PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Antonio Henrique Maia Lima

ENSAIOS SOBRE RESISTÊNCIA:

UMA GENEALOGIA

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais: Doutorado

Bolsista do CNPq

São Paulo - SP
2020

ANTONIO HENRIQUE MAIA LIMA

ENSAIOS SOBRE RESISTÊNCIA:

UMA GENEALOGIA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência final para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, sob a orientação da Professora Doutora Silvana Maria Corrêa Tótora.

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais: Doutorado

Bolsista do CNPq

São Paulo - SP

2020

BANCA EXAMINADORA

_____

_____

_____

_____

_____

Agradecimentos

A vida é feita de encontros. E a cada encontro, a vida muda de rumo. A tese de doutorado que se segue não seria possível sem os bons encontros. Assim, me sinto na obrigação de agradecer a cada um, cujo encontro comigo, de qualquer forma que seja, contribuiu para que este futuro se tornasse presente. No entanto, para isso, eu precisaria de muito mais que esse exíguo espaço que nos sobra para homenagens e, portanto, alguns agradecimentos parecerão genéricos demais diante do que deveriam ser.

Essa tese está sendo defendida em meio a pandemia de COVID-19, o que contribui para as distâncias. Nos meus sonhos a defesa seria em uma sala cheia, onde eu poderia, ao final, seja lá qual fosse o resultado, abraçar a todos e muito provavelmente chorar. O abraço será guardado com muito carinho para o porvir, e que os agradecimentos se deem como devem se dar: com mais encontros potentes, com abraços, com afetos.

Preciso agradecer insistentemente aos meus amados pais, pelo empenho em me dar a educação. Somos uma família de retirantes nordestinos que por necessidade precisamos nos jogar nesse mundão em busca de construir uma vida. Nesse movimento, passamos pela clássica pauliceia desvairada e andamos até o Mato Grosso do Sul, terra fértil que possibilitou que eu estudasse e crescesse. Um presente dos meus pais que tiveram a ousadia de sonhar em ter um filho doutor. Seu Audir, dona Vera, muito obrigado, por me permitirem voar.

Devo muitos agradecimentos aos meus familiares, que me receberam em São Paulo com todo amor, minha segunda casa que me deu um segundo pai. Tio Miguel, é isso que você é para mim, um segundo pai. Obrigado por me abrigar e por suportar o convívio comigo por esses anos, mas principalmente, obrigado pela sua companhia e pelas horas de conversa que me faziam sentir em casa. Estendo esses agradecimentos às minhas tias que sempre foram essenciais na minha criação, queridas “mães por extensão”: Irá, Maura, Áurea e Meuda.

Obrigado ao meu irmão Renan por invariavelmente estar disposto a uma boa conversa filosófica, e à minha irmã Maria Clara por me fazer lembrar que um pouco de infância sempre nos faz bem.

Obrigado ao meu companheiro Jullian por sempre estar do meu lado, mesmo à distância muitas vezes, e por me dar todo tipo de suporte, especialmente o afetivo e psicológico, que eu tanto precisei. Esses últimos seis meses teriam sido terríveis sem sua presença. Obrigado por

ter escolhido passar a quarentena comigo. Amor e companheirismo são palavras inseparáveis e você me provou isso.

Aos meus amigos meu muito obrigado por sempre estarem ao meu lado, especialmente Mauricio Terena por trocar comigo por horas e horas muitas ideias, várias, inclusive, que vieram "parar" nesta tese. Sua visão "indígena" do mundo me fez enxergar as coisas de uma forma muito mais potente.

Obrigado a Aline Vilella pela companhia nas imprescindíveis visitas ao Tekoha Pyau (Pico do Jaraguá).

Obrigado a Simone Becker pelas valiosas considerações sobre este trabalho.

Obrigado aos meus professores, não só da pós-graduação, não só os de formação, mas todos aqueles que me ensinaram alguma coisa, e foram muitos. Nomearei apenas alguns: Arlinda Dorsa, Padre Pedro Pereira Borges, Josemar Maciel, Edgard de Assis Carvalho, Marisa Borin, Mariza Werneck, Maura Pardini, Edson Passetti, em nome dos quais agradeço a todos os demais professores de uma vida toda. Hoje, sendo professor, sou capaz de detalhar a diferença que cada um de vocês fez na minha vida, desde as primeiras letras até a presente tese.

