë*, que, com suas ações epidêmicas, termina por eliminar os xamãs ainda vivos — humanos e extra-humanos. Afinal, “antes de os brancos chegarem à nossa floresta, morria-se pouco [...]. Morriam como deve ser, em idade muito avançada. [...]

⁶¹ Ibidem, p. 196.

⁶² Ibidem, p. 489.

⁶³ Ibidem, p. 196.

⁶⁴ Ibidem, p. 197.

⁶⁵ Ibidem, p. 216.

não existiam todas as epidemias gulosas de carne humana que chegaram acompanhando os brancos”⁶⁶. Antigamente as doenças eram normalmente causadas por ações vingativas de xamãs de terras distantes, por feitiçarias ou por flechadas distantes sobre o “duplo animal *rixí*”⁶⁷ de alguém, mas sempre tinham por causa efetiva a ação dos seres maléficos *ně wãri*, cujas casas sempre estão “abarrotaas de mercadorias ardentes e impregnadas de vertigem, depositadas ou penduradas de todos os lados”⁶⁸, e cuja ação patogênica se dá por meio de um canibalismo imagético facilmente administrável pelo trabalho xamânico: “quando nos encontram na floresta, os seres maléficos *ně wãri* nos consideram como suas presas [...]. Porém, não é o corpo que ele dilacera com suas garras, e sim a imagem [*utupě*], que mantém presa, escondida em seu antro distante”⁶⁹.

Este canibalismo imagético é o modo de ação padrão de todos os agentes maléficos *ně wãri* em sua dinâmica predatória — poder-se-ia dizer até que é o próprio modo de relação do *phágos* qua predação em geral. Contudo, ele se manifesta de maneira especificamente “baixa” (leia-se “imunológica”) com os *napěri pě* (ou “*nabëribě*”), por um lado, enquanto “duplos sobrenaturais maléficos” dos *napě pě*, “ligados às casas e coisas dos brancos”, ao contrário dos *ně wãri pě*, “associados a sítios naturais inóspitos”⁷⁰ e à própria mata, e, por outro, com os *xawarari pě*, que são os *ně wãri* diretamente responsáveis pela epidemia *xawara*, parte essencial “do triângulo epidemias/brancos/objetos manufaturados”⁷¹. A implicação desta forma baixa de canibalismo imagético é clara: se antes, os Yanomami “não adoeciam tanto quanto nós”, gozando “de boa saúde a maior parte do tempo”, e se, “quando morriam, as fumaças de epidemia não sujavam seus fantasmas”, hoje, “quando alguém morre de doença de branco, até seu espectro é infestado, e volta para as costas do céu com febre. Seu sopro de vida e sua carne ficam contaminados até lá!”⁷².

Com a chegada dos *napě pě* a partir de 1910, doenças mais perigosas, cuja imunidade biológica estava ausente entre os Yanomami, como malária, sarampo, pneumonia e gripe, passaram a avançar sobre esse povo indígena, repetindo a sina dos povos autóctones das Américas. “Os *xapiri* só sabem combater as doenças da floresta, que conhecem desde sempre. Quando tentam atacar os espíritos da epidemia *xawara*, que chamamos de *xawarari*, eles

⁶⁶ Ibidem, p. 175-6.

⁶⁷ Ibidem, p. 224.

⁶⁸ Ibidem, p. 178.

⁶⁹ Ibidem, p. 177-8.

⁷⁰ ALBERT, 1992, p. 179.

⁷¹ Ibidem, p. 170.

⁷² KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 224.

acabam por devorá-los também, como aos humanos”⁷³. No fim, apesar dos esforços xamânicos em fazer dançar as poderosas imagens dos ancestrais humanos *napënapëri* e a própria imagem de *Xawarari*, a epidemia *xawara*, como a imunologia fagológica, consegue reforçar imunitariamente a si própria, tal qual bactérias tornadas super-resistentes a partir do uso prolongado de antibióticos: “por mais que [os *xapiri pë*] a façam recuar com suas investidas, ela sempre volta ao ataque, cada vez mais forte e resistente”⁷⁴.

A explicação de Davi Kopenawa para essa espécie de “resistência a antibióticos” dos *xawarari* se deve ao fato de que “a *xawara* [...] é rastro de outras gentes”⁷⁵. Se a predação cotidiana dos *në wãri* não se dá “à toa”, sendo *parte integrante da dinâmica infinita de predação e contrapredação do plano espectral* — razão pela qual é facilmente controlável pelos espíritos xamânicos, que fazem parte da mesma dinâmica —, a predação canibal dos *xawarari* se dá pelo simples desejo imunitário de mercadoria, numa gula devoratória pelo minério e pelo ouro como objetos de valor de troca *desligados totalmente de qualquer relação significativa e desconectados da própria lógica antropofágica*: “os brancos espalham suas fumaças de epidemia por toda a floresta *à toa*, sem se dar conta de nada, só arrancando o ouro e outros minérios da terra”⁷⁶.

Os metais de *Omama* não seriam extraídos das profundezas da terra pelos Yanomami e pelos demais seres da floresta pela simples razão de que sua manutenção em tais abismos é condição *sine qua non* do próprio equilíbrio dos planos cosmológicos, dado que foram postos ali para impedir o colapso do céu, servindo de alicerce estrutural. Se os *xawarari pë* são causas eficientes da epidemia *xawara*, que dizima os xamãs e contribui para o colapso cosmológico, sua causa indireta, mas não menos necessária, é a intervenção dos *napë pë* — uma intervenção verdadeiramente *monstruosa* porque “à toa”, pretendendo-se totalmente imune às dinâmicas cosmológicas próprias da floresta. A ação dos *napë pë* é monstruosamente outra, monstruosamente exterior, extemporânea e heterotópica, intervindo na fagologia antropofágica *a partir de uma fagologia completamente diversa*.

Isto quer dizer que, embora a queda do céu, da mesma forma que hiperfenômenos como as grandes extinções e mudanças climáticas globais, não tenha a princípio vínculo necessário com a autoimunidade fascista, por se tratar de um acontecimento virtual interno à cosmologia antropofágica dos Yanomami, sua *atualização* mais provável ocorre com a *intervenção*

⁷³ Ibidem, p. 176.

⁷⁴ Ibidem, p. 369.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem, p. 365, grifo meu.

imunológica sobre a antropofagia. “Quando os brancos arrancam minérios perigosos do fundo da terra”, diz Davi Kopenawa,

nosso sopro torna-se curto demais e morremos muito depressa. Não ficamos somente doentes, como antes, quando estávamos sozinhos na floresta. Agora, toda a nossa carne e até o nosso fantasma estão contaminados pela fumaça de epidemia *xawara* que nos consome. Por isso nossos xamãs mortos estão furiosos e querem nos proteger. Nossos fantasmas então irão juntar-se aos muitos outros que já vivem nas costas do céu. Então, o céu, tão doente quanto nós por causa da fumaça dos brancos, vai começar a gemer e se rasgar. Todos os espíritos órfãos dos antigos xamãs vão cortá-lo a machadadas. Vão retalhá-lo por inteiro, com muita raiva, e vão jogar os pedaços na terra, para vingar seus pais falecidos. Aos poucos cortarão todas as amarras do céu e ele vai despencar totalmente; e dessa vez não vai haver nenhum xamã para segurá-lo.⁷⁷

A queda do céu é o fim do “mundo” todo — não apenas do mundo Yanomami (ou Araweté, ou Waiãpi etc.). Se não do *kósmos* como tal, é, ao menos, fim da terra-floresta enquanto articulação entre o esferológico atual e o espectral: “o que os brancos chamam de o mundo inteiro [*urihi a pata*] fica corrompido pelas fábricas que produzem todas as suas mercadorias, suas máquinas e seus motores”, com suas fumaças que terminam “por se dispersar em todas as direções e todos são atingidos por elas: os humanos, os animais, a floresta”⁷⁸. Por isso, Davi Kopenawa prevê que “desta vez creio que nem mesmo os brancos vão sobreviver”⁷⁹, já que, “se todos os que fazem dançar os *xapiri* morrerem, os brancos vão ficar sós e desamparados em sua terra, devastada e invadida por multidões de seres maléficos que os devorarão sem trégua”⁸⁰. Mais do que epidêmica, a queda do céu é *pandêmica*: afeta tanto os povos antropofágicos quanto os imunológicos, sejam humanos ou extra-humanos, e até mesmo “os *xapiri* e a imagem de *Omama* serão atingidos!”⁸¹.

Assim como falamos em Antropoceno ou Capitaloceno para lidarmos com a intervenção capitalista-antrópica sobre o clima global, deveríamos falar em uma espécie de “Napêceno” para explicitar a aceleração da queda do céu em curso, hiperfenômeno pandêmico coincidente com o Antropoceno em seus efeitos deletérios. Se tomarmos em conta as implicações desse Napêceno para a imunologia, veremos que a exportação imunológica de destruição termina com uma torção fascista não apenas como resultado limite da imunologia, mas também (e implicado a isso), como efeito da morte dos xamãs e dos agentes espectrais pertencentes aos biomas

⁷⁷ Ibidem, p. 493.

⁷⁸ Ibidem, p. 370.

⁷⁹ Ibidem, p. 372.

⁸⁰ Ibidem, p. 492.

⁸¹ Ibidem.

ameaçados através do extermínio eco-etno-genocida promovido pelos brancos e por suas epidemias. Não fosse assim, poder-se-ia argumentar que melhor seria deixar os *napë pë* à própria sorte, fagocitando a si mesmos em sua gana ensandecida por mimo — algo que, aliás, ignora as assimetrias e opressões internas ao Palácio de Cristal. Se o xamanismo implica manter os planos do *phágos* e do *lógos* separados, a denegação total do *phágos*, que culmina necessariamente na destruição de outros povos, humanos ou não, e, com isso, dos xamãs, além de enclausurar os brancos em seu monólogo autoimunitariamente fatal, termina por fazer desabar o plano espectral — denegado mas residual — sobre o plano esferológico.

Sozinhos em sua esfera narcísica, os brancos imunológicos terão suas egosferas também dilaceradas e retorcidas em linhas incessantemente aberrantes, como os *aõpatari* do submundo yanomami, “ancestrais vorazes de dentes afiados que devoram todos os restos de doença que os xamãs jogam para eles, embaixo da terra”⁸² e que, vítimas da antiga queda de *Hutukara* e praticantes de um canibalismo desregrado semelhante ao dos ancestrais humanimais *yarori*, estão em contínuo estado de metamorfose. “Sejam sensatos! [...] quando suas fumaças de epidemia tiverem matado a todos nós e vocês construírem cidades sobre nossas pegadas esquecidas na floresta, vão destruir a si mesmos”⁸³: eis o verdadeiro final autoimunitário da imunologia. Seria irônico se não fosse trágico o fato de que, enquanto escrevia estas palavras, a Grécia, que para Hölderlin tinha por mais originário e natural o “fogo do céu”⁸⁴, tivesse seus sítios originários, como Atenas e Olímpia, engolfados pelo fogo oriundo da própria queda do céu⁸⁵. Se sobrar alguém após a autofagocitose fascista, não sobrá ninguém após a queda pandêmica do céu — nem mesmo os últimos dos *napë pë*, escondidos em seus *bunkers*.

Mas o fim desse mundo não é o fim de tudo, pois não resulta no fim da possibilidade de haver espíritos e, muito menos, no fim de todo mundo possível. “[...] nosso pensamento se acalma quando pensamos que os *xapiri* são inúmeros e não vão morrer muito”⁸⁶. Assim como a denegação não causa desaparecimento total, mas dependência velada — o espectro denegado *sempre* volta para acossar os que ficaram, e é só pelo espectro que se pode conceber qualquer

⁸² Ibidem, p. 195.

⁸³ Ibidem, p. 495, grifo meu.

⁸⁴ HÖLDERLIN, 1994, p. 132.

⁸⁵ Faço referência aqui aos episódios de incêndio florestal, potencializados pelas mudanças climáticas, que atingiram a Grécia entre julho e agosto de 2021 em meio à maior onda de calor dos últimos 30 anos (cf. AL JAZEERA. “Forest Fire in Greece threatens Olympics birthplace”. *News*. 2021 [online]; HASSAN, Jennifer. “Wildfires blaze in Athens outskirts as Greece battles worst heat in 30 years”. *Washington Post*. 2021 [online]). No mesmo período, vários países do Norte global, como o Canadá, a China e a Alemanha, passaram por ondas de calor recordes, bem como tempestades e enchentes avassaladoras (cf. BBC. “Canada weather”. *BBC News*. 30 jun. 2021a [online]; idem. “China floods”. *BBC News*. 2021b [online]; WATTS, Jonathan. “Climate scientists shocked by scale of floods in Germany”. *Environment*. 2021 [online]).

⁸⁶ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 496.

forma de comunidade efetiva —, a queda do céu *não implica extinção absoluta*: com todo e qualquer *lógos* desfeito, o *phágos* ainda perdura, produzindo outras pessoas, palavras e dobras esféricas. “Mais tarde,” — conta Davi Kopenawa citando a fala da *utupë* do céu — “se não houver mais xamãs na floresta [...], vou cair de novo na terra, como no primeiro tempo! Mas dessa vez vou fazer viver em minhas costas *gentes diferentes* desses brancos comedores de terra tão hostis a vocês!”⁸⁷.

A motivação xamânica em evitar a queda do céu não consiste, assim, na crença denegatória e narcísica de que este mundo, o “nosso”, é o único possível e que, portanto, deve ser salvo a todo custo — o que acarretaria mais autoimunidade. Ela é uma motivação de tipo “anarquista”, nada teleológica, de que outros mundos não apenas são possíveis, como diria Deleuze, como reais e espectralmente atuantes, aqui e agora, antes da queda do céu — mundos com os quais se pode ter relação se, e somente se, não forem denegados de princípio, mas aceitos como possibilidades ontológicas e fagológicas. “Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida”, diz Davi Kopenawa, “com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos”⁸⁸. Estes são mundos que, constituindo suas imunidades comunitárias provisórias e estratégicas, passam muito longe de qualquer forma de “Imunologia Geral”. Urge, pois, pensar em modos *sobrenaturais* de aliança possível dos povos, para além do co-imunismo de um Orfeu “demasiado grande”.

Antes que o céu nos devore todos.

⁸⁷ Ibidem, p. 497, grifo meu.

⁸⁸ Ibidem, p. 498.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

i. Morte e vida de Orfeu

Frente al gran capital, una milpa¹ en común.
Comandância Geral do EZLN,
“Una montaña en alta mar”

Poderíamos resumir a questão central deste intento monográfico em uma formulação simples: *o que aconteceria com Orfeu caso ele operasse com as bacantes um devir-canibal?* Esta questão explicita o caráter experimental e especulativo desta tese, anunciando que o que foi desenvolvido até agora foi menos uma investigação sobre dado conceito, obra ou problema de um ou mais autores do que a tentativa de, partindo da esferologia sloterdijkiana, confrontar a própria ideia de imunologia política, impregnada nas cosmopraxis da modernidade ocidental, e seu arauto mítico, Orfeu, com o mito, os espectros e as imagens de povos outros, avessos ao imunitarismo fagológico que redundou na captura colonial do mundo, na domesticação de deuses e espíritos, na comercialização de corpos e terras e na destruição continuada das bases geofísicas e atmosféricas do globo.

A questão supracitada, cujo fraseado é tudo menos “acadêmico”, pode ser desmembrada em duas outras que, creio, estejam mais ao gosto do catedrático: por um lado, como pensar a Grande Narrativa dos povos imunológicos do ponto de vista de povos “inimigos”, isto é, povos totalmente alheios e frontalmente contrários a este regime fagológico? Por outro, o que acontece com a esferologia imunológica se ela for lida a partir dos contrapontos conceituais desses povos? Em outros termos, é possível reenquadrar e reconceituar a esferologia *do ponto de vista do espectral*, campo de inimizade por excelência e fundo virtual que fulgura de maneira assinalada na cosmologia e na mitologia de tais povos? Se sim, o que ocorre com a esferologia, como tal, e com a esferologia imunológica, em específico? De que modo dar-se-ia sua metamorfose mítico-conceitual?

Parece-me que os dois caminhos percorridos nesta tese, a saber, a reconstrução crítica dos pressupostos imunológicos da esferologia e da Grande Narrativa órfica, por um lado, e os contrapontos antropofágicos, com sua oniropolítica, suas simbio- e xenogêneses, suas técnicas xamânicas e seu tipo singular de perspectivismo, por outro, fornecem arcabouço mais que suficiente para *imaginar* como tal esferologia contra-imunológica poderia se dar. A tese, em si, reflete o caráter fractal do próprio conceito de esfera: mais do que se resumir à apresentação

¹ Do termo nahuatl *mil-pa*, “cultivo”, “campo cultivado”: “o fazer da *milpa* é o ato central e mais sagrado, reunindo e coligando a família, a comunidade, o universo. [...] forma a instituição nuclear da sociedade indígena na Mesoamérica e sua importância religiosa e social parece frequentemente exceder sua importância nutricional e econômica” (NIGH, Robert B. *Evolutionary Ecology of Maya Agriculture in Highland Chiapas, Mexico*. Tese [Doutorado em Antropologia], Universidade de Stanford, Stanford, 1976, p. 3-4).

linear de um argumento longo, cujo ápice engendra uma posição única que permitiria avançar a investigação um passo a mais sobre um campo de problemas já constituído, penso que ela se produziu na forma de um conjunto de reflexões e inflexões sobre campos que, por força daquilo que Stengers chamou de “intrusão de Gaia”, se veem, hoje, intimados a se confrontar e se imbricar indiscernivelmente.

Nesse sentido, a “tese” guarda diversas teses dentro de si, diversos posicionamentos internos a discussões que foram sendo desdobradas aqui e ali, embora sob um mesmo mote — a Grande Canção do Orfeu-modelo e seus contrapontos espectrais imanentes. Tais subteses, contudo, só poderiam receber o devido tratamento abrindo outros tantos trabalhos, projeto que ultrapassa em muito este já extenso texto em tempo e espaço. Temo não trazer aqui, portanto, uma solução unitária definitiva, mas a proposta de pensar, a partir do molde esferológico, como o *lógos* e a constituição “lógica” dos habitáculos sobre os quais o pensamento se concretiza — questões, para Sloterdijk, equivalentes — abrir-se-ia a torções transformativas diante das involuções propiciadas pelas infiltrações de espectros impensáveis e irrepresentáveis, bem como pelas devorações de um *phágos* contagioso, transformativo e surreal que penetra, ao mesmo tempo que envolve, o pensamento.

De todo modo, esta tese não se propôs (a não ser nos sonhos mais ambiciosos do autor) a ser mais que a junção de pequenas teses ensaiadas e uma sugestão de encaminhamento, uma vez que a esferologia tenha se defrontado com o seu avesso espectral, como sugere a primeira palavra do subtítulo: *por* uma esferologia do ponto de vista do espectral. Assim, toda contraconceituação da esferologia sloterdijkiana pelos pressupostos do perspectivismo ameríndio será, neste momento, epilógica e provisória, passo preparatório para a consecução de um outro projeto, cuja concretização nada mais é que uma abertura a diversos caminhos subsequentes de investigação e especulação, como o Anti-Narciso de Viveiros de Castro, uma dessas obras verdadeiramente espectrais — “imaginárias, ou melhor, invisíveis”² — que seriam melhor comentadas (*sensu* Borges) que efetivamente expressas (*sensu* Espinosa).

ii. Entre antropofagia e imunologia

Tupi, or not tupi that is the question.
Oswald de Andrade,
“Manifesto antropófago”

Após todo o percurso desenvolvido nesta tese, que julgo enfastiante ser rememorado nos moldes das velhas sínteses conclusivas de monografias que mais redundam o que já foi dito

² VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 19.

que desdobram implicações, sinto-me em condições de esboçar um esquema topológico novo da esferologia *imunológica*, inserido na dinâmica de *lógos* e *phágos* e numa trama de implicações e explicações entre os planos esferológico e espectral que explicita o modo pelo qual esferas se desdobram de e se redobram em rizadosféricas surreais.

Se na antropofagia tínhamos uma dinâmica de predação pautada na predominância do *phágos* canibal, na qual “o *logos* é uma espécie degenerada do gênero *phagos*”³ em que esferas/perspectivas eram desdobramentos provisórios de um fundo mítico-espectral, cuja irrupção sobre a cotidianidade esferológica era a todo momento iminente, na imunologia outro traçado se desenha: com a supremacia do *lógos*, todo *phágos* e toda espectralidade se constituem por uma cesura rígida entre o interior esferológico e o exterior espectral. Interrompe-se por denegação lógica a irrupção sempre latente do espectral, constituindo-se uma fortificação propriamente imunitária da diferença topológica. Nada entra, nada sai, exceto patógenos neutralizados — a *anima* reduzida à forma-mercadoria, *capita*.

Deste modo, impõe-se um limite, embora de extensão variável, à fractalidade esferológica, cuja variação infinita é interrompida por um *lógos* cambiante, alargando as fronteiras ou as estreitando, a depender de sua decisão. Nessa operação, que é de um fechamento imunitário, a imunologia explicita sua torção perversa: colmatando as saídas, a esfera, *tornada* dispositivo imunitário, ao invés de permitir a respiração vital no Fora e em troca com os ares múltiplos do exterior, termina por sufocar seus habitantes em uma mesma atmosfera cada vez mais entrópica, ao passo que a imunologia passa a paradoxalmente se expressar como um contágio último de um mesmo gás tóxico. Em sua relação imunitária com a antropofagia, a imunologia termina por se impor enquanto única fagologia possível, infeccionando a antropofagia com um contágio resistente a praticamente qualquer profilaxia.

A imunologia produz, assim, um duplo fim: de si e de tudo, via autoimunidade e infecção generalizada, causa da degradação de toda e qualquer base de sustentação. Além de engendrar seu próprio sufocamento, a imunologia invade o espectral com sua infecção e o leva também à asfixia; com o sufocamento do espectral, nada mais há a imunizar, ao mesmo tempo em que, destruindo as condições de possibilidade de constituição esferológica (por ausência de horizonte espectral donde tirar suas dobras), ela abre caminho à irrupção desenfreada do *phágos* não só sobre os povos antropófagos, mas sobre si mesma. Paradoxo levado ao paroxismo, a imunologia ocasiona a perda e o excesso de *lógos*, a perda e o excesso de *phágos*, destruindo o esquema como um todo numa dupla contradição fatal.

³ Idem, 2016, p. 15.

Desmembrando este esquema, explicitam-se algumas diferenciações importantes:

1ª. *Na relação entre a esfera e seu fora, isto é, na diferença topológica:* sendo, na imunologia, o *lógos* primário em relação ao *phágos*, toda troca de *anima* entre as esferas fica condicionada ao isolamento e à hierarquização rígida entre interior e exterior, dado que o *phágos* é sobredeterminado pelo *lógos* através de seus componentes de cesura denegativa e reunião cumulativa. No caso da antropofagia, a relação é inversa: o *lógos* é sobredeterminado pelo *phágos*. Assim, enquanto na imunologia, mesmo quando da espuma, a troca é provisória e incipiente, permitindo um limitado intercâmbio de *anima* na forma de *capita*, ou seja, impedindo que esse intercâmbio de *anima* se dê de modo que não na forma neutralizada de fluxo desterritorializado ou de valor de vida ou fertilidade abstraído em valor de uso e de troca, na antropofagia, por sua vez, é a de-cisão e a subjetivação que são provisórios, dependentes de uma dinâmica de troca espectral-mítica, sempre à espreita e à espera de reatualização;

2ª. *Na modulação dos próprios conceitos de phágos e lógos* — aqui, descrevo brevemente como os componentes de cada um desses conceitos opera quando submetidos à supremacia do outro conceito: na imunologia, o contágio e a metamorfose são submetidos às restrições da distinção e da conjunção, o que limita o contágio transformativo, impele o esquema à formação de redundâncias (contágio “incestuoso”, homogeneização, replicação) e à constituição de comunidades imunitárias subordinadas ao isolamento e autofechamento imunitários; na antropofagia, por outro lado, a separação e as reuniões comunitárias locais são de baixa intensidade, “porosas”, suscetíveis a novos contágios e modulações, fazendo com que a imunidade comunitária seja provisória e derivativa. Além disso, o *xamanismo* constitui, na antropofagia, o operador *fagológico* por excelência, impedindo o colapso dos planos espectral e esferológico por todo um trabalho de torção do *lógos* a partir do *phágos* perspectivo;

3ª. *No movimento da anima entre os dois planos e no próprio conceito de anima:* por conta da cesura denegativa e do fechamento rígido da diferença topológica na imunologia, a *anima*, enquanto fluxo espectral, não consegue atravessar a membrana esferológica como tal, devendo ser abstraída e reduzida a fluxo financeiro/algorítmico para constituir comunicação entre esferas; transforma-se a *anima*/espectro/acosso (*revenant*) em capital/fantasma/receita (*revenu*). Nesse sentido, ela se autonomiza e captura a fractalidade topológica para si: é o capital que se espraia vertiginosamente e rizomaticamente, totalmente desterritorializado de qualquer base material, e isso apesar de arrastar tudo consigo e a despeito do embaralhamento da dinâmica fago-topológica. É isso o que chamei de “capitalismo imunitário”. Por outro lado, já que aberta à exterioridade, a *anima*, na antropofagia, dificilmente se consolida em uma esfera, fluindo contagiosamente entre as esferas em relação e causando modulações na diferença

topológica. Essa contínua modulação, associada à operação xamânica de mediação entre *lógos* e *phágos*, mantém o esquema topológico em continuidade (do esferológico ao espectral, e lá de volta) e impede tanto a indiferenciação fágica quanto o fechamento entrópico do *lógos*. Isto é o que nomeei como “animismo comunitário”;

4ª. *Na incompatibilidade entre diferentes noções de Outro e, consequentemente, entre diferentes organizações fagológico-topológicas dos termos internos*: pelo fato de a antropofagia e a imunologia, enquanto regimes fagológicos, estarem fundadas sob divergentes concepções de Outro e, nesse sentido, de inimigo/espectro, toda a organização fagológico-topológica interna a ambos os regimes é também diversa. Os tensores ou estressores de cada regime são divergentes não tanto em direção quanto em quantidade, o que determina sua qualidade: a imunologia termina por se organizar sob um vetor transcendente unitário — Orfeu/Ancestral/Deus como o ponto atrator de onde e para onde caminham todos os fluxos, e isso mesmo e principalmente quando a esferologia se mostra como “multiplicidade” (replicidade espumológica), quando a Orbe replica redundantemente o mesmo ponto. Já a antropofagia, na submissão do *lógos* ao *phágos*, impede a concentração vetorial dos tensores esferológicos, visto que todo e qualquer vetor está em constante contraefetuação, desarticulado pelo espectral enquanto horizonte múltiplo e disjunto desde o início. Esta divergência reflete as diferentes termodinâmicas pressupostas em cada fagologia: a imunogênese progressiva, unilateral e denegativa, que termina em redundância entrópica e domesticação global, e a dupla dinâmica de especiação esferológica e contraefetuação espectral das xenogêneses em direções equívocas e em contínuo desequilíbrio.

5ª. *Em bifurcações subsequentes (i) das situações ecológicas limites, (ii) das situações cosmopolíticas ideais e (iii) do operador fagológico em jogo para manutenção de cada fagologia*: todos esses pontos estão bem delimitados na antropofagia: (i) a queda do céu, enquanto momento de irrupção total do espectral, é sempre resolvida, no sentido ambíguo da palavra (enquanto convocação e expulsão), no (ii) desequilíbrio perpétuo da comunidade dos espectros, organizado em torno de um *munus* vindicativo nunca resolvido. O colapso fagológico, por sua vez, é conjurado pelo (iii) operador fagológico da guerra, sobretudo na figura do xamã, mediador cosmopolítico encarregado de manter os planos esferológico e espectral separados e, *ao mesmo tempo*, em comunicação, ou seja, troca contínua — o guerreiro que vimos nos cap. 9 e 10 *supra* pode, aqui, ser pensado como um caso particular e excepcional do xamã, aquele que, a fim de operar essa conjuração em sentido localizado (como nas relações com os *Mai* e com povos inimigos, entre os Araweté), constitui com o inimigo morto um simbionte imune em sentido assinalado.

A imunologia também tem sua situação ecológica limite (i) na autoimunidade — duplicada com o contágio exportado sobre a antropofagia, quando da queda do céu. *A questão que permanece é (ii) quanto à situação cosmopolítica ideal e (iii) ao operador fagológico responsável pela articulação entre ambas as situações, bem como entre os planos cosmológicos que formam a fagologia imunológica.* É a redundância que se presentifica, levando em consideração os diferentes sentidos de *lógos* e *phágos*: enquanto a antropofagia tem o xamanismo como operador fagológico que permite, por via do acesso onírico ao espectral, contrabalancear o *phágos* pela articulação cruzada de diferentes *lógoi* e impedir a devoração total do plano esferológico pelo espectral, falta à imunologia um operador análogo que impeça a redundância e a entropia de se consolidarem completamente. Assim, na imunologia, ocorre o colapso inverso: a desertificação do real, quando o *phágos* é denegado e convertido totalmente pelo *lógos*.

Como em um campo de soja transgênica ou na seleção purista de raças caninas, onde a ausência de diferença genética, ou seja, a baixa entropia de fonte, tem por um de seus efeitos a suscetibilidade dos grupos a pragas epidêmicas, as comunidades imunitárias, ao aniquilar a diferença através de um contágio incestuoso/intestino, posteriormente exportado de forma aniquiladora, ocasionam o *paradoxo* de constituir imunidades *suscetíveis a um contágio desenfreado*, contágio de uma síndrome autoimunitária. Ironicamente, a antropofagia, desde o início suscetível a contágios, termina por constituir uma imunidade comunitária mais efetiva, visto que, como um “vira-latas” (cão ou gato sem raça definida), ela se fortifica involuntariamente em contato virtual com o exterior, e isso *sem a necessidade de produzir uma neutralização do espectral*.

Estas diferenciações (sobretudo a última) confirmam a suspeita de que a esferologia imunológica (o “Projeto-Esferas”, o que inclui a Grande Narrativa enquanto história topológica da expansão e queda da esfera imunitária), quando vista sob o ponto de vista do inimigo, isto é, da antropofagia como fagologia diametralmente inversa, transforma-se, assim, em *diagnóstico*. Mais precisamente, a esferologia imunológica toma o aspecto de um diagnóstico da autoimunidade depletiva e fechada da imunologia e de seu caráter sindrômico-pandêmico. A Grande Narrativa de Orfeu se transforma no Grande Diagnóstico da síndrome suicidário-xenocida de Orfeu.

A autoimunidade, síndrome fruto de uma topologia fagológica orientada pela rigidez topológica e pelo autofechamento, resulta na redução do exterior a campo patogênico e, simultaneamente, exporta a autoimunidade ao fora como um todo. Essa exportação ocasiona um *contágio imunitário*, “*contágio último e exterior à própria fagologia*” antropofágica — em

termos yanomami, simplesmente *xawara*. A imunologia enquanto *xawara* fagológica é o principal fator que desencadeia, como argumentei nos cap. 14-16 *supra*, o “desequilíbrio do equilíbrio”, equilíbrio estático e antrópico, sobre a fagologia antropofágica em perpétuo equilíbrio dinâmico e, por isso, homeostático. Ao contrário dos contágios agenciados e contraefetuados pelo xamanismo, a *xawara*, resistente à vacinologia xamânica, atravessa a imunidade comunitária da antropofagia e, aniquilando os xamãs, destrói a mediação responsável por manter o *phágos* em controle.

iii. O que temos “nós” com isso?

βλέπομεν γὰρ ὅτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι [...].
Paulo de Tarso,
I Coríntios, 13:12

Retomo, por ora, os termos da questão: é preciso colocar a esferologia, sobretudo *imunológica*, do ponto de vista do espectral — pois a antropofágica já está em contato com o espectro. Deste modo, torna-se evidente aquilo que, na imunologia, era uma hipótese quase impossível: o que constitui cada dobra esferológica, cada mundo, é o horizonte espectral; cada esfera não é senão subproduto do espectro. O corolário central disso é a exposição da fratura inerente em cada esfera: a esfera, uma vez fendida, abre-se a aberrações que evidenciam os vetores espectrais que a constituem e, ao mesmo tempo, a disjuntam.

Do ponto de vista do espectro de Eurídice, Orfeu se abre a orfeus infinitesimais; Orfeu se abre à variação, ou melhor, Orfeu se torna aquilo que ele é: *uma variação entre outras de um conjunto aberto de mitos*. Do mesmo modo, a esfera imunológica se evidencia como *variação* e não como *tema*: há tantas esferas quanto há variações, efetivas e possíveis, do mito. Enquanto variação, a esfera se explicita eminentemente *transformável* — pode ser feita com outros habitantes, personagens, outras gentes; pode ser desfeita, desfigurada, refeita, reconfigurada; é provisória e permite mutação para além da mera reforma.

Mas — repetindo uma frase reiterada várias vezes por Oswald de Andrade no “Manifesto antropófago” — o que temos “nós” com isso, para além de conhecermos uma nova esquematização conceitual para a esferologia? Quais as consequências desse avesso fagológico sobre “nossa” própria fagologia, para “nós”, os Órficos? Quais as implicações “concretas” da ideia de que toda esfera, inclusive a imunológica, é variação de um conjunto infinito e infinitamente transformável?

Creio que a implicação mais relevante seja a de que *a autoimunidade não é um destino inexorável*, pois a tese de que a esfera imunológica não é senão variação explícita que *ela pode*

se transformar. “O que isso implica para mim, enquanto órfico, então?”: implica que *há saída* à auto- e alodestruição promovida pela imunologia, isso *sob a condição de que as esferas imunológicas aprendam a “se deixar contagiar” pelo outro*. Mas isso também pressupõe que haja dois tipos de contágio, dois sentidos do aspecto ativo do *phágos* (“de mim para o Outro”, ao invés do passivo “do Outro para mim”) como há, também, dois sentidos de *lógos*.

Os antropófagos das Américas são continuamente contagiados *de forma destrutiva* há mais de meio milênio — isso é o que o yanomami *xawara* também quer dizer, “mau devir” como fim de todo devir, ou um *phágos* ativo inerentemente negativo que causa o término da transformação em vez da metamorfose inerente à predação. Por conta da infecção imunológica, os antropófagos optaram, parcial ou totalmente, por um isolamento *em resposta* ao choque com a imunologia e suas pestes destrutivas. Viveiros de Castro mostra muito bem este tipo de fenômeno em um texto relativamente recente sobre o isolamento involuntário de povos indígenas isolados. Neste ensaio, o antropólogo também se utiliza da metáfora da ínsula, presente na antropogênese sloterdijkiana que vimos no cap. 4 *supra*, mas de uma perspectiva mais cosmopolítica que biogenética. A divergência entre os dois usos da metáfora se encontra na questão de *diante de que* cada um dos insulamentos ocorre: se, para Sloterdijk, o pré-humano se insula da natureza em ilhas etnosféricas que, no fim, expõem seu caráter expansivo e destrutivo frente ao fora entrópico e “selvagem” que as circunda, para Viveiros de Castro, o “isolamento involuntário”, mesmo aí — e isso longe de ser excepcional — onde seu contato inicial com os Brancos foi mais ou menos voluntário”, é justamente uma resposta à destruição proporcionada pelo primeiro insulamento, isto é, a “expansão moderna da Europa”, equivalente à “subida do nível dos oceanos que hoje nos ameaça”⁴.

Neste caso, a relação não é de insulamento (e posterior afirmação) de uma cultura contra o todo homogêneo da natureza, mas de insulamento contra essas “enormes extensões de um oceano assaz homogêneo em sua composição política (Estado-nação), econômica (capitalismo) e cultural (cristianismo)”, deserto justamente “cultural”/“civilizacional” que ameaça destruir o fundo de afinidade virtual ou sobrenatural do “arquipélago”⁵ de ilhas heterogêneas que compõem a floresta. Contra a afirmação da “cultura” (imunitária) contra a “natureza” (muda), trata-se do insulamento frente à sobrenatureza destrutiva e monstruosa do deserto imunológico.

Se os *lógoi* dos antropófagos estão submetidos ao *phágos*, e, nesse sentido, tendem mais à abertura que ao fechamento, supõe-se que este “fechamento por efeito” é uma “inibição” ou

⁴ VIVEIROS DE CASTRO. “Aucun peuple n’est une île”. In: COMETTI, Geremia; LE ROUX, Pierre [et al.] [org.]. *Au seuil de la forêt*. Trad. de O. Bonilla. Mirebeau-sur-Bèze: Tautem, 2019, p. 1064.

⁵ Ibidem.

“supressão” de seus *lógoi* abertos, numa forma de “*lógos* negativo” referente a seu sentido de *lógos* — um “silenciar-se” fagológico como modo negativo do “falar”, mas ao modo dos antropófagos, onde todo *lógos* positivo tem baixa intensidade, subordinado ao *phágos*. Por outro lado, o *phágos* ativo-produtivo dos antropófagos *continua* operante, positivado, carregando *lógoi* consigo, como vemos na fala, nas ações e na luta de pensadores, pajés, guerreiros e lideranças indígenas como Raoni e Mayalú Txucarramãe, Ailton Krenak, Davi e Dário Kopenawa, Maurício Ye’kwana, Sônia Guajajara, Alessandra e Daniel Munduruku, as centenas de mulheres indígenas que marcham todos os anos em Brasília, entre outros tantos que, se não cito, é pela extensão já inflada desta tese.

Por outro lado, a imunologia pandêmica, que se fecha ao outro por via de seu *lógos* positivo (como que “falando” por exclusão), ao mesmo tempo em que infecta fatalmente o outro por via de um *phágos* ativo-destrutivo, *precisa passar por uma transformação prévia*, ainda incipiente, para que produza uma contrarresposta na supressão de seu *lógos* fechado, o que implica uma *abertura ao contágio de fora*, e, ao mesmo tempo, na inibição de seu próprio *phágos* destrutivo, ou seja, *deixando de infectar destrutivamente o Outro*.

Dado o contexto, um adendo se faz necessário: isto *não é um convite* a estratégias de negacionismo pandêmico do tipo “imunidade de rebanho”, “isolamento vertical” ou qualquer outro tipo de ideia malsã em oferta no “mercado de ideias” do capitalismo brasileiro e global. Medidas de proteção contra doenças como covid-19 são paliativos necessários para conter o estrago que o tipo de relação com a alteridade da fagologia imunológica proporciona, como vimos no cap. 16 *supra*. Dizer que a imunologia deve aprender a “se deixar infectar” *não equivale* a subestimar a alteridade de substâncias patogênicas, *mas a levá-las a sério*: penso que a imunidade comunitária dos antropófagos é mais radical e efetiva que a precária comunidade imunitária dos Órficos, que correm contra o tempo para desenvolver toda sorte de medidas para conter o desastre cuja causa se encontra em sua própria forma de vida, como se fosse uma gigantesca caixa de Pandora, cujo lacre impermeável, uma vez rompido, leva a toda sorte de catástrofes.

Retomando o argumento: de que forma esta transformação da esferologia imunológica pode se dar *de fato*? Aqui, tomo uma discussão de Bateson que não apareceu diretamente neste texto, fazendo apenas uma pequena ponta, elipsada, quando expus o processo de involução duplo do duo matador-vítima que gera o *Iraparadĩ* imune segundo a etnografia de Viveiros de Castro entre os Araweté (cf. cap. 10 *supra*): a relação entre *cismogênese simétrica* e *cismogênese complementar*.