Agradeço especialmente a minha querida orientadora Silvana Tótora, figura mais que fundamental na minha trajetória acadêmica: aquele encontro divisor de águas, a partir do qual meu mundo intelectual se transformou. Obrigado por me encorajar quando eu considerava que tudo era muito ruim, muito indigno, muito insuficiente. Suas palavras sempre foram no sentido de mostrar o quão eu era capaz, nem eu mesmo acreditando em mim e, por isso, eu a agradeço profundamente.

Aos ilustres membros da banca meu muito obrigado pela disponibilidade.

Obrigado aos povos indígenas por sua autoria incontestável desse movimento que chamei de *resistência*, em nome dos quais agradeço a todos os autores presentes no "bom encontro", que também lhes devem muito.

Finalmente, obrigado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela bolsa de doutorado concedida (processo nº 141925/2016-7), sem a qual seria impossível a realização desta pesquisa e a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo na pessoa dos sempre solícitos Kátia e Rafael.

Aos que resistem
em qualquer tempo
em qualquer lugar...

Resumo

Esta tese parte de um incômodo que se desdobra em uma pergunta dúplice: como falar de resistência sem resistir? Ao mesmo tempo: como resistir em uma tese de doutorado? Por isso, um duplo movimento perpassa por e através de cada página à frente. A opção pelo ensaio e pela primeira pessoa do singular também remontam a esse duplo movimento numa tentativa de furtividade do "ponto zero". No entanto, esse "eu" carrega consigo o "nós" de uma ética de bando, de uma ética de coletivos, bem como uma expressividade, no sentido de composição com a máquina de guerra nômade. O primeiro movimento diz respeito mais ao pesquisador que a pesquisa e objetiva arrastar o leitor "junto" pelo processo de pesquisa e de escrita, dentro do que se chamou de autoetnografia dos afetos. O segundo movimento procura realizar uma genealogia da resistência às muitas faces ou rostos do que se chamou de forma-Estado (de política, de poder, de pensar etc.). Resistir à forma-Estado supõe uma operação de recusa ativa ou criativa, que somente pode ser protagonizada por movimentos aberrantes. Partindo da célebre fórmula de Pierre Clastres "a sociedade contra o Estado", manuseia-se dois conjuntos fundamentais de autores numa busca de proporcionar nesse espaço dedicado às ciências sociais uma discussão sobre o alcance da proposta de descolonizar o saber, especialmente na territorialidade das Terras Baixas que, segundo a clássica separação na etnologia americanista, compreendem os territórios das assim chamadas *sociedades primitivas*, nas quais desenvolveram-se interessantes mecanismos sociais de perpétuo movimento criativo, que operam como um sistema de recusas ou de impedimentos da sedentarização da forma-Estado e da expansão de sua zona gravitacional. Nessa breve genealogia da resistência observou-se que o jogo de forças *a favor* e *contra* Estado permanece tão intenso quanto antes e que, para além das históricas disputas, o próprio sentido ou efeito de resistência está no centro da disputa, como objeto de desejo e alvo direto dos aparelhos de captura da forma-Estado, para fins de legitimação de uma política de mortes, a partir de uma tentativa de exaltação do *capital como direito supremo*. Um de muitos acontecimentos possíveis foi tomado para uma tentativa de demonstração desse processo no transcorrer do que chamei de uma genealogia da resistência, a *Carta da Comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil*, no contexto das retomadas das terras indígenas tradicionais guarani e kaiowá, no Cone Sul de Mato Grosso do Sul.

Palavras-Chave: Resistência; Contra-Estado; Movimento Indígena; Nomadologia; Pensamento Selvagem.