Bateson define “cismogênese”, conceito derivado de *skhísma*, “fenda” ou “divisão”, como “um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual resultante da interação cumulativa dos indivíduos”, em outras palavras, trata-se de um processo de “reações dos indivíduos às reações dos indivíduos”⁶. Bateson define dois tipos de cismogênese: uma “cismogênese simétrica”, em que indivíduos rivais estimulam-se mutuamente e aumentam em conjunto a potência de cada; e uma “cismogênese complementar”, em que o aumento de potencial de um indivíduo é inversamente proporcional ao grau da potência de outro, o que faz de ambos, indivíduos em posições assimétricas, como “senhor” e “servo” ou, normalmente (mas não necessariamente, como veremos, no caso do *Iraparadi*), “matador” e “vítima”⁷.

Utilizo este esquema para considerar *três estágios* de uma transformação possível da esferologia imunológica:

§1. *Status quo* (cismogênese simétrica destrutiva), composta de: (i) imunologia fechada (*lógos* fechado operante) e contagiante (*phágos* ativo-destrutivo operante); (ii) antropofagia, fechada *por efeito* (*lógos* aberto inoperante) e contagiante (*phágos* ativo-construtivo operante). Neste estágio, o conflito se acirra mutuamente. Não obstante, embora formalmente simétrico, o conflito *tende* a derivar em uma cismogênese complementar na qual a imunologia se superpõe à antropofagia por via do extermínio dos praticantes desta e do congelamento de todo devir fágico. Este estágio é, como se espera, destrutivo para ambas as fagologias. Em seu lugar, a imunologia deve caminhar para uma cismogênese complementar, em *direção inversa*, como a que descrevo abaixo.

§2. Transformação relativa da imunologia ou “imunossupressão” (cismogênese complementar). Este estágio compõe-se de: (i) imunologia aberta (*lógos* fechado inoperante) e não-contagiante (*phágos* ativo-destrutivo inoperante); (ii) antropofagia fechada (*lógos* aberto inoperante) — agora tendendo a uma reabertura, isto é, à sua reoperação gradual — e contagiante (*phágos* ativo-construtivo operante). O conflito “se dissipa”, pois, com a abertura e a supressão da infecção destrutiva por parte da imunologia, o fluxo de contágio direcionado da antropofagia para a imunologia passa a ser possível: a esferologia imunológica se deixa invadir, se fende e supre as condições para o devir-canibal, isto é, para *transformar seus* *lógoi*, *seu phágos e, conseqüentemente, sua fagologia como um todo*. Isso fornece as condições necessárias para um terceiro estágio — algo que, talvez, possa ser tomado como análogo da “dupla torção”, sobretudo porque ele abre a imunologia para transformações imprevisíveis;

⁶ BATESON. *Naven*. Trad. de M. Lopes. São Paulo: Edusp, 2006, p. 219.

⁷ *Ibidem*, p. 221.

§3. Transformação absoluta da imunologia e transformação mútua ulterior entre fagologias por troca perpétua (*anticismogênese* ou *cismogênese complementar em involução bilateral*). A relação matador–inimigo entre os Araweté era análoga, para Viveiros de Castro, a um “processo de *anticismogênese*”⁸, algo que pode ser lido como uma espécie de simbiogênese que joga simultânea e involutivamente com cismogêneses complementares em sentidos opostos, fazendo neles uma inversão semelhante à que observamos no primeiro intertítulo da introdução com o radical do dualismo ($\sqrt{2}$). Teríamos, então, um *processo duplo e inverso de cismogênese complementar*, já que a assimetria se desenvolve nos dois sentidos, numa espécie de rebatimento constante que constitui uma “aproximação fusional e [...] imanentização de diferença”⁹ — não sua anulação na forma de uma fusão consumptiva, mas exacerbação intensiva e sua reverberação mútua através dessa multiplicação intensiva e fractal. Assim, essa dupla e equívoca cismogênese termina por constituir um simbiote involutivo, complexo e fractal, como é o caso do *Iraparadi* araweté.

Pensada nesses termos, é possível que a imunologia *module sua fagologia como um todo e se torne outra coisa* — ou melhor, que traga à tona possibilidades inauditas do interior da esferologia imunológica: Imunidade⁻¹, Orfeu⁻¹. Temos novamente uma composição dupla: (ii) antropofagia aberta e contagiante, consumando a transição vista em §2; (i) “imunologia” aberta e contagiante, mas agora, *construtivamente*. Aqui, *lógos* e *phágos* já não são mais os mesmos, embora seja difícil precisa-los sem *imaginar* de que forma eles se constituiriam, e qual sua relação. Embora pareça provável que eles se tornem semelhantes a seus correlatos antropofágicos (afinal, essa é a conclusão lógica na reversão de um dos termos de dado dualismo), *não é de todo dado que, em um “dualismo radical”, apenas os dois extremos sejam possíveis*; este tipo de dualismo leva mais à subdivisão (e, pois, multiplicação) infinitesimal do duo que à mimese de seu contrário simétrico. Creio que o único dado é que, diante do espectral, a imunologia invariavelmente não seja *mais a mesma*.

Ademais, nota-se que, do mesmo modo em que Kelly afirma, a respeito dos *napë* venezuelanos (*criollos*), que “os *criollos* podem ser considerados Yanomami *somente no contexto mítico*, pois eles também são o resultado da transformação dos Yanomami ancestrais”, mas que, “afora neste, em nenhum contexto os *criollos* são considerados Yanomami”¹⁰, também é possível afirmar que, em vista da disposição dos planos espectral e fagológico nos dois regimes fagológicos, a transformação simétrica dos imunólogos órficos em antropófagos seja

⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 293.

⁹ Ibidem.

¹⁰ KELLY, 2016, p. 50.

uma impossibilidade estrutural — impossibilidade que, no entanto, *não barra a possibilidade de outros tipos de transformação fagológica*.

Se, ao dizer que “só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami”¹¹, Kopenawa sinaliza uma forma ativa de resistência ao “virar branco”, por conta de suas consequências desastrosas, afirmando sua *impossibilidade*¹²; a mesma fala pode ser interpretada também como a proposição de *outro tipo de possibilidade*: de que os Órficos possam, sim, se tornar *de certo modo* Yanomami a fim de que “devir-*napë*” não seja mais sinônimo de “devir-xenocida”. Trata-se de um *outro tipo de Yanomami*, um *outro Outro dos Yanomami* — um *napë pë* em sentido não-destrutivo, não imunológico (se isso for, de fato, possível), que, no contexto sociopolítico yanomami, não represente o fim do devir, mas mais um agente compositivo da dinâmica cosmopolítica da terra-floresta: *napë pë* como simples “estrangeiro”, “inimigo potencial”, “não-yanomami”¹³ que, contudo, é também Yanomami em relação aos *napë yai*, *napë* “de verdade”¹⁴ i.e. antropófago em relação à imunologia órfica padrão, “cuja epítome é a relação entre o cidadão e o Estado, o verdadeiro inverso do parentesco”¹⁵.

No estágio interfagológico de anticismogênese, não há mais, enfim, o tipo de conflito simétrico que tende derivar em uma complementariedade destrutiva, mas há, agora, *troca perpétua* — algo que sempre envolve conflitos, mas dessa vez, conflitos involutivos, imanentes, intensivos e, inclusive, construtivos, como aqueles que vemos ocorrer no desequilíbrio perpétuo interior à antropofagia, produzindo e contraproduzindo suas especiações esferológicas próprias. Orfeu e Eurídice, imunologia e antropofagia, passam a se entre-implicar, sem que, com isso, um deles saia derrotado na história. A relação se torna aquela do *Iraparadi*: um no outro, um pelo outro, um dentro do outro, continentes e conteúdos que se alternam sem uma fronteira topológica inescrutável contra o espectral, em abismo, em enigma e ao infinito — *per speculum in ænigmate*. Sem o perigo da *xawara* imunológica, dado que transformada, torna-se possível o contágio mútuo e construtivo, em apoio mútuo para conjurar tanto o autofechamento imunitário quanto a queda do céu.

¹¹ KOPENAWA, Davi & ALBERT, 2015, p. 75.

¹² Como bem sinalizou Juliana Fausto em meu exame de qualificação, a quem novamente agradeço.

¹³ KELLY, 2016, p. 48.

¹⁴ Ibidem, p. 50. “[...] a categoria *napë* é complementar à categoria *Yanomami* que, de maneira correspondente, é igualmente contextualmente variável. Em relação aos próprios Yanomami, os vizinhos Yekuana podem ser vistos como *napë*. Quando o contexto envolve pessoas não-indígenas, todos os índios podem ser ditos *Yanomami*” (ibidem, grifos meus).

¹⁵ Ibidem, p. 61.

Ademais, o que se antevê, aqui, parece-me ser uma modulação *por efeito* daquela divergência entre dois sentidos de inimigo nas duas fagologias. Explico: a imunologia, antes de sua transformação, constituía seu conceito de inimigo a partir das “linhas de amizade” de que falava Schmitt, isto é, a relação de amizade extrínseca entre nações-Estado que se toleram, e que reflete a relação, posterior no tempo, entre vizinhos egosféricos coligados em uma espuma em alta fricção mútua — algo, aliás, muito distante da comunidade íntima intra-esferológica, sobretudo pensada em sentido antropofágico. Por outro lado, os Araweté, um dos exemplos que utilizei para pensar o *phágos* antropofágico, têm no *Iraparadi* uma relação muito semelhante àquela que, no cotidiano da aldeia, se constitui entre dado par de casais: trata-se de uma relação de *apihi-pihã*, “anti-afinidade” enquanto *um tipo assinalado de amizade* caracterizada por uma relação de partilha entre dois casais e derivada da relação entre afins potenciais e inimigos, na qual Viveiros de Castro afirma residir “a singularidade da estrutura de parentesco Araweté”¹⁶.

Com este tipo específico de laços, ocorre algo curioso entre os Araweté — um desvio notável, se considerarmos a prioridade da inimizade e da afinidade na antropofagia, em contraste com a imunologia: “os Araweté subordinam a afinidade à ‘fraternidade’, a *reciprocidade* à *mutualidade*”¹⁷ e, com isso, operam não só trocas, como também partilhas — “mais que algo que se troca, o cômputo é pensado como algo que se *partilha*”, numa espécie de “mistura”¹⁸ que, longe de operar a fusão consumptiva que Kelly atribui à mestiçagem *criollo*, parece constituir algo próximo de seu conceito de *antimestiçagem* enquanto *outra forma de ‘hibridação’*”¹⁹. Esta oscilação infinita entre posições faz das relações entre dois ou mais polos — constituídos de dois ou mais polos internos i.e. cada pessoa do casal (que, por sua vez, se constitui de duplos, cada qual com seus próprios duplos internos, involutivamente e ao infinito) — uma espécie indiscernível de *partilha* que conjura, nos dois sentidos do termo, a incorporação unilateral dos *criollos-napë*.

Creio que o “ponto final” — que não deixa de ser transitório, pois sempre transformativo — desse processo de anticismogênese deva ser pensado nos termos dessa anti-afinidade antimestiça dos *apihi-pihã* araweté: a troca perpétua entre uma imunologia não mais imunológica e uma antropofagia desde sempre excêntrica com relação a si própria (como essa variância araweté bem demonstra) toma forma de uma *amizade* ou *aliança* que não mais se dá nos termos de um oposto absoluto da afinidade e da inimizade, mas de sua imbricação mútua,

¹⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 365.

¹⁷ Ibidem, p. 366, grifos meus.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ KELLY, 2016, p. 56.

infinita e fractal, constituindo uma *comunidade extra-esferológica* extremamente heterárquica e heterogênea — uma verdadeira “aliança dos povos”. O “anti” de “anti-afinidade” é, aqui, como o “anti” de “Anti-Orfeu”: operar a Orfeu^{-1} é, também, fazer de seus personagens internos, *apihi-pihã* sobrenaturais, cosmopolíticos e interesferológicos — em outros termos, uma verdadeira *communitas spectralis*.

O que temos “nós”, os Órficos, com isso, então? Orfeu, para fugir do destino trágico, *deve* se transformar, mesmo que em um de seus duplos órficos silenciados pela lira domesticadora. Orfeu deve operar uma *dupla transformação*, relativa e absoluta. Por fim, Orfeu se transforma em um outro inaudito, um dos virtuais presentes na exponenciação negativa cuja indeterminação é *constitutiva*; talvez Orfeu se torne um outro *perigoso* — mas com o perigo é possível lidar, desde que se dê ao modo da inconstância e da variação provisória e precária. Orfeu deve, enfim, lidar com seu devir-canibal para evitar morrer devorado por sua própria melancolia e, subsequentemente, ter seus *xapiri pẽ* comensais devorados furiosamente pelas bacantes.

iv. Filosofia e mito

A nous d'aller dans les lieux extrêmes, aux heures extrêmes, où vivent et se lèvent les vérités les plus hautes, les plus profondes. Les lieux de la pensée sont les zones tropicales, hantées par l'homme tropical. Non pas les zones tempérées, ni l'homme moral, méthodique ou modéré.

Gilles Deleuze,
Nietzsche e a filosofia

Mas e nós, os Filósofos — o que temos com isso?

Há outro corolário para além da tese diagnóstica da esferologia e de sua transformação possível, corolário que ficou subterrâneo ao projeto deste texto, mas que agora, enfim, parece estar em condições de ser articulado propriamente: se pensada a partir da antropofagia, é possível tirar conclusões da equação filosofia = esferologia, explicitada por Sloterdijk no início de *Esferas I* — “[...] [a expressão ‘esfera’] sugere que viver, constituir esferas e pensar são diferentes expressões para uma mesma coisa”²⁰.

Sloterdijk abre o primeiro volume da trilogia mencionando a anedota de que “Platão teria afixado à entrada de sua Academia a inscrição que recomendava manter-se longe dali aquele que não fosse um geômetra”²¹. Em uma só tacada, Sloterdijk aproxima filosofia,

²⁰ SLOTERDIJK, 1998, p. 12.

²¹ Ibidem, p. 11.

geometria (i.e. esferologia²²) e diferença topológica na identificação entre “escola e vanguarda”²³ — mesma identificação que, em *A república*, assume papel fundamental na eleição do rei-filósofo ao posto de guardião do Ser e que, em *Político*, também de Platão, fazia do governante o pastor de rebanhos da comunidade imunitária. “A filosofia esotericamente efetiva começa por dividir a sociedade nos que se recordam e nos que não se recordam”²⁴, embora essa divisão apenas reflita “a autoexclusão que a maioria se impõe em relação ao que é melhor — mas, na medida em que [a filosofia] exagera a cisão vigente na sociedade, ela torna consciente essa exclusão e a submete mais uma vez ao voto”²⁵.

Como conceitos, esferas são dispositivos de tradução fagológica e, portanto, tão órficas como “herméticas” — Hermes, deus que acompanha Orfeu e Eurídice em sua subida pelo Aqueronte, como faz com as almas destinadas ao Hades, é também o mensageiro dos deuses, diplomata cosmopolítico da Hélade responsável pela comunicação universal, donde deriva *hermēneuein*, “declarar”, “interpretar”, “traduzir”. Tanto na imunologia quanto na antropofagia, esferas são fronteiras onde se divisam mundos, estruturas Outrem que permitem discernir diferentes ontologias e que, ao mesmo tempo, as faz comunicarem-se pelos interstícios de suas membranas equívocas, onde qualquer passagem explícita invariavelmente a equação entre tradução (*traduttore*) e traição (*traditore*).

Se Orfeu, rumo à Cólquida, ouve os ruídos das sereias, é porque, em conjunto com Eurídice, sussurram palavras estranhas a seus ouvidos. Da mesma forma, como explicou Deleuze e Guattari em sua última obra a dois, conceitos são dispositivos de tradução, remetendo sempre a outros conceitos por “espécie[s] de ponte[s]”²⁶, ao mesmo tempo “encruzilhadas, ou desvios que não circunscrevem nenhum conjunto discursivo”, “pontes moventes”, entrando “livremente em relações de ressonância não discursiva” enquanto mantêm uma endoconsistência própria, ressoando como “centros de vibrações, cada um em si mesmo e uns em relação aos outros”²⁷. Como esferas, conceitos são multiplicidades internas e intensivas, “o contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento por vir”²⁸, “corta[ndo] o acontecimento, o recorta[ndo] a sua própria maneira”²⁹. Também como esferas, conceitos podem se tornar demasiado estáveis, impenetráveis, excludentes, engendrando denegações e

²² “Pois o que é um geômetra? — uma inteligência que veio do mundo dos mortos e traz consigo para a vida vagas lembranças da estadia em uma esfera perfeita” (ibidem).

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, p. 13.

²⁶ DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 27.

²⁷ Ibidem, p. 31.

²⁸ Ibidem, p. 42.

²⁹ Ibidem, p. 43.

fechamentos improdutivos, impotentes quando, por exemplo, são submetidos à unidade de um vetor transcendente: “se um conceito é ‘melhor’ que o precedente, é porque ele faz ouvir novas variações e ressonâncias desconhecidas, opera recortes insólitos, suscita um Acontecimento que nos sobrevoa”³⁰.

Davi Kopenawa descrevia que seu uso do conceito ocidental de “espírito” era, como disse no cap. 13 *supra*, um dispositivo de tradução que permitia constituir “novas variações e ressonâncias desconhecidas”, todo um novo acontecimento sobre seus ouvintes *napë pë*, para quem a semântica de “espírito” chega como um bloco geológico de sentidos calcificados e sobrepostos. O “espírito” yanomami surge, então, como fluido que invade as fraturas do bloco conceitual imunitário e o desestrutura internamente. Não à toa, é a tradução yanomami de “espírito” que termina por explicitar a forma como as esferas não são mais que *casos particulares do espectro*, assim como conceitos não são senão casos particulares da imagem (*utupë*) — ao contrário do que diziam Deleuze e Guattari, ao opor conceito e figura como imanência e transcendência (ou, talvez, em um sentido completamente diverso em relação à “figura” deleuze-guattariana).

Se a esfera é conceito, dispositivo de tradução, o espectro é, como diz Valentim, “conceito de conceito”³¹, análogo do “plano de imanência” deleuze-guattariano, “*imagem do pensamento*”³² — em outros termos, *mito*, o contraponto espectral da filosofia. Nesse sentido, o plano espectral é o único que mereceria, de fato, a alcunha de “plano”: enquanto esferas e conceitos “são como as vagas múltiplas que se erguem e se abaixam”, o espectral ou o mito é a “vaga única”, mas sempre disjunta e em estado de indiscernibilidade mítica, “que os enrola e os desenrola”³³; “conceitos [e esferas] são o arquipélago ou a ossatura, antes uma coluna vertebral que um crânio, enquanto o plano [mítico-espectral] é a respiração que banha essas tribos isoladas”³⁴.

A filosofia, enquanto esferologia, constitui conceitos/esferas em provisoriade, e sempre a partir de um plano de espectralidade mítica que ameaça irromper e retorcer topologicamente a própria filosofia. Neste sentido, seria possível pensar em uma filosofia imunológica e uma filosofia antropofágica: a primeira, condenada, sob a batuta de um *lógos* impassivo, à tarefa sisífica de síntese monstruosa do mundo em um campo conceitual neutralizado, redundando o mesmo, pois, como dispositivo de tradução, denega a equivocidade

³⁰ Ibidem, p. 36.

³¹ VALENTIM, 2018b, p. 232.

³² DELEUZE & GUATTARI, op.cit., p. 47.

³³ Ibidem, p. 45.

³⁴ Ibidem, p. 46.

ou a subsume pela univocidade conceitual; a segunda, por sua vez, em uma relação transformativa contínua a partir do mito, enquanto plano de imanência pré-conceitual, “fágico” e espectral que garante a contínua metamorfose das dobras esférico-conceituais. A esferologia, assim, enquanto *diagnóstico*, nada mais seria que a filosofia ocidental retorcida, explicitando os pontos em que a filosofia devém sem saída, inerte, imunitariamente patológica, esvaziadora de gente, em que se explicita o paralelo entre a transformação da *anima* em *capita* e a transformação da filosofia habitada (“antropologia”) em filosofia inóspita e instituidora de entropia, impedindo, por fechamento, sua transformação vital a partir do *múthos*.

Seria possível pensar o xamã como o “filósofo” antropofágico, já que ele agencia e se agencia com *lógoi* diversos sobre o horizonte espectral, renovando e reconstituindo esferas, mas *a custo de esvaziar uma filosofia imunológica de qualquer contraponto efetivo*. Da mesma forma, a filosofia e a esferologia imunológicas podem ser pensadas como xamanismos imunitários, mas isso implicaria esvaziar o próprio conteúdo do xamanismo ameríndio, já que uma filosofia que tende à denegação do Fora é um anti-xamanismo, incipiente, deficitário, incapaz de florescer e cujo pensamento é vetor de aniquilação — conceitual ou esferológica. A filosofia imunitária, que, ou exclui, ou diminui, a importância dos sonhos, da imaginação e dos espectros, submetendo-os ao crivo de um *lógos* imperial (em sua forma forte, arbórea, transcendente, ou mitigada, radicular, transcendental), deve tais exclusões à denegação do *phágos* e do plano mítico. Sem saber sonhar, como esperar que a imunologia tenha sua própria profilaxia, seu próprio xamanismo, se a ausência de sonho leva diretamente à autoimunidade, por fechamento e exportação infecciosa?

v. E se Orfeu devorasse as bacantes?

*Bebe à taberna às sombras da muralha,
Malsolida talvez, de Jerichó,
Defesa contra o Índio — E s'escangalha
De Wall-Street ao ruir toda a New-York:*

*(O GUESA, tendo atravessado as ANTILHAS,
crê-se livre dos XÊQUES e penetra em NEW-
YORK-STOCK-EXCHANGE; a Voz, dos
desertos:)*

*— Orpheu, Dante, Aeneas, ao inferno
Desceram; o Inca ha de subir...*

*= Ogni sp'ranza laciare,
Che entrate...*

— Swedenborg, há mundo porvir?

*Joaquim de Sousândrade,
O Guesa errante*

Voltemos à nossa interrogação inicial, retomando sua grafia mitológica: e se Orfeu “devorasse” as bacantes? Orfeu, é claro, não devoraria *de fato* as bacantes. Como no ritual tupinambá, Orfeu agenciaria um devir-canibal com as bacantes; quem as comeria seriam, de fato, os Órficos — os imunológicos em devir-anthropófago. Como abordei nos cap. 9 e 10 *supra*, os guerreiros tupinambá e araweté se tornam imunes do comum: a comunidade esferológica devora o inimigo, enquanto o guerreiro se imuniza a partir do e com o inimigo em outra esfera — entre os Araweté, o *Iraparadĩ* é o resultado dessa relação enquanto simbiose anticismogênica de homicida e vítima que os coloca em uma esfera nova de partilha mútua, imune à devoração após a morte. Já Orfeu, ao agenciar um devir-canibal com as bacantes, se torna imune *do imune* — comum? Ou algo *outro* que imune *e* comum?

A solução para a imunologia talvez seja uma “imunização da imunização” aos moldes da “revolução da revolução”³⁵ de Oswald de Andrade — não uma amplificação da imunidade, como o co-imunismo, mas contraimunidade, imunidade⁻¹, “imunofagia cosmopolítica” que, como a profilaxia xamânica yanomami, promove a imunidade pelo contágio espectral *contra a imunologia como regime anti-fagológico*. Não se trata de uma recaída na autoimunidade, dado que a autoimunidade é a imunologia devolvendo o extermínio ao próprio corpo político-imunitário, tornado patógeno. Em outras palavras, não se trata aqui de atacar o corpo, mas o mecanismo fagológico imunitário.

“O colonialismo é uma praga, o capitalismo é pandêmico. Esses sistemas são antivida, eles não serão convencidos a curar a si mesmos. Nós não permitiremos que esses sistemas corruptos e doentes se recuperem. Nós iremos nos espalhar. *Nós somos os anticorpos*”, afirmou o coletivo *Indigenous Action* em meio à pandemia de covid-19 — anticorpos contra o capitalismo como praga cosmofascista, a “peste dos chamados povos cultos e cristianizados” contra a qual agem os “anthropófagos”³⁶. Nesse sentido, temos *outra* noção de imunidade, condicionada à comunidade, “imunidade comunitária” e não o inverso, a “comunidade imunitária” da morfohistoriografia sloterdijkiana.

Imunidade⁻¹, Orfeu⁻¹. No cap. 10 *supra*, havia dito que é possível tomar Orfeu pelo mote da fórmula canônica lévi-straussiana do mito: $F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_a^{-1}(y)$ — ou melhor, $F_{\text{conteúdo}}(\text{Orfeu}) : F_{\text{continente}}(\text{tubo}) \approx F_{\text{conteúdo}}(\text{tubo}) : F_{\text{Orfeu}}^{-1}(\text{continente})$. O corpo de Orfeu entra como um conteúdo do mito, do “tubo” enquanto continente; depois, sai do corpo de Orfeu um tubo onde Orfeu mesmo se torna continente que passa a ser seu conteúdo; enfim, o corpo de

³⁵ AZEVEDO, 2016, p. 144. “Queremos a Revolução Caraíba” (ANDRADE, 1972, p. 14)

³⁶ Ibidem, p. 19.

Orfeu torna-se um tubo por onde se pode entrar e sair. Orfeu, de conteúdo, passa à condição de conteúdo *e* continente em estado de variação constante.

Experimentemos um pouco com a forma, trocando as funções e os termos e pensando a partir do mito de Orfeu, com foco sobretudo em seu arco principal, a morte de Eurídice e a busca de Orfeu pela falecida no Hades, em correlação com as duas funções-chefe do perspectivismo esferológico, “esfera” e “espectro”. Teríamos, assim, uma primeira aplicação da fórmula:

$$I - F_{\text{esfera}}(\text{Orfeu}) : F_{\text{espectro}}(\text{Eurídice}) \approx F_{\text{esfera}}(\text{Eurídice}) : F_{\text{Orfeu}}^{-1}(\text{espectro})$$

Temos o primeiro momento do mito, com a separação explícita dos planos esferológico e espectral, Hélade e Hades: após a mordida da víbora, Orfeu protagoniza sua história salvífica, postado na posição de sujeito (esfera), ao passo que Eurídice, ao morrer, torna-se espectro. O outro lado da fórmula é o momento “tsvetáevano”, quando Orfeu, diante de ordens expressas de Hades e Perséfone, vira o rosto e cruza a vista com a vista do espectro. Por último, a dupla torção: não mais o espectro como função, mas como termo, assim como não se trata de Orfeu como termo, mas como relação, e *elevada ao negativo* — o Anti-Orfeu, relação espectral, relação de espectros, Anti-Orfeu que não é mais Orfeu, mas espectro, horizonte de virtualidade dos diversos orfeus possíveis.

Parafraseando a passagem referente a Orfeu como conteúdo do tubo (que, por sua vez, já era uma paráfrase de Lévi-Strauss): Eurídice, enquanto espectro denegado, invade o corpo-esfera de Orfeu — esfera que é continente, mas cujos limites são desde sempre o próprio espectral, como o Com do Também na relação intrauterina explicitada por Sloterdijk; nesse sentido, Eurídice espectro é surreal desde o início; depois, Orfeu transita à periferia de Eurídice, que assume o ponto de vista, isto é, a esfera: Orfeu, enfim, se dissolve em uma figura topológica múltipla, infinitesimal, sem bordas e em estado de variação espectral — Orfeu^{-1} , o anti-órfico.

Eurídice, o Com do Também, a placenta do feto órfico, é o duplo, o afim, inimigo, espectro, “outro do corpo”³⁷, da esfera. Viveiros de Castro, ao articular seus diagramas de atualização e contraefetuação do parentesco, explicita como, no parentesco amazônico, a alma e a placenta se opõem como duplos do corpo e do cadáver, vetores que impedem a consumação da consanguinidade absoluta, isto é, do fechamento egoico total: “descendo um degrau em nosso diagrama, observo que a placenta é frequentemente concebida como um duplo do recém-

³⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 443.

nascido, uma espécie de gêmeo natimorto, ou Outro não humano da criança”³⁸, ao passo que “a alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica. Dada, pode ser tomada”³⁹.

Entre os Araweté, o grau máximo de afinidade, em contraposição ao duo mínimo comum (placenta e feto, alma e corpo), são os *Mai* e, logo abaixo deles, os matadores (e, em seguida, os xamãs) — matadores que, por sua vez, se tornarão eles mesmos *Iraparadĩ*, imortais imunes à devoração dos *Mai*. São eles quem tensionam a esferologia à sua fratura — os pares do esquema castriano de parentesco podem aqui ser lidos como esferas. Podemos esboçar outras duas fórmulas análogas, pensando primeiramente no canibalismo araweté em correlação com minha leitura fagológica e, em segundo lugar, no experimento de Orfeu canibal, correlacionando as fórmulas I e II.

$$\text{II} - F_{\text{lógos}}(\text{imune}) : F_{\text{phágos}}(\text{comum}) \approx F_{\text{lógos}}(\text{comum}) : F_{\text{imune}}^{-1}(\text{phágos})$$

$$\text{III} - F_{\text{lógos}}(\text{Orfeu}) : F_{\text{phágos}}(\text{Eurídice}) \approx F_{\text{lógos}}(\text{Eurídice}) : F_{\text{Orfeu}}^{-1}(\text{phágos})$$

Orfeu é esferológico na medida em que Eurídice é espectral. Com a explicitação da Eurídice esferológica, também se exhibe o caráter anti-órfico do espectral. Caráter, contudo, que só se consuma com o experimento de Orfeu “devorando” as bacantes — isto é, com a fórmula III, resultado da correlação entre I e II, tomada em comparação com a fórmula II, na qual se explicita a relação entre o duo funcional *lógos-phágos* e o duo terminal imune-comum: ao operar seu devir-canibal (dupla torção), Orfeu se imuniza do próprio caráter imunitário; isto é, Orfeu devém *Iraparadĩ* com as bacantes que assassinou. A imunidade se volta *contra* o mecanismo órfico-imunitário — ao passo que são os Órficos, a comunidade esferológica previamente imunitária, e não Orfeu, que comem, num festim localmente comum, da carne das bacantes (último termo).

Se, no primeiro lado de II, temos uma imunidade orientada pelo *lógos* (incluindo a comunidade imunitária dos Órficos) e a comunidade antropófaga orientada pelo *phágos* (pensemos nas ménades, seguidoras de Dioniso, antes do devir-canibal de Orfeu), do outro lado temos a exibição do *lógos* da comunidade antropofágica e, ao mesmo tempo, a explicitação do caráter anti-imunitário do *phágos*. A imunidade “lógica” está para a comunidade “fágica” como o *lógos* do comum está para a anti-imunidade do *phágos*. Em correlação à fórmula I, temos em II o procedimento anti-imunitário — a “quase-imunidade” própria da antropofagia, imunidade

³⁸ Ibidem, p. 442.

³⁹ Ibidem, p. 443.

fruto do contágio — como expediente espectral, algo que voltamos a vislumbrar, enfim, na fórmula IV, resultado de outra correlação entre I e II que, desta vez, leva em conta o que conseguimos apreender de III (o caráter *Iraparadi* do Anti-Orfeu), mas que, em vez de se concentrar nos termos míticos “Orfeu” e “Eurídice”, toma as funções conceituais “esfera” e “espectro” como constitutivas, nos encaminhando a ainda outra direção:

$$IV - F_{\text{esfera}}(\text{imune}) : F_{\text{espectro}}(\text{comum}) \approx F_{\text{esfera}}(\text{comum}) : F_{\text{imune}}^{-1}(\text{espectro})$$

Parece que estamos patinando em círculos, mas algo começa a surgir daqui. A anti-imunidade espectral nos direciona no horizonte da política, ou melhor, de uma *espectropolítica* — “comunidade”, afinal, é um termo político. O importante a se considerar a partir da fórmula IV é que, se sua primeira parte opõe a imunidade esferológica e a “comunidade dos espectros”, a segunda não apenas troca como *inverte*, isto é, *retorce* os termos, já que é próprio da fórmula lévi-straussiana transformar o cilindro em fita de Möbius, retorcendo termos e funções para, do dado, abrir espaço para transformações inauditas. Deste modo, ao lado da comunidade esferológica, local, surge o espectral anti-imunitário. Não o “espectro do comunismo”, que ronda a Europa à procura da contradição final do capitalismo, enquanto seu *télos* inexorável rondando por detrás do metabolismo supostamente dialético da natureza, ou seu anverso imunitário, a Internacional Co-imunista almejada por Sloterdijk como aliança imunitária de comunidades imunitárias, mas algo outro: a transformação mesma da imunologia em um avesso inexistente, mas possível — um “comunismo” *more spectralis*.

vi. “Já tínhamos o comunismo”

A ruptura histórica com o mundo matriarcal produziu-se quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo. Friedrich Engels assinala o fecundo progresso dialético que isso constituiu para a humanidade.

Oswald de Andrade,
“A crise da filosofia messiânica”

Assim como, para Heidegger, Nietzsche apontava, sem sucesso, para a superação da metafísica, isto é, para a superação do regime ontológico ocidental que tinha, no esquecimento do ser, sua mácula — e só os poetas poderiam enxergar os deuses —, diria, seguindo Oswald de Andrade, que Marx e Engels fizeram o mesmo em relação ao *espectro do comunismo*, apenas para não verem logrado seu sonhado “fim da história”, quando a ditadura do proletariado subverteria, no sentido último, o império maldito do capital — e, ainda com Oswald, só os pajés enxergariam de fato os espectros...

A menção a Heidegger é irônica: afinal, a obra de Heidegger está para sempre condenada pela sombra hitlerista e, até os dias de hoje, é vista, não sem razão, com desconfiança na Alemanha e no mundo multicultural contemporâneo. Contudo, a desilusão de Heidegger com o império da *Gestell*, a verdade ontológico-técnica que faz de todo ente, recurso, e a mágoa com a lógica capitalista da errância, acusada de mero provincianismo, pode lançar certa luz a algumas questões, ainda que numa direção radicalmente divergente daquela que o filósofo da Floresta Negra tomou: que saída podemos encontrar ao domínio ubíquo do capitalismo financeiro, do Antropoceno, das tendências neofascistas e das alternativas infernais dos novos (velhos) tempos, quando apenas podemos seguir, na lógica estúpida do *tertium non datur*, as vias do empreendedorismo autoilusório, do consumo desenfreado e ecocida ou do desemprego, da fome, da peste e da miséria?

Passados trinta anos da queda do Muro de Berlim e do fim da União Soviética — nossa primeira e mais desastrosa experiência de “socialismo real” —, como podemos sair da prisão do capitalismo sem alternativas, que, em sua deriva tecnocrática, tornou-se financeiro, informático e cibernético em seus fluxos especulativos, suas *commodities*, agrotóxicos, silício, *smartphone*, *Facebook*, *memes*, expedições neocoloniais de bilionários a Marte e seu neoconservadorismo aparamentado e cibernético? Haveria modo de repensar as utopias para além dos planos de Marx e Engels e para além dos debates inócuos e brigas de torcida organizada de esquerdas fraturadas e desarticuladas?

Oswald, em seu “Manifesto Antropófago”, disse que “já tínhamos o comunismo”⁴⁰; se referia, na verdade, à “revolução caraíba”, aos Kayapó, aos Tupinambá, à Pindorama, ao “tupi, or not tupi”⁴¹ daqueles que, não como *télos* da história, mas como modo de vida, consumavam o “comunismo” em seu sentido mais fundamental, “anterior ao comunismo nos moldes formulados por Marx, do mesmo modo que o encontro da humanidade nua do Novo Mundo pelo europeu teria sido anterior, e [de] fato inspirador, da Declaração dos Direitos do homem e do Cidadão”⁴². Que sentido seria esse? Como pensar que, antes de Marx e Engels, Lênin e Mao, Mariátegui e Guevara, Negri e Gramsci, “selvagens” e “primitivos” já consumavam o comunismo, em sentido radicalmente outro — um comunismo, aliás, *radical* no sentido radical do termo, contando entre suas premissas uma recusa total de qualquer forma de Estado ou avatar de vetor vertical imunitário (“anarco-comunismo” canibal, espectral?). Como conceber povos que, no contato com a terra, tinham o “comunismo” por princípio, e não como finalidade de

⁴⁰ ANDRADE, 1972, p. 16, grifo meu.

⁴¹ Ibidem, p. 13.

⁴² AZEVEDO, 2016, p. 150.

uma dialética histórica que se funda na emancipação do Homem Universal com relação ao domínio da necessidade, da irracionalidade e da animalidade da Natureza?

Como pensar na frase (não *a partir* ou *sobre*, mas *com* Oswald) para além da dívida óbvia do “Manifesto antropófago” para com o *Manifesto do partido comunista*? Além disso, como pensar o sentido do comunismo quando, por parte dos governos neofascistas dos dias atuais, que arregimentam o microfascismo do cotidiano de forma mais abrupta e capilar do que jamais figurara nos sonhos mais sombrios de Benito Mussolini, todo Outro com relação a seu projeto de poder se torna “comunista” — até mesmo a direita mais neoliberal, mais conservadora, mais fisiologista e mais indiferente aos interesses e necessidades das minorias?

Se seguirmos Marx e os marxistas mais ortodoxos, o comunismo é uma utopia possível cujo acontecimento tem suas condições de possibilidades fundadas, em primeiro lugar, na relação primordial de trabalho do ser humano para com a natureza, e, em segundo, com a dinâmica dialético-material que o homem desenvolve entre os seus. Assim, o comunismo é a culminação de toda a história de uma dada ontologia, uma dada cosmologia e, no fim, uma dada fagologia — nota-se que a relação humano-natureza, em Marx, é, ainda, imunológica. No limite, o comunismo, para Marx e Engels, nada mais é que o resultado final e global do ápice das contradições capitalistas, quando o proletariado explorado ganharia voz para subverter a ordem infraestrutural que sustenta todo o edifício da dominação burguesa. Dessa maneira, os comunismos marxiano e marxista são, como era o caso da “superação da metafísica” do Nietzsche heideggeriano em relação à ontologia fundamental para Heidegger, *internos* ao regime fagológico do Ocidente e, por isso, são contraditórios: diante do cume autofágico da imunologia, em que o império da imunidade termina por fagocitar todo e qualquer vínculo comunitário, não há qualquer possibilidade de *communis* a servir de esteio do comunismo.

Nesse sentido, o comunismo de que fala Oswald não deve ser buscado no interior de um regime fagológico que só engendra, no seu limite, autofagocitose e exportação infecciosa. Ao dizer que os indígenas já possuíam o comunismo *antes* de Marx num manifesto que, antes que comunista, é *antropófago*, o poeta aponta não para o “primitivo” do Ocidental, ou para seu futuro tecnofílico, e muito menos pressupõe a mera “síntese” (*sensu* Hegel) do velho com o novo. O comunismo antropófago, aparentado ao matriarcado kayapó — “ali, Couto de Magalhães vai percorrer sobre a relação de homens e mulheres na tribo e especialmente sobre o caráter ‘comunista’ da criação dos filhos, *inclusive de tribos inimigas*”⁴³ —, é uma

⁴³ Ibidem, p. 151, grifo meu.

impossibilidade e uma *utopia* no seu sentido primeiro, quando pensado com os parâmetros da fagologia imunitária; mas é uma *realidade já efetiva* para os antropófagos.