Abstract

This doctoral thesis stems from a nuisance that unfolds in a twofold question: how to talk about resistance without resisting? Concurrently, how to resist writing a thesis? Therefore, a double movement passes through and throughout the following pages. The option for writing in essays and in the first person singular goes back to that double movement in an attempt to scape neutrality ("zero-point"). Nevertheless, this "I" carries the "we" of a group and collective ethic, as well as an expressiveness in a sense of composition with the nomadic war machine. The first movement is focused more on the researcher than the research and aims to carry the reader through the research and writing process what is called autoethnography of affections. The second movement aims to create a genealogy of resistance to the many faces of what is called State-form (of politics, of power, or thinking etc). Resisting the State-form supposes an active or creative refusal operation that can only be carried out by aberrant movements. From the famous formula of Pierre Clastres "society against the State", two fundamental sets of authors are handled to provide a discussion, in the environment dedicated to social sciences, on the potential of the proposal to decolonising knowledge, particularly in the territoriality of Lowlands. According to the classical separation in Americanist ethnology, Lowlands comprises the territories of the primitive societies, in which interesting social mechanisms of perpetual creative movements are developed. These movements operate as refusal systems or impediments to the sedentarisation of the State-form and the expansion of their gravitational zone. In this brief genealogy of resistance, it was observed that the game of forces for and against the State remains as intense as before. Besides the historical disputes, the very sense or effect of resistance is at the heart of the dispute as an object of desire and direct target of the State-form's apparatus of capture, legitimising a death policy based on an effort to exalt capital as supreme right. One of the many possible events was considered to demonstrate this process in the course of what I called a genealogy of resistance, the Letter the Guarani-Kaiowá Community from the Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS sent to the Government and Justice of Brazil in the context of reclaim of Guarani and Kaiowá traditional indigenous lands in the Southern Cone of Mato Grosso do Sul.

Keywords: Resistance; Counter-State; Indigenous Movement; Nomadology; Sauvage Mind**.**

Resumo

Esta tesis parte de un incómodo que se desarrolla en una doble pregunta: ¿cómo hablar de resistencia sin que sea resistiendo? ¿Al mismo tiempo: como resistir en una tesis de doctorado? Por eso, un movimiento duplicado atraviesa por y a través de cada página adelante. La opción por el ensayo y por la primera persona del singular, también remontan a ese doble movimiento en un intento de furtividad de "punto cero". Sin embargo, ese "yo" carga consigo el "nosotros" de una ética de bando, de una ética de colectivos, así como una expresividad en el sentido de composición con la máquina de guerra nómade. El primer movimiento se refiere más al investigador que a la investigación, y objetiva arrastrar el lector "junto" por el proceso de búsqueda y de escrita, dentro de lo que se llamó autoetnografía de los afectos. El segundo movimiento busca realizar una genealogía de la resistencia a las muchas faces o rostros de lo que se llamó forma-Estado (de política, de poder, de pensar etc.). Resistir a la forma-Estado supone una operación de rechazo activo o creativo, que solo puede ser protagonizada por movimientos aberrantes. Partiendo de la célebre fórmula de Pierre Clastres "la sociedad contra el Estado", son manejados dos grupos fundamentales de autores con la misión de proporcionar, en ese espacio dedicado a las ciencias sociales, una discusión sobre la amplitud de la propuesta de descolonizar el saber, especialmente en la territorialidad de las Tierras Bajas que, segundo la clásica separación en la etnología americanista, comprenden los territorios de las, así denominadas, sociedades primitivas, en las cuales se desarrollaron interesantes mecanismos sociales del perpetuo movimiento creativo, que operan como un sistema de rechazo o de impedimentos de la sedentarización de la forma-Estado y de la expansión de su zona gravitacional. En esa breve genealogía de la resistencia, se pudo observar que el juego de fuerzas a favor y contra el Estado permanece tan intenso cuanto antes y que, para allá de las históricas disputas, el propio sentido o efecto de resistencia está en el centro de la disputa, como objeto de deseo y objetivo directo de los aparatos de captura de la forma-Estado, para fines de legitimación de una política de muertes, a partir de un intento de exaltación del capital como derecho supremo. Uno de los muchos acontecimientos posibles fue adoptado por un esfuerzo de demonstración de ese proceso en el transcurrir de lo que llamé de una genealogía de la resistencia, la Carta de la Comunidad Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para el Gobierno y Justicia de Brasil, en contexto de las retomadas de las tierras indígenas tradicionales guaraní y kaiowá, en el Cono Sur de Mato Grosso do Sul.