Comunismo, portanto, inexistente enquanto *télos* de uma dialética do Homem. O comunismo, em seu sentido fundamental, só é possível no interior de um regime fagológico que priorize o *sobrenatural*. A frase marxiana “o espectro do comunismo ronda a Europa” deve ser, pois, pensada em seu sentido literal: não é a fantasmagoria utópica fictícia e eidética das mentes dos intelectuais europeus que ronda, como um projeto racionalmente arquitetado de um “socialismo científico”, a Europa, mas é a floresta de cristal, isto é, os *espíritos-espectros* xapiri pë dos sonhos xamânicos yanomami, com sua comunidade de espectros, que, possibilitando o *comum* em sentido pluri-heteronômico e simbio- ou xenogênico, acossa o capitalismo suicidário do Palácio de Cristal sloterdijkiano, quando as contradições econômicas e, sobretudo, ecológicas, da imunologia neoliberal não ameaçam o mundo de “tornar-se uma ditadura comunista internacional”, mas põe os mundos, humanos e extra-humanos, diante de um cataclisma político-ambiental sem volta: a queda do céu.

Um comunismo, portanto, só é possível em sentido antropofágico e, com isso, em sentido cosmo- ou espectropolítico: mais do que o “socialismo real” de Estado, a ditadura do proletariado marxiana, a hegemonia cultural gramsciana, a intersubjetividade habermasiana, o ecossocialismo löwyiano ou a biopolítica afirmativa hardt-negriana, o “comunismo” só pode ser pensado, em sentido estrito e, para além de Marx, em sentido antropofágico, no caminho de uma política sobrenatural de agentes humanos e extra-humanos, no âmbito de relações simbioxenogênicas e holobiontes, num eixo transversal e transespecífico, em sentido molecular, singular, capilar e intensivo, mais do que molar, estatal, institucional e extensivo, contra o Estado e em sentido radicalmente ecológico, anti-aceleracionista e anti-imunitário.

Se Heidegger esperava que Hölderlin pudesse dizer o *Ereignis*, o “outro começo”, “nós”, os Órficos, não deveríamos precisar esperar: xamãs como Davi Kopenawa já nos dizem o fim esperado, a queda do céu e a nossa descida ao subsolo dos *aõpatari* canibais — mas também apresentam os caminhos para fora da mercadoria. Kopenawa é um daqueles que opera uma crítica xamânica da imunologia e apresentam a possibilidade *já atualizada* do comunismo. Não precisamos nos tornar Yanomami; mas é necessário, para além de Marx e dos becos sem saída da imunologia, buscarmos essas vozes outras, que operam uma primeira tentativa de, assim como os antropófagos, “outrar-se”, devir-outro para que “devir-branco” não seja mais um eufemismo de devir-xenocida.

“Comum”, enfim, se diz sempre no plural, mesmo quando no singular, e se diz sempre em disjunção, mesmo que, nessa disjunção, reúna um conjunto heterogêneo e indiscernível: a

comunidade só pode ser construída quando superada a pretensão antropocêntrica de domínio imunológico sobre tudo aquilo que não é o Eu. Assim como Ludueña Romandini disse que o *munus* é apenas uma forma de conciliar o contato com o espectral (também dito no plural, como horizonte para-metafísico), o *communis* só pode surgir como eixo de tradução equívoca de povos diversos, humanos e extra-humanos, atuais e espectrais, que, na relação de construção conjunta, fazem, juntos, comunismos. Afirma-se comunidade em sentido espectral e o comunismo, fundamentalmente, como espectropolítica.

vii. Proposições

The White Man will never be alone. Let him be just and deal kindly with my people, for the dead are not altogether powerless.

Suposto discurso do chefe Si'ahl (Seattle),
liderança dos povos Suquamish e Duwamish,
ao governador Isaac Stevens, 1854

A *proposta* do comunismo espectral deve ser melhor explanada, dado que é preciso não confundir a solução para a imunologia fagológica com as cosmopolíticas próprias envolvidas nas diferentes e, por vezes, divergentes cosmologias ameríndias. Oswald de Andrade afirma que os ameríndios já tinham o “comunismo”; isto não deve ser lido como uma imposição de categorias políticas modernas e ocidentais sobre povos não-imunológicos. Os Tupinambá e os Kayapó *não eram e não são* comunistas, anarco-comunistas, anarquistas ou qualquer outra designação; também não é possível expandir, sem mais, o modo de vida e organização socioambiental de um povo ameríndio sobre todos os outros, como quando se reduz o modo de vida de povos tão distantes quanto os Araweté, os Inuit e os Kaingang ao “*buen vivir*” (*Sumak Kawsay*) dos Quéchua. É possível fazer analogias e alianças tensas, *afins*, entre a organização política de povos indígenas e comunas anarquistas ou organizações semelhantes, mas isso não significa que esses conceitos possam ser aplicados e, muito menos, impostos de fora. Afinal, como afirma Marcos de Almeida Matos, em referência ao livro *Marx selvagem*, de Jean Tible⁴⁴, que busca aproximar a crítica xamânica da mercadoria de Davi Kopenawa com o materialismo histórico-dialético de Marx:

[...] caberia perguntar, afinal, se valeria mesmo a pena o esforço de tentar fazer Marx [ou Kropotkin, ou Negri, ou Graeber etc.] e os ameríndios (mas, afinal, quais ameríndios? os Yanomami? ou Davi Kopenawa? ou os Aché-Guayaki com os quais Clastres estudou?) dizerem mais ou menos as mesmas

⁴⁴ TIBLE, Jean. *Marx selvagem*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

coisas, no lugar de querer colocá-los em relação enquanto diferentes perspectivas, Marx-irmão ou Marx-cunhado? Marx selvagem?⁴⁵

O “comunismo espectral” é um termo canhestro e precário que serve não para categorizar o tipo de regime político de povos não-estatais, e muito menos de povos ameríndios, mas para pensar na transformação pela qual a imunologia esferológica, em seu aspecto cosmopolítico, poderia passar quando opera seu fagológico devir-antropófago; seu sentido, portanto, está comportado menos em uma suposta evidência histórica de um regime político codificado, nunca nem requisitado pelos antropófagos — “‘nós já tínhamos’ o comunismo, o surrealismo (*não precisamos de vocês*)”⁴⁶ —, mas na experimentação mítico-filosófica de pensamento, congregado no Orfeu⁻¹, que passa pela refração característica de relações de afinidade e de relações com o inimigo *para os imunólogos*. O Anti-Orfeu não é uma mênade, não é Eurídice, mas é o que ocorre com Orfeu quando, tal qual o homicida araweté, involui e devém-*Iraparadi* com seu inimigo. Afinal, como diz Peter P. Pelbart: “Talvez Oswald esteja para Maio de 1968 assim como Rimbaud para a Comuna de Paris. Não se trata de influência direta, nem de um encontro real (de fato, Rimbaud não esteve nas barricadas), mas um cruzamento de outra ordem, ou de certa desordem”⁴⁷.

Penso que seria justo finalizar esta tese ensaiando as seguintes e provisórias proposições, que assumem o sentido stengeriano de “propostas”⁴⁸:

§1. O comunismo espectral que proponho como provocação tem de guardar menos relação com o “socialismo científico” de Marx, relativo a um internacionalismo de um “comum” antropocêntrico e uniforme, ligado à ideia de emancipação pelo trabalho e pelo Estado único, que com a *communitas* conforme pensada sobretudo nos cap. 1, 8, 10 e 13 *supra*. Nesse sentido, ele também se relaciona com o *munus* que, conforme defendi, deve ser concebido em termos da economia cosmológica espectral (*munus* vindicante, desequilíbrio perpétuo, *anima* em troca constante) e que, justamente por ser espectral, ou seja, disjunto, múltiplo e virtual, impede que o “comum” tenha “os traços de uma espécie de universal humano, garantia (conceitual) de um além das oposições”⁴⁹; faz dele esferas, sempre provisórias, frágeis e sujeitas à transformação e comunicação extra-esferológica, que assumem

⁴⁵ MATOS, Marcos de A. “‘Marx selvagem’?”, *Veritas*, v.65, n.3, 2020, p. 5.

⁴⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 16, grifo meu.

⁴⁷ PELBART, 2019, p. 147.

⁴⁸ “Como podemos apresentar uma proposta com a intenção não de dizer o que é, ou o que deve ser, *mas com a intenção de provocar o pensamento*, proposta que não requer verificação senão no modo como é capaz de ‘desacelerar’ a razão e criar uma oportunidade para suscitar uma atenção [*awareness*] sutilmente diversa dos problemas e situações que nos mobilizam?” (STENGERS, 2005, p. 994).

⁴⁹ Idem, 2015, p. 79.

sentido próximo ao dos *commoners* stengerianos⁵⁰, coletivos orientados por uma “inteligência coletiva concreta, ligada a esse comum do qual todos dependiam” e que “*era o deles*, o que os faz pensar, imaginar, cooperar”⁵¹. É só a partir da relação intrínseca entre as esferas locais e o fundo sempre irrompante do espectral que as transforma e as põem em interpenetração, que se pode pensar algum “comunismo espectral”.

§2. Portanto, é somente a partir da discussão da comunidade espectral, isto é, de como se organizam os agentes cosmopolíticos em um regime cosmológico de desequilíbrio perpétuo, que podemos pensar na categoria de “comunismo espectral”, que visa responder à seguinte questão: que forma toma, ou deveria tomar, a cosmopolítica quando se coloca a partir da comunidade espectral? Daí a ideia de que o comunismo espectral é o contraponto fagológico à solução sloterdijkiana do “co-imunismo” e ao dilema entre esquerda horizontal-entrópica e direita vertical-fascista. “Comunismo”, nesse sentido, antes que um regime político-econômico, deveria ser pensado como uma espectropolítica capaz de fazer oposição à espectropolítica envolvida na fagologia imunológica, espectropolítica “negativa” que redundava invariavelmente em uma autoimunidade crônica e global. O comunismo espectral estaria, assim, *na base* da constituição de “comunas” esferológicas, cuja discussão sobre sua constituição concreta não seria senão derivada;

§3. Eis o que afirmo com “o comunismo antropófago [...] é uma *impossibilidade* e uma *utopia* no seu sentido primeiro, quando pensado com os parâmetros da fagologia imunitária; mas é uma *realidade já efetiva* para os antropófagos” — os antropófagos assumem, de partida a dinâmica mítico-espectral como primordial, desdobrando *daí* suas organizações político-esferológicas, sempre provisórias, imbricadas com o exterior e incapazes de se opor totalmente à comunidade espectral de fundo, organizados assim pela dinâmica em perpétuo desequilíbrio da espectropolítica “comunista” do mito. Trata-se de outro tipo de “utopia realizada”, que não deve ser confundida com aquela utopia supostamente “do Brasil” com a qual, “bem ou mal”⁵², preocupou-se Oswald de Andrade. Isso não significa, porém, que os Órficos têm que, como já tentaram fazer — as vanguardas artísticas europeias do século XX atestam⁵³ —, simular ou operar esse “devir pobre” que se confunde com uma mímese direta da utopia efetiva dos

⁵⁰ *Commons* eram terras de uso comum e público na Inglaterra, sobre as quais valiam direitos consuetudinários erradicados quando, entre os séculos XVI e XVIII, deram lugar aos *enclosures*, cercamentos frutos de privatizações e divisões que tornaram as terras propriedades privadas. Segundo Stengers, este processo está intrinsecamente ligado ao que Marx chamou de “acumulação primitiva”, quando os camponeses desalojados das terras pelos *enclosures* serviram de substrato à constituição da classe do operariado fabril (cf. *ibidem*, p. 73).

⁵¹ *Ibidem*, p. 78.

⁵² ANDRADE, 1972, p. 149.

⁵³ Cf. AZEVEDO, 2016, p. 69-75.

antropófagos (fagológicos); eles devem, na verdade, tal como os “antropófagos” liderados por Oswald (desta vez, os literários), ter na antropofagia fagológica a ocasião para devir-outro;

§4. Em outras palavras, é necessário considerar que, dado que os antropófagos já são “comunistas” — em seu sentido mais *radical* (isto é, relativo ao *communis*) —, a categoria de “comunismo espectral” surge como tarefa *aos imunólogos* de contraefetuar sua própria imunologia, operando a supracitada “imunização da imunologia”, permitindo sua desaceleração e abertura à indefinição do espectral, ao modo da desaceleração stengeriana, que, por sua vez, abre espaços e tempos para, na indeterminação, mudar o curso dos acontecimentos. É a isso que também aponta o sentido do $^{-1}$ em “Orfeu $^{-1}$ ”, “Imunologia $^{-1}$ ”: não se trata do contrário de Orfeu, do contrário da imunologia, mas de pensar e operar uma imunologia incompleta, não realizada; trata-se de tentar suprimir o sistema imunitário da fagologia imunológica como quando administramos certos corticoides a um corpo que não cessa de atacar a si próprio. Trata-se, também, de um Orfeu fraturado, incompletude que abre Orfeu a toda sorte de devires, alguns até mesmo perigosos, mas que não se confundem com os “anti-devires” asfíxiantes envolvidos na realização completa de sua Grande Narrativa. É isso que a dupla torção da fórmula, no fim das contas, aponta: Orfeu não vira Eurídice, mas devém anti-órfico. Não se trata, pois, pura e simplesmente de opor, em uma relação 1:1, comunidade e imunidade, comunismo e capitalismo, Eurídice e Orfeu. Falar em “comunismo espectral” não é o mesmo que simplesmente “mudar de hábitos”, mas abordar uma transformação total — e, por isso, mais “estrutural” que individual — da própria relação fagológica com o Outro e, por isso, com os espectros, transcendência indiferente tal qual a Gaia de Stengers ou o coronavírus.

§5. Esse comunismo espectral não implica, contudo, um comunismo “além do mundo”, “além da vida” (isto é, além da dinâmica fagológica de devires entre os planos espectral e esferológico), mas pressupõe um comunismo cosmopolítico/espectropolítico como fundo virtual ao qual *deve* se submeter toda a política imunológica em sua relação com o extra-imunológico para, se não evitar, conviver de outra forma com o cataclisma. Isso significa que a imunologia *tem de devir-outro* — o que não resulta em tornar-se efetivamente antropófaga, embora ocasione, sim, a passagem por um devir-antropófago. Se é preciso injetar imunossuppressores sobre a imunologia — “uma vacina antropofágica”⁵⁴ —, eles devem ter o efeito colateral de “estimuladores anímicos”, estimulantes que permitam, novamente nos termos de Stengers, “reativar [*reclaiming*] o animismo”⁵⁵. É necessário, pois, que Orfeu deixe de ser Orfeu, mas para devir outra coisa, um estranho. Pensemos no xamanismo como técnica

⁵⁴ ANDRADE, op.cit., p. 15.

⁵⁵ STENGERS. “Reativar o animismo”. Trad. de J.P. Dias. *Cadernos de Leituras*, n.62, p. 1-15, 2017.

de administração do contágio, isto é, de operação conjunta de *lógoi* e do *phágos*: fazendo ponte entre um plano de topologia orientada (esferológico) e outro, de topologia não-orientada (espectral), o xamã abre espaço para intercâmbios surreais entre ambos os planos, põe em contato duas ou mais esferas diferentes e permite sua transformação conjunta — note-se que esse contato é totalmente diverso da mera transferência replicativa da imunologia. A partir dessa operação de troca e metamorfose controlada, o xamanismo permite a reformação da esfera por via do contágio: injetar a esfera imunitária com imunossupressores que, ao mesmo tempo, abram caminho para uma irrupção não domesticada do espectral na esfera, é permitir a ela constituir, por dentro e para fora, com outras, comunidade em sentido forte: um conjunto coligado *pela mesma infecção que permite a transformação dos coletivos coligados* — não em síntese (uma metaesfera, um “co-imunismo”), mas sempre em novos coletivos. Comunidade, nesse sentido, é um platô a ser inventado e desinventado; é provisória e variável, transformacional por natureza; só há comunidade se ela se transforma para além de si mesma. Só há, portanto, comunismo esferológico como arranjo provisório; o comunismo é transitoriedade regime de transformação, e não um acabamento; ele não existe para redundar no fim da história, mas para adquirir novas formas, transmutar-se em outros comunismos. Comunismo, portanto, sempre deve ser dito no plural.

§6. O valor de fertilidade, *anima* da floresta, poderia, então, direcionar-nos (a “nós”, os Órficos), a uma “espectropolítica afirmativa”, tendo em vista que o espectral, como aponta Ludueña Romandini, não é em princípio positivo ou negativo; ele precede esse dualismo e, portanto, toda espectropolítica afirmativa deve ser compósita, de modo similar ao “poder noturno” que caracteriza o espectro negro em Mbembe⁵⁶, carregando consigo uma ambiguidade — a de produzir um farrapo, um zumbi, corpo esfacelado, ao mesmo tempo que afirma a mutilação originária do corpo, seu caráter esquizoide e potência de *deixar viver vidas outras* e de *compor vida com vidas outras*, abissalmente diversas, espectrais⁵⁷. A espectropolítica dessa anti-imunologia poderia, quiçá, afirmar-se em sua face positiva, de uma positividade independente da “luz” do Iluminismo esclarecido (para quem?). Para tanto, é necessário assumir o espectro (e a sobrenatureza) como um “objeto” (um sujeito político) digno de pensamento filosófico, uma condição essencial para se pensar outro sentido de comum e de política — ou cosmopolíticas outras, com outros sentidos. É necessário, também, expropriar o espectro da interpretação pneumológica, “espiritual”, que o surruiou à anulação de diferença própria do Uno, do princípio filosófico por excelência de hierarquização, verticalização e etnocentrismo

⁵⁶ MBEMBE, 2018, p. 237.

⁵⁷ Cf. ibidem, p. 244.

invariável, e que preparou caminho para, com a dissolução da Orbe, transformar todo sopro vital em rendimento financeiro. Como diz Ludueña Romandini, é preciso poder “diagramar os contornos de uma nova espectropolítica não metafísica”⁵⁸ que comporte “um *saber positivo* sobre o espectro que possa disputar verdadeiramente com a teologia o conhecimento do mundo espectral”⁵⁹.

§7. Ao falar em “espectropolítica afirmativa”, devemos evitar a analogia com a “biopolítica afirmativa”, seja pela via de Espósito, seja, principalmente, pela via de Negri e Hardt. Levando em consideração a ausência de “univocidade do ser” no domínio espectral, de acordo com Ludueña Romandini⁶⁰ — cuja tensão com os pressupostos deleuzeanos do multinaturalismo será investigada em outro momento —, não é possível conceber a construção espectropolítica de comunidade a partir da ideia espinosana de “comum”, envolvendo a simples conveniência de corpos semelhantes em unidades topologicamente maiores, a submissão da imaginação à razão para a devida organização dos encontros e uma ideia confusa de *multitudo* que quase se confunde com o estado civil⁶¹ (embora reconheça que ultrapassa a convenção artificial do “contrato”). Ademais, as composições ameríndias se moldam no próprio elemento de equivocidade e inimizade/afinidade, antes que em pura e simples conveniência unívoca e amizade (ainda que o trabalho xamânico seja, de forma relativa, o trabalho de composição de corpos com corpos e organização de encontros e alianças) — o que exige que qualquer conveniência e relação filial seja composta *a partir* da prevalência desse fundo de afinidade virtual.