Palabras clave: Resistencia; Contra-Estado; Movimiento Indígena; Nomadología; Pensamiento Salvaje.

Resumé:

Cette thèse est issue d'une inquiétude, fruit d'une double réflexion: comment parler de résistance sans faire preuve de tel acte? Et en même temps: comment résister à l'élaboration d'une thèse de doctorat? De ce fait, on retrouve un double mouvement à chaque page de cet essai. Le choix de ce genre littéraire et de l'écriture à la première personne du singulier recouvre de ce double mouvement, dans une tentative de fuir le "point zéro". Cependant, ce "je" porte en soi le "nous" d'une éthique de groupe, d'une éthique de collectivité, ainsi qu'une expressivité dans le sens d'une composition avec la machine de guerre nomade. Le premier mouvement fait davantage référence au chercheur qu'à la recherche proprement dite, et a pour but d'accompagner le lecteur "ensemble" au fil du processus de recherche et d'écriture, ce que l'on a appelé "auto-ethnographie des affects". Le second mouvement tente de présenter une généalogie de la résistance aux multiples faces et visages à ce que l'on a appelé "forme-État" (de politique, de pouvoir, de pensée etc.). Résister à la "forme-État" suppose une opération de refus actif ou créatif, qui ne peut qu'être menée par des mouvements "aberrants". Partant de la fameuse formule de Pierre Clastres "la société contre l'Etat", deux ensembles fondamentaux d'auteurs sont manipulés dans une recherche pour offrir dans cet espace dédié aux sciences sociales une discussion sur la portée de la proposition de décolonisation des savoirs, notamment dans la territorialité des "Terres Basses" qui, selon la séparation classique de l'ethnologie américaniste, comprennent les territoires des sociétés dites primitives, dans lesquelles se sont développées des mécanismes sociaux intéressants de mouvements créateurs perpétuels, qui fonctionnent comme un système de refus ou d'obstacles à la sédentarisation de la forme étatique et l'expansion de sa zone gravitationnelle. Dans cette brève généalogie de la résistance, il a été observé que les forces du jeu pour et contre l'État restent aussi intenses qu'auparavant et que, en plus des disputes historiques, le sens ou l'effet même de la résistance est au centre du différend, en tant qu'objet de désir et de cible des dispositifs de capture de la forme étatique, dans le but de légitimer une politique de la mort, d'une tentative d'exalter le capital comme droit suprême. L'un des nombreux événements possibles a été pris pour tenter de démontrer ce processus au cours de ce que j'ai appelé une généalogie de la résistance, la *Charte de la Communauté Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS pour le Gouvernement et la Justice du Brésil* dans le contexte de reprise des terres indigènes traditionnelles guarani et kaiowá dans le sud du Mato Grosso do Sul.

Mots-clés: Résistance; Contre-État; Mouvement Indigène; Nomadologie; Pensée Sauvage.

Sumário

APRESENTAÇÃO **12**

EM BUSCA DE BONS ENCONTROS **26**

CONTRA O PONTO ZERO E EM DEFESA DAS ERVAS DANINHAS: UM POSICIONAMENTO ÉTICO-BOTÂNICO **65**

A POTÊNCIA DA RECUSA: O MOVIMENTO ABERRANTE INDÍGENA *CONTRA O ESTADO E CONTRA O SISTEMA MUNDO CAPITALISTA/MODERNO/COLONIAL* **121**

EM DEFESA DO PENSAMENTO SELVAGEM **193**

UM (RE)COMEÇO: ENREDANDO UMA GENEALOGIA DA RESISTÊNCIA **278**

REFERÊNCIAS **356**

APRESENTAÇÃO

Decepcionar é um prazer.
(Gilles Deleuze, *Conversações*, 2013a, p. 18).