§8. Que o evento argonáutico da “colonização terrestre” tenha tornado explícita a condição espectral do Outro e de si e explicitado o abismo que separa todos aqueles que estão excluídos dos mimos do Palácio de Cristal capitalista, com seus tetos de vidro imunitários e seus *bunkers* contra a catástrofe ecopolítica, só evidencia que a possibilidade de saída ao fatalismo da espectropolítica capitalista *napë* tem a ver com paradigmas cosmopolíticos que viram a nossa filosofia e a nossa práxis do avesso. É mister que, assumindo o caráter disjuntivo

⁵⁸ LUDUEÑA ROMANDINI, 2018b, p. 161.

⁵⁹ Ibidem, p. 151.

⁶⁰ “[...] é necessário sublinhar que nosso conceito de disjunção tem enraizamento completamente diverso, uma vez que não autoriza nenhuma forma sintética (mesmo a que permite, em seu grau zero, apenas a afirmação da relação) que torne possível a indicação do Ser como ‘ontologicamente uno’ e ‘formalmente diverso’. Nossa teoria da disjunção busca, precisamente, contradizer a ideia de que possa existir uma unidade ontológica contrabalanceada por uma diversidade formal (mesmo a que permitiria um empirismo transcendental)” (ibidem, p. 191).

⁶¹ “O estado civil é o estado da natureza tornado suportável; ou, mais precisamente, é o estado da natureza insuflado pelo projeto de aumento de nossa potência. [...] O direito natural não é negado na passagem para o direito civil, [...] mas sim preservado e intensificado, do mesmo modo que a imaginação é fortalecida pela razão. Nessa transformação a multiplicidade da sociedade se forja numa multidão” (HARDT, 1996, p. 169-70).

do real, como ele já se apresenta forçosamente aos antropófagos, sejamos capazes de constituir novas alianças, de assumir a disjunção, os lapsos e a fratura constitutiva da comunidade de forma afirmativa, a fim de, se não postular, vislumbrar outros paradigmas políticos possíveis — que se trate de “comunismo”, é apenas uma questão pragmaticamente terminológica, como a escolha massumiana em falar do *continuum* “animal” para pensar, pelo “meio”, a questão da supernormalidade —, paradigmas que se voltem contra o “paradigma suicidário” evidenciado no desejo ecofascista de destruição. Não é necessário, pois, buscar outro mundo após o fim deste, mas aprender a compor mundo com aqueles mundos que foram denegados, obscurecidos e relegados à versão “farrapo” do espectro.

§9. Pensar a política imunitária em sentido espectral, por fim, implica tanto trazer à tona o vínculo intrínseco entre política e pensamento, esferologia e filosofia, quanto convocar à tarefa de uma reconceptualização da própria filosofia em vista do cataclisma. A filosofia ocidental sempre se quis, em geral, alheia ao mundo, sobretudo em seu sentido mais visceral. Ela denegou friamente e a cada vez os sentidos, a matéria, os animais, os afetos, a política e o mundo concreto, operando *épokhés* sobre *épokhés* e conduzindo o cerco da diferença topológica para mais perto ou mais longe. Se filosofar, pensar e formar esferas são ações indiscerníveis, é necessário se perguntar que tipo de pensamento pode não só escapar da catástrofe, mas também se responsabilizar por ela e ajudar a alterar em definitivo seu curso. É necessário, ainda, escapar mesmo aos mononaturalismos “mais, digamos, avançados [ou radicais]”: que não falemos mais *Deus sive Natura*, mas em *Spectrum sive Supernatura*; não mais em *Teosi sive Sphaera*, mas em *Utupë sive Supersphaera*.

Os antropófagos têm seus xamãs, mas os imunólogos dissolveram os seus em infinitas especialidades desconexas, num processo análogo (e vinculado) ao da replicação incessante da Orbe em espuma; filósofos não sabem curar, sacerdotes estão preocupados com a domesticação espiritual dos diferentes, e médicos, muitas vezes, se omitem em pensar, sobretudo quando o capital, *anima* degradada do Palácio, fala mais alto que a própria alma de seus coetâneos — isso até mesmo quando a autoimunidade se explicita em seu caráter eminentemente pandêmico. A ânsia pelo Uno e a supremacia do *Lógos* tem de dar espaço, no interior mesmo da filosofia dos Órficos, à possibilidade de agenciamento com o espectral; também a filosofia tem que operar a ⁻¹. Para além de urgir à construção de comunidades em sentido forte, pensar uma esferologia do ponto de vista do espectral implica, enfim, formar um pensamento que opere pelo ponto de vista do espectral, e não na tentativa de seu encoleiramento, conseguindo, então, lidar com o paradoxo de um contínuo espectral que não opera senão na disjunção e que explicita a incompletude no seio de uma filosofia que se almeja fundante, primeira, guardiã da

linguagem, seja pastora agrária de desertos de soja, de gado e de ser, ou *designer* de *bunkers* imunitários em Ares após a destruição imunocênica de Gaia.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005.
- _____. *Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2008.
- _____. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- _____. *O homem sem conteúdo*. Trad. de C. Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- AGÊNCIA BRASIL. "Covid-19: Brasil tem 3.251 mortes e 82.493 infectados em 24 horas". 23 mar. 2021. Disponível em <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2021-03/covid-19-brasil-tem-3251-mortes-e-82493-infectados-em-24-horas>>, acesso em 24 mar. 2021.
- AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. de A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. (Col. "Patrística")
- _____. *Confissões*. Trad. de J. Oliveira e A.A. de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.
- AHL, Frederick M. "Amber, Avallon, and Apollo's Singing Swan". *The American Journal of Philology*, v.103, n.4, p. 373-411, 1982. doi: 10.2307/294518
- AILTON KRENAK. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALBERT, Bruce. "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami". *Anuário Antropológico*, v.89, p. 151-189, 1992.
- _____. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp; IRD Éditions, 2002, p. 239-270. (Col. "D'Amérique latine")
- _____. "The Polyglot Forest". In: KRAUSE, Bernie. *Le grand orchestre des animaux; The Great Animal Orchestra*. Paris: Fondation Cartier, 2016, p. 320-324.
- AL JAZEERA. "Forest Fire in Greece threatens Olympics birthplace". *News*. 5 ago. 2021. Disponível em <<https://www.aljazeera.com/news/2021/8/5/raging-forest-fire-in-greece-threatens-olympics-birthplace>>, acesso em 5 ago. 2021.
- ALMEIDA, Mauro. "A fórmula canônica do mito". In: QUEIROZ, Ruben C.; NOBRE, Renarde F. [org.]. *Lévi-Strauss: Leituras brasileiras*. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013, p. 161-199.
- _____. "Metafísicas do fim do mundo e encontros pragmáticos com a Entropia", *Os Mil Nomes de Gaia*, Youtube, 3 nov. 2015. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=ZhS5QAPMoYg>>, acesso em 16 fev. 2022.
- AMOS, Jonathan. "'Pequena Era do Gelo': por que extermínio de indígenas nas Américas causou resfriamento do clima", *BBC*, 31 jan. 2019. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-47069188>>, acesso em 15 abr. 2021.
- ANCHIETA, José de. *De Gestis Mendi de Saa*. Intro. e notas de A. Cardoso. São Paulo: Loyola, 1986.
- ANDERSON, Warwick; JACKSON, Myles; ROSENKRANTZ, Barbara G. "Toward an Unnatural History of Immunology". *Journal of the History of Biology*, v.27, n.3, p. 575-594, 1994.
- ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Org., intro. e notas de M.G. Boaventura. São Paulo: Globo, 1992. (Col. "Obras Completas de Oswald de Andrade")
- _____. *Obras Completas VI: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*. v.6. Intro. de B. Nunes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. (Col. "Vera Cruz")

- _____. *Obras Completas IX: Um homem sem profissão: memórias e confissões*. v.9, 3.ed. Prefácio de A. Cândido. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976. (Col. “Vera Cruz”)
- ANDRADE, Oswald de [et al.]. *Revista de Antropofagia*, v.2 [2ª denticção], ed. fac-símile, 1975.
- APOLODORO. *The Library*. v.1. Trad. de J. Frazer. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1921.
- APOLÔNIO. *Apollonius Rhodius Argonautica*. Ed. bilíngue. Ed. e trad. de W.H. Race. Oxford: Harvard University Press, 2009.
- ATHANASSAKIS, Apostolos N.; WOLKOW, Benjamin M. [org.]. *The Orphic hymns*. Trad., intro. e notas de A.N. Athanassakis e B.M. Wolkow. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013. [e-book]
- AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia – Palimpsesto selvagem*. Prefácio de E. Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac Naify, 2016.
- BACHELARD, Gaston. *Air and dreams: An essay on the Imagination of Movement*. Trad. de E.R. Farrell e C.F. Farrell. Dallas: The Dallas Institute Publications, 1988.
- _____. *La poetique de l’espace*. 5.ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- BARLÊU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o govêrno do ilustríssimo João Maurício, Conde de Nassau etc*. Trad. e notas de C. Brandão. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Ministério da Educação, 1940.
- BATESON, Gregory. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. 2.ed. Trad. de M. Lopes. São Paulo: Edusp, 2006.
- _____. *Steps to an Ecology of Mind*. Prefácio de Mary C. Bateson. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1999.
- BBC. “Canada weather: Dozens dead as heatwave shatters records”. *BBC News*. 30 jun. 2021a. Disponível em <<https://www.bbc.com/news/world-us-canada-57654133>>, acesso em 5 ago. 2021.
- _____. “China floods: 12 dead in Zhengzhou train and thousands evacuated in Henan”. *BBC News*. 21 jul. 2021b. Disponível em <<https://www.bbc.com/news/world-asia-china-57861067>>, acesso em 5 ago. 2021.
- _____. “No words to describe monkeys’ play”, *BBC News*, 9 mai. 2003. Disponível em <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/3013959.stm>>, acesso em 18 set. 2020.
- BEAUFRET, Jean. *Hölderlin e Sófocles*. Trad. de A.L.A. Coli e M.N. Passos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BELTRAN, Miquel. *The influence of Abraham Cohen de Herrera’s kabbalah on Spinoza’s metaphysics*. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. v.1. 3.ed. Trad. de S.P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *The Arcades Project*. Trad. de H. Eiland e K. McLaughlin. Cambridge & London: Harvard University Press, 1999.
- BERADT, Charlotte. *The Third Reich of Dreams*. Trad. de A. Gottwald. Chicago: Quadrangle Books, 1968.
- BLANCHOT, Maurice. *L’espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955.
- _____. *The gaze of Orpheus and other literary essays*. Trad. de P. Adams. Tarrytown: Station Hill, 1981.
- BORGES, Jorge L. *Borges Esencial*. Barcelona: Real Academia Española; Asociación de Academias de la Lengua Española; Penguin Random House, 2017.
- BORTOLANZA, João. “A alteridade indígena no poema épico de Anchieta”. *Clássica*, v.15/16, n. 15/16, p. 249-257, 2002/2003.

- BRASIL ECONÔMICO. “Consequências econômicas serão maiores que 5 mil ou 7 mil mortes, diz dono do Madero”. *IG*, 24 mar. 2020. Disponível em <<https://economia.ig.com.br/2020-03-24/consequencias-economicas-serao-maiores-que-5-ou-7-mil-mortes-diz-dono-do-madero.html>>, acesso em 2 abr. 2020.
- BREMMER, Jan. N. “Remember the Titans!”. In: AUFFARTH, Christoph; STUCKENBRUCK, Loren T. [ed.]. *The Fall of Angels*. Leiden; Boston: Brill, 2004, p. 35-60.
- BRUM, Eliane. “Mães Yanomami imploram pelos corpos de seus bebês”, *El País Brasil*, 24 jun. 2020. Disponível em <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-24/maes-yanomami-imploram-pelos-corpos-de-seus-bebes.html>>, acesso em 24 mar. 2021.
- CAMPBELL, Joseph. *The hero of a thousand faces*. Ed. comemorativa. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2008. (Col. “Bollingen Series”)
- CAMPBELL, Timothy. “Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito”. *Diacritics*, v.36, n.2, p. 2-22, 2006.
- CAMUS, Albert. *La peste*. Paris: Éditions Gallimard, 1947. (Col. “Folio”)
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. *Anuário Antropológico*, v.10, n.1, p. 57-78, 1986.
- CARROLL, John. *Break-out from the Crystal Palace – the Anarcho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. v.1. London; New York: Routledge, 2010.
- CASSIDY, John. “The real cost of the 2008 financial crisis”. *The New Yorker*, New York, 17 set. 2018. Disponível em <<https://www.newyorker.com/magazine/2018/09/17/the-real-cost-of-the-2008-financial-crisis>>, acesso em 20 nov. 2019.
- CESARINO, Pedro. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2011.
- CHAKRABARTY, Dipesh. “O Clima da História: quatro teses”. *Sopro*, n.91, p. 2-22, jul. 2013.
- CHERNYAK, Leon; TAUBER, Alfred I. “The Dialectical Self: Immunology’s Contribution”. In: TAUBER, Alfred I. [ed.]. *Organism and the Origins of Self*. Dordrecht, Boston & London: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 109-155.
- CHRISTOPOULOS, Menelaos. “The spell of Orpheus: Orpheus and the orphic religious movement”, *Mètis: anthropologie des mondes grecs anciens*, v.6, n.1-2, p. 205-222.
- CIOFALO, John J. “Goya’s Enlightenment Protagonist: A Quixotic Dreamer of Reason”, *Eighteenth-Century Studies*, v.30, n.4, p. 421-436, 1997. <<https://doi.org/10.1353/ecs.1997.0034>>
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. 3.ed. Trad. de P. Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- _____. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Prefácio de T.S. Lima e M. Goldman e trad. de T. Santiago. São Paulo: Ubu, 2020.
- CLASTRES, Hélène. “Les beaux-frères ennemis: a propos du cannibalisme Tupinamba”. *Destins du cannibalisme: Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n.6, p. 71-82, 1972.
- _____. *Terra sem Mal*. Trad. de R.J. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLÉMENT, Catherine. *A rameira do diabo*. Trad. de M.R. Mendes. Lisboa: ASA, 1997.
- COLLI, Giorgio. *A sabedoria grega III: Heráclito*. Trad. de R. Ambrosio. São Paulo: Paulus, 2013. (Col. “Philosophica”)
- COSTA, Alyne. *Guerra e paz no Antropoceno: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour*. 2014. 133 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- CROCKER, Jon C. *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. 2.ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie; ISA, 2017.

- DARWIN, Charles. *The variation of animals and plants under domestication*. v.1, New York: Cambridge University Press, 2010.
- DASTUR, Françoise. “Tragédia e Modernidade”. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Trad. de M.S. Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 145-214.
- DELANDA, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London; New York: Bloomsbury, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. 6.ed. Trad. de L.B.L. Orlandi. Campinas: Papirus, 2012.
- _____. *Conversações*. 3.ed. Trad. de P.P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2013a. (Col. “TRANS”)
- _____. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. do GT Deleuze – 12, coord. De L.B.L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2017. (Col. “TRANS”)
- _____. *Espinosa: Filosofia prática*. Trad. de D. Lins e F.P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *Foucault*. Trad. de C.S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013b.
- _____. *Lógica do sentido*. Trad. de L.R.S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de M.T. Barbosa e O.A. Filho. São Paulo: n-1, 2018.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. de C.V. da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. (Col. “Filô”)
- _____; _____. *Mille Plateaux: capitalismo et schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. (Col. “Critique”)
- _____; _____. *O que é a Filosofia?*. Trad. de B. Prado Jr. e A.A. Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010. (Coleção “TRANS”)
- DES PLACES, Édouard. “Platon et la langue des mystères”. In: DES PLACES, Édouard [ed.]. *Études platoniciennes, 1929-1979*. Leiden: E.J. Brill, 1981, p. 83-98. (Col. “Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain”)
- DESPRET, Vinciane. *Habiter en oiseau*. Paris: Actes Sud, 2019. [e-book]
- _____. *Quand le loup habitera avec l’agneau*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.
- _____. “The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis”. *Body and Society*, v.10, n.2-3, 2004, p. 111-134.
- DETIENNE, Marcel. *Dioniso a cielo abierto: los mitos del dios griego del desenfreno*. Trad. de M. Mizraji. Barcelona: Gedisa, 2003.
- _____. *Dionysos slain*. Trad. de M. Muellner e L. Muellner. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1979.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. 2.ed. Trad. de P. Neves. São Paulo: Ed. 34, 2010. (Col. “TRANS”)
- DOBENECK, Holger F. *Das Sloterdijk-Alphabet: Eine lexikalische Einfühlung in Sloterdijks Gedankenkosmos*. 2.ed. Wiesbaden: Königshausen & Neumann, 2006.
- DODDS, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1962.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Trad. de B. Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- _____. *Os irmãos Karamázov*. v.1. Trad. de P. Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- _____. *Winter notes on summer impressions*. Trad. de K. FitzLyon. London; New York: Quartet Books, 1985.
- DUNKER, Christian. “Oniropolítica: alegorias da violência no Brasil contemporâneo”. *Blog da Boitempo*, 7 out. 2019. Disponível em <<https://blogdaboitempo.com.br/2019/10/07/oniropolitica-alegorias-da-violencia-no-brasil-contemporaneo/>>, acesso em 11 jul. 2020.
- _____. “Oniropolítica: nossos sonhos refletem o estado das coisas no Brasil”. *Blog do Dunker*, 8 mai. 2020a. Disponível em <<https://blogdodunker.blogosfera.uol.com.br/2020/05/08/por-que-estamos-tendo->

- sonhos-mais-intensos-e-marcantes-durante-a-pandemia/#_ftn1>, acesso em 11 jul. 2020.
- _____. “Prefácio à edição brasileira”. In: ŽIŽEK, Slavoj. *Pandemia: covid-19 e a reinvenção do comunismo*. Trad. de A. Renzo. São Paulo: Boitempo, 2020b. [e-book]
- DUQUE, Félix. *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos, 2002.
- ELLIOTT, Larry. “World’s 26 richest people own as much as poorest 50%, says Oxfam”. *The Guardian*, 20 jan. 2019. Disponível em <<https://www.theguardian.com/business/2019/jan/21/world-26-richest-people-own-as-much-as-poorest-50-per-cent-oxfam-report/>>, acesso em 13 jan. 2020.
- ELMO; GUM [et al.]. *Notes towards the complete works of Shakespeare*. Plymouth: Vivaria.net, 2002. Disponível em <https://web.archive.org/web/20090318143423/http://www.vivaria.net/experiments/notes/publication/NOTES_EN.pdf>, acesso em 18 set. 2020.
- ESPINOSA, Baruch. *Ética; Ethica*. Ed. bilíngue. Trad. do Grupo de Estudos Espinosanos, coord. de M. Chauí. São Paulo: Edusp, 2018.
- ESPÓSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Trad. de W.M. Miranda. Belo Horizonte: UFMG, 2017.
- _____. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Trad. de C.R.M. Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- _____. *Immunitas: Protección y negación de la vida*. Trad. de L.P. López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- ÉSQUILO. *The Prometheus bound of Aeschylus*. Trad. de E.R. Bevan. London: David Nutt, 1902.
- FANTHAM, Elaine. “Introduction”. In: VIRGÍLIO. *Georgics*. Trad. de P. Fallon. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006, p. xi-xxxiii.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*, v.11, n.2, p. 385-418, 2005.
- FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- _____. “Contra quem se vingam os animais?”. In: PELBART, Peter P.; FERNANDES, Ricardo M. [org.]. *Pandemia Crítica outono 2020*, v.1. São Paulo: n-1 edições; edições SESC, 2021, p. 249-254.
- FERREIRA DOS SANTOS, Marcos L. *Orfeu emparedado: Hilda Hilst e a perversão dos gêneros*. 2010. 145 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Comparada) – Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- FERNANDES, Sabrina. *Sintomas mórbidos: a encruzilhada da esquerda brasileira*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.
- FIRENZE, Antonino. “Invariante biológico e natureza humana. Notas críticas sobre o uso da antropologia filosófica em Virno”, trad. de E. Gomes. *Revista de Educação Pública*, v.23, n.53/2, mai./ago. 2014, p. 533-552.
- FLORENTINO NETO, Antonio. “Recepção e diálogo: Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea”. *Natureza Humana*, v.10, n.1, p. 147-160, jan./jun. 2008.
- FLUSSER, Vilém. *Bodenlos: eine philosophische Autobiographie*. Posfácio de M. Vargas. Braunschweig: Bollmann, 1992.
- _____. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007.
- _____. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. Intro. e org. de R. Cardoso, trad. de R. Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

- _____. *Vilém Flusser's Brazilian Vampyroteuthis infernalis*. Prefácio de A.A. Moles. Trad. de R.M. Novaes. New York; Dresden: Atropos, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. de M.E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Col. "Tópicos")
- FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [e-book]
- FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.
- GALLOIS, Dominique T. "O discurso Waiãpi sobre o ouro: um profetismo moderno". *Revista de Antropologia*, v. 31-33, p. 457-467, 1989.
- GAMA, Luiz. "Lá vai verso!". In: ROMÃO DA SILVA, Júlio. *Luiz Gama e suas poesias satíricas*. 2.ed. Rio de Janeiro; Brasília: Cátedra; INL, 1981, p. 110-112.
- GAZZINELLI, Gabriela G. [org. e trad.]. *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- GEHLEN, Arnold. *Man: his nature and place in the world*. Trad. de C. McMillan e K. Pillemer. New York: Columbia University Press, 1988.
- GILBERT, Scott F.; TAUBER, Alfred I. "Rethinking Individuality: the dialectics of the holobiont". *Biology & Philosophy*, v.31, n.6, p. 839-853, nov. 2016.
- GIRARD, René. *The Scapegoat*. Trad. de Y. Freccero. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.
- GIUSTI, Roberto. "Life and Negativity: towards an ontology of human lack". In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa [ed.]. *Life. The outburst of life in the human sphere: Scientific Philosophy / Phenomenology of Life and the Sciences of Life*. vol.2. Belmont: Springer-Science+Business Media Dordrecht, 1999, p. 441-459.
- GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse: selected essays*. Trad. de J.M. Dash. Charlottesville: Caraf Books, 1989.
- GOLDMAN, Irving. *The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl religious thought*. New York: Wiley-Interscience, 1975.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*. v.1. Torino: Einaudi, 2014.
- GREENE, William. "Plato's View of Poetry". *Harvard Studies in Classical Philology*, v.29, p. 1-75, 1918. doi: 10.2307/310558
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. 2.ed. Trad. de Ana L. Oliveira e Lúcia C. Leão. São Paulo: Ed. 34, 2012. (Col. "TRANS")
- GUTHRIE, William K.C. *Orpheus and Greek religion: a study of the Orphic movement*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- G1. "Mundo está mais perto do que nunca do fim, indica Relógio do Apocalipse; cientistas mencionam Amazônia". *Mundo*, 23 jan. 2020. Disponível em <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/01/23/mundo-esta-mais-perto-do-que-nunca-do-fim-indica-relogio-do-apocalipse-cientistas-mencionam-amazonia.ghtml>>, acesso em 13 jul. 2020.
- HAAR, Michel. *Le chant de la terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: L'Herne, 1985.
- HAN, Byung-Chul. *Topology of violence*. Trad. de A. Demarco. Cambridge; London: MIT Press, 2018.
- HANSON, Victor D. *The Other Greeks: the family farm and the agrarian roots of Western civilization*. 2.ed. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999.
- HARAWAY, Donna J. "Foreword: Companion Species, Mis-recognition, and Queer Worlding". In: GIFFNEY, Noreen; HIRD, Myra J. [ed.]. *Queering the Non/Human*. Hampshire; Burlington: Ashgate, 2008, p. xxiii-xxvi.
- _____. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. Abingdon: Routledge; Taylor & Francis, 1991.

- _____. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham; London: Duke University Press, 2016.
- _____. *The Haraway Reader*. New York; London: Routledge, 2004.
- _____. *The Companion Species Manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Trad. de S. Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996. (Col. “TRANS”)
- HASSAN, Jennifer. “Wildfires blaze in Athens outskirts as Greece battles worst heat in 30 years”. *Washington Post*. 4 ago. 2021. Disponível em <<https://www.washingtonpost.com/world/2021/08/04/athens-wildfires-greece-heatwave/>>, acesso em 5 ago. 2021.
- HASTY, Olga P. *Tsvetaeva’s Orphic journeys in the world of the word*. Illinois: Northwestern University Press, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. v.29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Holzwege*. v.5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. v.63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Ser e tempo; Sein und Zeit*. Ed. bilíngue. Trad., org., notas etc. de F. Castilho. Campinas; Petrópolis: Unicamp; Vozes, 2012. (Col. “Multilíngues de Filosofia Unicamp”)
- _____. *Unterwegs zur Sprache*. v.12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. v.7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Wegmarken*. v.9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (Col. “Gesamtausgabe”)
- HERDER, Johann G. von. “Essay on the origin of language”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques; HERDER, Johann G. von. *On the origin of language*. Trad. de J.H. Moran e A. Code. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1966, posições 1032-2062. [e-book]
- HERNÁNDEZ, José A.V. “Wayúu resistencia historica a la violencia”, *Historia Caribe*, v.5, n.13, p. 45-64, 2008.
- HESIÓDO. *Theogony and Works and Days*. Trad. de M.L. West. Oxford; New York: Oxford University Press, 1988.
- HEURICH, Guilherme O. “As flores do *Mai*: forma e enquadramento nos cantos Araweté (Amazonia)”. *Crítica Cultural*, v.12, n.1, p. 37-52, jan./jul. 2017. doi: <<http://dx.doi.org/10.19177/rcc.v12e1201737-52>>
- _____. “Música, morte e esquecimento na arte verbal Araweté”. 2015. 316 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2015.
- HILST, Hilda. *Exercícios*. São Paulo: Globo, 2002.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Edição e notas de J.C.A. Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten A. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- HOUT, Sanne van der. “The Homeotechnological Turn: Sloterdijk’s response to the Ecological Crisis”. *Environmental Values*, n.23, p. 423-442, 2014.

- HUGHES, Ted. “O jaguar”, trad. de S. Alcides, *Suplemento Literário de Minas Gerais*, n. 1.332, p. 40, set./out. 2010. Disponível em <<http://www.bibliotecapublica.mg.gov.br/index.php/pt-br/suplemento-litlerario/edicoes-suplemento-literarios/2010-1/15--15/file>>, acesso em 3 abr. 2021.
- HUGH-JONES, Stephen. “Shamans, Prophets, Priests and Pastors”. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. [org.]. *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994, p. 32-75.
- HUI, Yuk. “One Hundred Years of Crisis”. *e-flux*, n.108, abr. 2020. Disponível em <<https://www.e-flux.com/journal/108/326411/one-hundred-years-of-crisis/>>, acesso em 13 abr. 2020.
- _____. *Recursivity and Contingency*. London; New York: Rowman & Littlefield, 2019.
- HUNT, Gavin R.; GRAY, Russell D.; TAYLOR, Alex H. “Why is tool use rare in animals?”. In: SANZ, Crickette M.; CALL, Josef; BOESCH, Christophe [ed.]. *Tool use in animals: cognition and ecology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 89-117.
- HÄUBER, Chrystina. “The Esquiline Horti: new research”. In: FRAZER, Alfred [ed.]. *The Roman villa: villa urbana*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum, 1998.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Trad. de J.P. Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *Reflexões*. Trad. de M. de S. Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- INDIGENOUS ACTION. *Rethinking the Apocalypse: An Indigenous Anti-Futurist Manifesto*, 19 mar. 2020. Disponível em <<http://www.indigenousaction.org/rethinking-the-apocalypse-an-indigenous-anti-futurist-manifesto/>>, acesso em 8 abr. 2020.
- INGOLD, Tim. “Editorial”. *Man*, v.27, n.1, p. 694-697, 1992.
- JONAS, Hans. *Le Principe Responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique*. 2.ed. Trad. de J. Greisch. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.
- JUCHAU, Mireille. “How dreams change under authoritarianism”. *The New Yorker*, 7 nov. 2019. Disponível em <<https://newyorker.com/books/second-read/how-dreams-change-under-authoritarianism>>, acesso em 11 jul. 2020.
- KAFKA, Franz. *Parables and Paradoxes*. Trad. de C. Greenberg, E. Kaiser [et al.]. New York: Schocken Books, 1969.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2.ed. Trad. de V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- KARATANI, Kojin. *The Structure of World History*. Trad. de M.K. Bourdaghs. Durham; London: Duke University Press, 2014.
- KELLY, José A. *Sobre a antimestiçagem*. Trad. de N. Soares, L. Pereira e M.A. Matos. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2016.
- KEMPINSKA, Olga. “A cena, o olhar: Orfeu e Eurídice em H.D., Rilke, Tsvetáeva, Bachmann e Miłosz”. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo*, v.12, n.1, 2016, p. 285-301. doi: 10.5335/rdes.v12i1.5783
- KINGSTON, Tigga. “Roosting with Bats”, *Globe: Lines of Thought Across Southeast Asia*, 17 abr. 2020. Disponível em <<https://southeastasiaglobe.com/bats-among-natures-most-misunderstood-animals/>>, acesso em 4 abr. 2021.
- KITTLER, Friedrich. “Eros and Aphrodite”. In: KITTLER, Friedrich. *The Truth of the Technological World: Essays on the Genealogy of Presence*. Trad. de E. Butler. Stanford: Stanford University Press, 2013, p. 249-258.
- KOCH, Alexander; BRIERLEY, Chris [et al.]. “Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492”. *Quarterly Science Reviews*, n.207, p. 13-36, 2019. doi: 10.1016/j.quascirev.2018.12.004
- KOPENAWA, Dário; HELAI FILHO, William. “‘Como vocês vão viver sem a floresta?’: Dário Kopenawa pede apoio para tirar garimpo ilegal da terra Yanomami”, *O Globo*,

5. jun. 2020. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/sociedade/como-voces-vaoviver-sem-floresta-dario-kopenawa-pede-apoio-para-tirar-garimpo-ilegal-da-terrayanomami-2-24462983>>, acesso em 24 mar. 2021.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. de B. Perrone-Moisés; prefácio de E. Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KROPOTKIN, Piotr. *Ajuda mútua: um fator de evolução*. Trad. de W. Azevedo Jr. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.
- KUSCH, Martin. *Language as calculus versus language as universal medium: a study on Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- L'ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze. M. Parnat e P.-A. Boutang [dir.]. Prod.: P.-A. Boutang. Paris: Éditions Montparnasse, [1996] 2004. 3 DVDs.
- LAGROU, Els. "Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics". *Horizontes Antropológicos*, v.24, n.51, p. 17-49, mai./ago. 2018.
- _____. "Nisun: A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus". *Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social*, 13 abr. 2020. Disponível em <<https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/13/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-corona-virus-por-els-lagrou/>>, acesso em 17 mai. 2020.
- LAMBERS, Hans; MOUGEL, Christophe [et al.]. "Plant-microbe-soil interactions in the rhizosphere: an evolutionary perspective", *Plant Soil*, v.321, n.1-2, p. 83-115, ago. 2009.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. de L.G. dos Santos. São Paulo: n-1 Edições, 2015.
- LATOUR, Bruno. "Is this a dress rehearsal?". *Critical Inquiry*, Chicago, 26 mar. 2020. Disponível em <<https://critinq.wordpress.com/2020/03/26/is-this-a-dress-rehearsal/>>, acesso em 2 abr. 2020.
- _____. *Facing Gaia: eight lectures on the new climate regime*. Cambridge: Polity Press, 2017. [e-book]
- LEAVITT, John. "Translator's Introduction". In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Wild Thought: A New Translation of La Pensée sauvage*. Trad. de J. Mehlman e J. Leavitt. Chicago: The University of Chicago Press, 2021, p. xi-xviii.
- LEFEBVRE, Henri. *Rhythmanalysis: space, time and everyday life*. Trad. de S. Elden e G. Moore. London; New York: Continuum, 2004.
- LE GUIN, Ursula K. *So Far So Good: Final Poems: 2014-2018*. Port Townsend: Copper Canyon, 2018. [e-book]
- _____. "The Carrier Bag Theory of Fiction". In: LE GUIN, Ursula K. *Dancing at the edge of the world: thoughts on worlds, women, places*. New York: Harper Perennial, 1990, p. 149-154.
- LEMMENS, Pieter; HUI, Yuk. "Reframing the Technosphere: Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler's Anthropotechnological Diagnoses of the Anthropocene". *Krisis*, n.2, p. 25-41, 2017.
- LEVI, Doro. "Aion". *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, v.13, n.4, p. 269-314, out./dez. 1944.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Trad. de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Ubu, 2017a.
- _____. *Antropologia estrutural dois*. Trad. de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Ubu, 2017b.
- _____. *A oleira ciumenta*. Trad. de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *História de Lince*. Trad. de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- _____. *O cru e o cozido*. Trad. de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- _____. *Tristes trópicos*. Trad. de R.F. d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. “Voltas ao passado”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.4, n.2, 1998, p. 107-117.
- LEWIS, Charlton; SHORT, Charles. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879.
- LIBERSAT, Frederic; KAISER, Maayan; EMANUEL, Stav. “Mind Control: How Parasites Manipulate Cognitive Functions in Their Insect Hosts”. *Frontiers in Psychology*, v.9, 1 mai. 2018, e572, p. 1-6. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00572>
- LIMA, Tânia S. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.2, n.2, p. 21-47, 1996.
- LOVELOCK, James. *Gaia: a new look at life on Earth*. 2.ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *Arcana Imperii: Tratado metafísico-político – La comunidad de los espectros III*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2018a. [e-book]
- _____. “Do espectro da metafísica à metafísica do espectro”. *species: Revista de Antropologia Especulativa*, n.1, p. 7-20, nov. 2015.
- _____. *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.
- _____. *Princípios de espectrologia: A comunidade dos espectros II*. Trad. de L. D'Ávila e M.A. Valentim. Desterro: Cultura e Barbárie, 2018b.
- _____. *Summa Cosmologiae: Breve tratado (político) de inmortalidad – La comunidade de los espectros IV*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2020. [e-book]
- LYOTARD, François. *O pós-moderno*. 4.ed. Trad. de R.C. Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- MACEDO, Eric S. “Os frutos selvagens: etnocentrismo e æntropia em Claude Lévi-Strauss”. *Revista Antropolítica*, n.49, p. 296-326, 2020.
- MACHADO, Ana M.; WEIS, Bruno [et al.] [org.]. *Xawara: Rastros da Covid-19 na Terra Indígena Yanomami e a omissão do Estado*. São Paulo: ISA, 2020. Disponível em <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/xawara-rastros-da-covid-19-na-terra-indigena-yanomami-e-omissao-do-estado>>, acesso em 3 dez. 2020.
- MAKOWSKI, John F. “Bisexual Orpheus: Pederasty and Parody in Ovid”. *The Classical Journal*, v.92, n.1, p. 25-38, 1996.
- MALPAS, Jeff. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge: The MIT Press, 2006.
- MANN, Michael E. “Little Ice Age”. In: MACCRACKEN, M.; PERRY, J.S. [ed.]. *Encyclopedia of Global Environmental Change*. Chichester: John Wiley & Sons, 2002, p. 504-509.
- MARGULIS, Lynn. “Early Life: The Microbes Have Priority”. In: THOMPSON, William I. [ed.]. *Gaia: A Way of Knowing – Political Implications of the New Biology*. New York: Lindisfarne Press, 1987, p. 98-109.
- _____. *The Symbiotic Planet: a new look at evolution*. 2.ed. London: Phoenix, 2001.
- MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorian. *O que é vida?* Trad. de V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- _____; _____. *What is Life?* Prefácio de N. Eldredge. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2000.
- MARQUES FILHO, Luiz C. *Capitalismo e colapso ambiental*. 2.ed. Campinas: Unicamp, 2016.
- MÁRQUEZ, Gabriel G. *Cien años de soledad*. Barcelona: Penguin Random House, 2012. [e-book]
- MARTIN, Emily. “Toward an Anthropology of Immunology: the body as Nation State”. *Medical Anthropology Quarterly*, v.4, n.4, p. 410-426, dez. 1990.

- MARX, Karl. *Economic and philosophic manuscripts of 1844*. Trad. de M. Milligan. New York: Prometheus Books, 1988.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Trad. de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MASSUMI, Brian. *What animals teach us about politics?* Durham; London: Duke University Press, 2014.
- MATOS, Marcos de A. “‘Marx selvagem’?”. *Veritas*, v.65, n.3, p. 1-5, set./dez. 2020. doi: <<http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2020.3.38555>>
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. de P. Neves. Introdução de C. Lévi-Strauss. São Paulo: Ubu, 2017.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. de S. Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- MCDONALD, Charlotte. “How many Earths do we need?”. *BBC News*, 16 jun. 2015. Disponível em <<https://www.bbc.com/news/magazine-33133712>>, acesso em 30 set. 2020.
- MEANEY, Thomas. “A celebrity philosopher explains the populist insurgency”. *The New Yorker*, New York, 18 fev. 2018. Disponível em <<https://www.newyorker.com/magazine/2018/02/26/a-celebrity-philosopher-explains-the-populist-insurgency/amp>>, acesso em 20 nov. 2019.
- MICHAUX, Henri. *Miserable milagro: la mescalina*. Trad. de J. Cruz. Caracas: Monte Avila, 1956.
- MILLER, Jacques-Alain. *Extimidad: Los cursos psicanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Trad. de N. González. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- MITCHELL, Anaïs. *Hadestown*. New York: Righteous Baby Records, 2010. 1 disco. Disponível em <<https://open.spotify.com/album/4H6NRX6bvkIJZIJdZSPq6Y>>, acesso em 17 jul. 2021.
- MOLINA, Luísa P. “A subversão como método: repensando o genocídio a partir das terras e das lutas indígenas”. In: VILLELA, Jorge M.; VIEIRA, Suzane de A. [org.]. *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020, p. 160-183. (Col. “Diferenças”)
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Trad. de S. Millet. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- MOORFIELD, John C. *Te Aka Online Māori Dictionary*, 2003. Disponível em <<https://maoridictionary.co.nz/>>, acesso em 22 jun. 2021.
- MORAES, Vinicius. *Orfeu da Conceição (Tragédia Carioca)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1956.
- NALLI, Marcos. “A abordagem imunitária de Roberto Espósito: biopolítica e medicalização”. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, v.9, n.2, jul./dez, 2012, p. 39-50.
- NAPIER, David. “I Heard it Through the Grapevine: On Herd Immunity and Why it is Important”. *Somatosphere*, 1 abr. 2020. Disponível em <<http://somatosphere.net/forumpost/herd-immunity-covid19/>>, acesso em 13 abr. 2020.
- NARBONNE, Jean-Marc. *A metafísica de Plotino*. Trad. de M.P. Marsola. São Paulo: Paulus, 2014. (Col. “Didaskalia”)
- NEGRI, Antonio; HART, Michael. *Empire*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. e posfácio de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Col. “Companhia de Bolso”)
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Col. “Companhia de Bolso”)

- _____. *A vontade de poder*. Trad. de M.S. Fernandes e F.J. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. *Ecce Homo: How To Become What You Are*. Trad. de D. Large. New York; Oxford: Oxford University Press, 2007.
- _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.
- _____. *Nachgelassene Fragmente (1887-1889)*. v.15. Org. de G. Colli e M. Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999b.
- _____. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. 2.ed. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIGH, Robert B. *Evolutionary Ecology of Maya Agriculture in Highland Chiapas, Mexico*. 1975. 426 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Stanford, Stanford, 1976.
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Trad. de C. Emmerich e. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC; Edusp, 1987. (Col. “ciências sociais”)
- NODARI, Alexandre. “A literatura como antropologia especulativa”. *Revista da Anpoll*, n.38, p. 75-85, jan./jul. 2015.
- _____. “A única lei do mundo”. In: RUFFINELLI, Jorge; ROCHA, João C.C. [ed.]. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011b, p. 455-485.
- _____. “[...] o Brasil é um grilo de seis milhões de quilômetros talhado em Tordesilhas’: notas sobre o Direito Antropofágico”. *Prisma Jur.*, v.8, n.1, São Paulo, 2009, p. 121-141.
- NOVAES, Sylvia C. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: Edusp, 1993.
- NUNES, Benedito. “Antropofagia ao alcance de todos”. In: ANDRADE, Oswald de. *Obras Completas VI: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*. v.6. Intro. de B. Nunes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p. xi-liii. (Col. “Vera Cruz”)
- ORFEU Negro. Direção de M. Camus, produção de S. Gordine. Paris; Rio de Janeiro: Dispat Films, 1959, 1 DVD, 100 min.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. de D.L. Dias. São Paulo: Ed. 34, 2017.
- PARKER, Robert. “Early Orphism”. In: POWELL, Anton. *The Greek World*. London; New York: Routledge, 1995, p. 483-509.
- PAULA, Marcelo F. “Reflexões em torno da ‘peste da insônia’, em *Cem anos de solidão*”, *Acta Scientiarum*, v.40, n.1, p. 1-8, 2018.
<<https://doi.org/10.4025/actascilangcult.v40i1.32706>>
- PELBART, Peter P. *Ensaio do assombro*. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- PESSOA, Fernando. *Mensagem: poemas esotéricos*. Madri: ALLCA XX, 1997.
- PETRÔNIO, Rodrigo. “Entre o antropofágico e o aórgico: meditação em torno de Oswald de Andrade e Vicente Ferreira da Silva”. In: RUFFINELLI, Jorge; ROCHA, João C.C. [ed.]. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 571-599.
- PICKARD-CAMBRIDGE, Arthur. *The Dramatic Festivals of Athens*. 2.ed. Oxford: Oxford University Press; Clarendon Press, 1968.
- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*. Trad. de A. Goffey. Hampshire; New York: Palgrave MacMillan, 2011.
- PÍNDARO. *Pitiche (testo greco a fronte)*. Trad. de F. Ferrari. Milano: BUR, 2008.

- PINEZI, Gabriel; DANTAS, Marta. “Experiência literária e morte em Blanchot: teoria do gênio como ontologia da linguagem.” *Letrônica*, v.6, n.2, p. 716-734, 2013.
- PLATÃO. *A república ou Sobre a justiça, diálogo político*. 2.ed. Trad. de A.L. de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014. (Col. “Paideia”)
- _____. *Diálogos: O banquete; Fédon; Sofista; Político*. Trad. de J.C. de Souza, J. Paleikat e J.C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Col. “Os Pensadores”)
- _____. *Fedro*. Trad. de J.C. de Souza. São Paulo: Ed 34, 2016a.
- _____. *Íon*. Trad. de V. Jabouille. Lisboa: Inquérito, 1988.
- _____. *O banquete*. Trad. de J.C. de Souza. São Paulo: Ed. 34, 2016b.
- _____. *Protágoras de Platão: obras III*. Trad. de D.R.N. Lopes. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2017.
- PLOTINO. *The Enneads*. Trad. de G. Boys-Stones, J.M. Dillon [et al.]. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- PLUMWOOD, Val. “Politics of Reason: Towards a feminist logic”. *Australasian Journal of Philosophy*, v.71, n.4, p. 436-462, 1993.
- PLUTARCO. *Moralia, vol. V: Isis and Osiris; The E at Delphi; The Oracles at Delphi No Longer Given In Verse; The Obsolescence of Oracles*. Trad. de F.C. Babbitt. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
- POLIKOFF, Daniel J. *In the Image of Orpheus Rilke: a Soul History*. Wilmette: Chiron, 2011. [e-book]
- POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Durham; London: Duke University Press, 2016. [e-book]
- POWELL, James L. “Scientists Reach 100% Consensus on Anthropogenic Global Warming”. *Bulletin of Science, Technology and Society*, v.37, n.4, p. 183-184, 2019. doi: 10.1177/0270467619886266
- PRADO JR., Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. Comentários de A.R. Moreno, S. Cardoso e P.E. Arantes. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- PRECIADO, Paul B. “Aprendiendo del virus”. *El País*, Madrid, 28 mar. 2020a. Disponível em <https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489>, acesso em 1 abr. 2020.
- _____. “O feminismo não é um humanismo”, trad. de C. Feitosa, *O Povo*, 24 nov. 2014. Disponível em <<https://www20.opovo.com.br/app/colunas/filosofiapop/2014/11/24/noticiasfilosofia-pop,3352134/o-feminismo-nao-e-um-humanismo.shtml>>, acesso em 21 mar. 2021.
- PRIGOGINE, Ilya. *Do ser ao devir*. Trad. de M.L. Loureiro. São Paulo; Belém: Ed. Unesp; Ed. Eduerpa, 2002.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *Entre el tiempo y la eternidad*. Trad. de J.G. Sanz. Buenos Aires: Alianza, 1992.
- _____; _____. *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*. Trad. de M.C.M. Sanz. Madrid: Alianza, 2004.
- _____; _____. *Order out of chaos: Man’s new dialogue with Nature*. Prefácio de A. Toffler. New York: Bantam Books, 1984.
- PRUDENCIANO, Gregory. “Brasil é segundo país a passar da marca de 1 milhão de casos de covid-19”. *UOL Notícias*, 19 jun. 2020. Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2020/06/19/brasil-e-segundo-pais-a-passar-da-marca-de-1-milhao-de-casos-de-covid-19.htm>>, acesso em 11 jul. 2020.
- RAMO Y AFFONSO, Ana M. *De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya*. 2014. 380 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

- RANGEL, Fernando U. "Presentación". In: EPIEYUU, Rafael S.M.; MONTIEL, Gabriel S.I. [et al.]. *Tü natüjalakat wayuu; Lo que saben los Wayuu*. Bogotá: UTADEO, 2016, p. 9-25.
- RIBEIRO, Cirley. "Líder Yanomami revela: todos na aldeia tiveram covid", *UOL*, 8 mar. 2021. Disponível em <https://cultura.uol.com.br/radio/programas/estacao-cultura/2021/03/08/214_lider-yanomami-revela-todos-na-aldeia-tiveram-covid.html?fbclid=IwAR0B2HBHmSV2c1JKYhaBWlrNmIFMWoT3Uyg7dGKU TM3gc9SgudyNr7rE2c>, acesso em 24 mar. 2021.
- RIBEIRO, Sidarta. *O Oráculo da Noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. [e-book]
- RÍOS, José G. "Introducción y traducción del anónimo *Libro de los veinticuatro filósofos*". In: D'AMICO, Claudia [ed.]. *Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. Buenos Aires: Editorial Winograd, 2008, p. 193-217.
- RILKE, Rainer M. "Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen...", *rilke.de*, 1914. Disponível em <http://rilke.de/gedichte/es_winkt_zu_fuehlung.htm>, acesso em 4 abr. 2021.
- _____. *Sonetos a Orfeu; Elegias de Duíno*. Ed. bilíngue, trad. de E.C. Leão. Petrópolis: Vozes, 1989.
- RILKE, Rainer M.; CAMPOS, Augusto de. *Coisas e anjos de Rilke*. 2.ed. Ed. bilíngue, trad. de A. de Campos. São Paulo: Perspectiva, 2015. (Col. "Signos")
- ROSA, Guimarães. *Ficção completa*. v.2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- ROSENFELD, Kathrin. "Ritmo e música no pensamento de poetas e filósofos: de Hölderlin a Rilke a Heidegger". *Per Musi*, n.35, 2016, p. 15-45.
- RUSSELL, Nerissa. "The Domestication of Anthropology". CASSIDY, Rebecca; MULLIN, Molly [ed.]. *Where the wild things are now: domestication reconsidered*. Oxford; New York: Berg, 2007. (Col. "Wenner-Gren International Symposium Series")
- SÁ-CARNEIRO, Mário de. *Orpheu*. v.1. 2.ed. Lisboa: Contexto, 1994.
- SALLES, Christian. "A utopia antropofágica: rastros e horizontes". *Sociologia & Antropologia*, v.8, n.1, jan./abr. 2018, p. 273-295. <<http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752017v8i110>>
- SANTORO, Fernando. "Saudade (Portuguese)". In: CASSIN, Barbara [ed.]. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Trad. de S. Rendall, C. Hubert [et al.]. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2004, p. 929-931.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. de P. Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SILVA, David L. da; FELIX, Yuri. "O Palácio de Cristal e a razão ressentida: Dostoiévski e a crítica do mimo". *Anais do II CIDIL*, v.2, n.1, p. 332-352, jul. 2014.
- SILVEIRA, Fillipa. "O 'monólogo da linguagem': interpretando um curioso desdobramento da filosofia de Heidegger". *Revista Estudos Filosóficos*, n.5, 2010, p. 87-101.
- SHARR, Adam. *Heidegger's hut*. Fotografias de D. Meller-Marcovicz. Cambridge; London: The MIT Press, 2006.
- SHEA, Brian T. "Heterochrony in Human Evolution: The Case for Neoteny Reconsidered". *Yearbook of Physical Anthropology*, v.32, n.69, 1989, p. 69-101. <<https://doi.org/10.1002/ajpa.1330320505>>
- SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. 2.ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1974.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da Razão Cínica*. Trad. de M. Casanova, P. Soethe [et. al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2012a.
- _____. *Du mußt dein Leben ändern: über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- _____. *Esferas III: Espumas – Esferología plural*. Trad. de I. Reguera. Madrid: Siruela, 2006a.

- _____. “How big is ‘big’?”. *Collegium International*, fev. 2010. Disponível em <<http://www.collegium-international.org/index.php/en/contributions/127-how-big-is-big>>, acesso em 14 dez 2019.
- _____. *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- _____. *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*. Trad. de M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Estação Liberdade, 2012b.
- _____. *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- _____. *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. 2.ed. Trad. de C. Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2016a.
- _____. *Palácio de Cristal: para uma teoria filosófica da globalização*. Trad. de M. Resende. Lisboa: Relógio D’Água, 2008.
- _____. *Pós-Deus*. Trad. de M.A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019.
- _____. *Regeln für den Menschenpark: ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014a.
- _____. *Sphären I (Mikrosphärologie): Blasen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- _____. *Sphären II (Makrosphärologie): Globen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- _____. *Sphären III (Plurale Sphärologie): Schäume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- _____. *Spheres volume 2: Macrospherology*. Trad. de Wieland Hoban. South Pasadena: Semiotext(e), 2014b.
- _____. *Venir al mundo, venir al lenguaje: lecciones de Frankfurt*. Trad. de G. Cano. Valencia: Pre-textos, 2006b.
- _____. *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016b. [e-book]
- SLOTTERDIJK, Peter; ALLIEZ, Éric. “Living hot, thinking coldly: an interview with Peter Sloterdijk”. *Cultural Politics*, v.3, n.3, p. 307-326, 2007.
- SLOTTERDIJK, Peter; HEINRICHS, Hans-Jürgen. *Die Sonne und der Tod: dialogische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. de E.A. Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- _____. “Reativar o animismo”. Trad. de J.P. Dias. *Cadernos de Leituras*, n.62, p. 1-15, 2017.
- _____. “The cosmopolitical proposal”. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter. [org.]. *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005, p. 994-1003.
- SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2012.
- TIAN, Chuanmao. “Etymological implications of domestication and foreignization: a Chinese perspective.” *Perspectives: Studies in Translatology*, v.18, n.2, 2010, p. 79-93. <<http://dx.doi.org/10.1080/09076761003632541>>.
- TIBLE, Jean. *Marx selvagem*. 4.ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- TOOZE, Adam. *Crashed: how a decade of financial crises changed the world*. New York: Viking, 2018.
- TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. Trad. de F. Botelho e J. Rezende. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014. [e-book]
- TSVETÁEVA, Marina. *Depois da Rússia 1922–1925*. Trad. de N. Guerra e F. Guerra. Lisboa: Relógio d’Água, 2011.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Trad. de L. de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.
- TUINEN, Sjoerd van. “‘Transgenous Philosophy’: Post-humanism, anthropotechnics and the poetics of natal difference.” In: SCHINKEL, Willem; NOORDEGRAAF-EELENS,

- Liesbeth [ed.]. *In Medias Res: Peter Sloterdijk's spherological poetics of being*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011, p. 43-66.
- TURNER, Terence; KOPENAWA, Davi. "'I Fight Because I Am Alive': An Interview with Davi Kopenawa Yanomami", *Cultural Survival Quarterly*, n.91, p. 59-64, 1991.
- UEXKÜLL, Jakob von. *A foray into the world of animals and humans; A theory of meaning*. Trad. por J.D. O'Neil. Minnesota: University of Minnesota Press, 2010. (Col. "Posthumanities")
- UFRGS. "O que você está sonhando durante a pandemia". *Coronavírus*, 7 mai. 2020. Disponível em <<https://www.ufrgs.br/coronavirus/base/o-que-voce-esta-sonhando-durante-a-pandemia/>>, acesso em 11 jul. 2020.
- URWICK, Edward J. *The Message of Plato: A Re-Interpretation of the Republic*. New York: Routledge, 2013.
- UŽDAVINYS, Algis. *Orpheus and the Roots of Platonism*. London: The Matheson Trust, 2011.
- VALENTIM, Marco A. "Antropologia e xenologia". *Eco Pós*, v.21, n.2, 2018a, p. 343-363.
- _____. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018b. (Col. "species")
- _____. "O ente enquanto outrem: nota sobre a possibilidade de uma ontologia não-antropogenética". *Sopro*, n.85, p. 5-20, mar. 2013.
- _____. "Pergunte ao rato: notas sobre especiação e metamorfose". *Revista Latinoamericana de Estudios Criticos Animales*, ano 5, v.2, p. 58-80, dez. 2019.
- VEIGA, Paulo. *Virgílio e Ovídio, poetas de Orfeu: um estudo sobre a poética da expressão, seguido de tradução e notas*. 2011. 129 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Araraquara, 2011.
- VILELA, Rafael. "Covid-19: Brasil acumula 32.940.507 casos de covid-19 e 673.758 óbitos pela doença". *Canal Saúde – Fiocruz*, 12 jul. 2022. Disponível em <<https://www.canalsaude.fiocruz.br/noticias/noticiaAberta/covid-19-brasil-acumula-32940507-casos-de-covid-19-e-673758-obitos-pela-doenca12072022>>, acesso em 12 jul. 2022.
- VIRGÍLIO. *Geórgicas*. Ed. bilingue. Trad. de M.O. Mendes. Cotia: Ateliê Editorial, 2019. (Col. "Clássicos Comentados")
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de campo*, n. 14/15, p. 319-338, 2006.
- _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; ANPOCS, 1986.
- _____. "Aucun people n'est une île". In: COMETTI, Geremia; LE ROUX, Pierre [et al.] [org.]. *Au seuil de la forêt: hommage a Philippe Descola, l'anthropologue de la nature*. Trad. de O. Bonilla. Mirebeau-sur-Bèze: Tautem, 2019, p. 1063-1080.
- _____. "Ciclo UFMG, 90: Desafios Contemporâneos – Eduardo Viveiros de Castro". *TV UFMG*, Youtube, 18 out. 2017a [9 out. 2017]. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=_PfE54pj1wU&t=1293s>, acesso em 15 jul. 2021.
- _____. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Trad. de C.V. Howard. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.
- _____. "Metaphysics as Mythophysics or, why I have always been an anthropologist". In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas [et al.] [ed.]. *Comparative Metaphysics*:

- Ontology after Anthropology*. London; New York: Rowman & Littlefield International, 2017b. [e-book]
- _____. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Trad. de O. Bonilla. Paris: Presses Universitaires de France, 2009. (Col. "MétaphysiquesS")
- _____. "Nimueudaju e os Guarani". In: NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Trad. de C. Emmerich e. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC; Edusp, 1987, p. xvii-xxxviii. (Col. "ciências sociais")
- _____. "O medo dos outros". *Revista de Antropologia*, v.54, n.2, p. 885-917, 2011.
- _____. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, v.2, n.2, p. 115-144, 1996.
- _____. "O Teatro Ontológico Bororo". *Anuário Antropológico*, n.86, p. 227-245, 1988.
- _____. "Que temos nós com isso?". In: AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia – Palimpsesto selvagem*. Prefácio de E. Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac Naify, 2016, p. 11-19.
- _____. *Radical Dualism: A Meta-Fantasy on the Square Root of Dual Organizations, or a Savage Homage to Lévi-Strauss; Radikaler Dualismus: Eine Meta-Fantasie über die Quadratwurzel dualer Organisationen oder Eine wilde Hommage an Lévi-Strauss*. Ed. bilingue. Trad. de C. Brandt e I. Marter. Kassel: Hatje Cantz, 2012. (Col. "100 Notes – 100 Thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken")
- _____. *The relative native: essays on indigenous conceptual worlds*. Posfácio de R. Wagner. Chicago: HAU Books, 2015b.
- _____. "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: QUEIROZ, Ruben C.; NOBRE, Renarde F. [org.]. *Lévi-Strauss: Leituras brasileiras*. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013, p. 87-135.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CANTARINO, Carolina; CUNHA, Rodrigo. "Entrevistas: Eduardo Viveiros de Castro". *Com Ciência*, 10 mai. 2009. Disponível em <<https://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=46>>, acesso em 8 mar. 2021.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; HUI, Yuk. "For a Strategic Primitivism: A Dialogue between Eduardo Viveiros de Castro e Yuk Hui". *Philosophy Today*, 20 abr. 2021. doi: 10.5840/philtoday2021412394
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. de M.C. de Souza e A. Morales. São Paulo: Ubu, 2017.
- WALKER, Barbara G. *The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*. New York: HarperCollins Publishers, 1988.
- WAMBACQ, Judith; TUINEN, Sjoerd van. "Interiority in Sloterdijk and Deleuze", *Palgrave Communications*, v.3, n.72, p. 1-7, 2017.
- WARBURG, Aby. "Dürer and Italian Antiquity". In: WARBURG, Aby. *The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of the European Renaissance*. Trad. de D. Britt. Los Angeles: Getty Research Institute, 1999, p. 553-558.
- WATTS, Jonathan. "Climate scientists shocked by scale of floods in Germany". *Environment*. 16 jul. 2021. Disponível em <<https://www.theguardian.com/environment/2021/jul/16/climate-scientists-shocked-by-scale-of-floods-in-germany>>, acesso em 5 ago. 2021.
- WEBER, José F. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.
- WEIR, Lorna. "Roberto Esposito's political philosophy of the gift". *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, v.18, n.3, p. 155-167, set. 2013.
- WEST, Martin. *The Orphic poems*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

- WIENER, Norbert. *The human use of human beings: Cybernetics and society*. London: Free Association Books, 1984.
- WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin [ed.]. *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: University of California, 1990.
- WILSON, Peter J. "Agriculture or Architecture? The beginnings of domestication." In: CASSIDY, Rebecca; MULLIN, Molly [ed.]. *Where the wild things are now: domestication reconsidered*. Oxford; New York: Berg, 2007. (Col. "Wenner-Gren International Symposium Series")
- WIRED. "Monkeys don't write Shakespeare", *Wired News*, 9 mai. 2003. Disponível em <<https://web.archive.org/web/20040201230858/http://www.wired.com/news/culture/0%2C1284%2C58790%2C00.html>>, acesso em 18 set. 2020.
- ZAGAGI, Netta. "A note on Munus, Munus Fungi in Early Latin", *Glotta*, v.60, n.3/4, p. 280-281, 1982.