Primeira colocação: inicialmente gostaria de pedir desculpas aos indígenas guarani e kaiowá de Mato Grosso do Sul por trazê-los para este trabalho de uma forma talvez não tão ortodoxa, isto é, por trazê-los a partir do seu movimento de resistência essencialmente, sem maiores e talvez devidas homenagens às suas particularidades históricas. Essas desculpas se fazem necessárias e se justificam a partir de uma tentativa, uma restrição até, do que pretendo produzir como efeito político desta tese: eu não poderia me apegar às particularidades históricas, pois cometeria assim uma irremediável contraditoriedade. Preciso esclarecer também que este trabalho não é um trabalho sobre os indígenas guarani e kaiowá de Mato Grosso do Sul, especialmente que este trabalho não é uma pesquisa de antropologia, mesmo também o sendo nos dois casos. Ao contrário de muitos dos meus colegas cientistas sociais eu não tenho o interesse de produzir com a minha pesquisa doutoral uma "ferramenta" para "auxiliar" o movimento indígena, mas sim quem sabe, uma "arma".

Segunda colocação: a presente "tese" se constitui na verdade de um conjunto de pequenos ensaios (para ser sincero gostaria de usar a expressão "ensaios minoritários", mas não sei se caberia tamanho adjetivo para o resultado desses textos). A palavra tese vem entre aspas propositadamente, pois, como tentarei demostrar ao longo das próximas centenas de páginas o que menos gostaria que ela fosse é, justamente, uma tese. Chamo meu texto de "grito", de "incômodo", enfim, de algo que traga na sua essência não o que se espera de uma tese de doutorado se o filtro de análise for única e exclusivamente o seu caráter de cientificidade. Também peço, desde já, desculpas pelo talvez excessivo uso das aspas, do itálico, dos parênteses e mesmo do negrito, mas tenho plena consciência de que meu texto é um tanto quanto perigoso e carregado de ironias propositais, que aqueles que bem me conhecem não estranhariam ao lê-lo, porém estes serão poucos se comparados ao número de leitores que hoje podem acessar uma tese pela internet. Assim, os recursos que a linguagem escrita nos oferecem são tão escassos e pobres de expressividade que não me restaram muitas opções além das aspas, do itálico, dos parênteses e do negrito. Aviso ainda que fui atingido por uma providencial amnésia quando da escrita e esqueci que a Associação Brasileira de Normas Técnicas existia e que ela normatizava o uso desses recursos, por isso, tentar entendê-los à luz dessa normatização seria um tanto quanto inútil.

Terceira colocação: existe um problema de "encaixe" nos meus textos e este não seria diferente. Quando entrei na graduação em direito tive um problema de "encaixe", pois não suportava aquela atmosfera de determinismos e aquelas discussões óbvias sobre estruturas elementares de uma sistemática mecanicista e excessivamente racionalizada que é a norma jurídica. Tudo aquilo me parecia concebido para formar uma criatura geometrizada que decididamente eu não estava disposto a ser. Minha válvula de escape foi a iniciação científica, território no qual também não fui capaz de me encaixar. No entanto, se há uma coisa que sou é curioso e, por isso, aproveitei aquela oportunidade para começar uma busca que ainda não acabou, nem provavelmente acabará. É um fato que a fuga do ofício de jurista era uma necessidade quase que fisiológica minha e parti sem medo para as ciências sociais e para a academia, onde também não consegui me encaixar. Finalizei a segunda graduação em ciências sociais e estou em vias de me doutorar em ciências sociais, as amando enlouquecidamente, mas continuo não conseguindo encaixar minhas produções na ciência política, nem na antropologia, nem na sociologia, tampouco na filosofia. Esta última provavelmente será minha próxima parada. O aprendizado que tiro desse problema de encaixe é justamente que ele não é um problema, pelo contrário, é ele que faz de mim um nômade e o que melhor faço a esse respeito é, justamente, seguir.

Quarta (e finalmente a última) colocação: esse escrito se concretizou dentro de um programa de pós-graduação em ciências sociais. Pela minha origem no direito me propus a realizar o doutorado na área de concentração em política (seria o mais lógico a fazer). Ocorre que fui incapaz de fazer uma tese em política (embora a presente tese também o seja), assim como fui incapaz de fazer uma em antropologia (embora a presente tese também o seja) e também fui incapaz de fazer uma tese em sociologia (embora a presente tese também o seja), na verdade, acho que não fui capaz de fazer uma tese. Para além desses enquadramentos meu primeiro problema de pesquisa foi a própria ciência, visto que, vinha de leituras bem polêmicas sobre o pensamento dito pós-colonial e decolonial e percebi que era "esquisito" descolonizar o saber fazendo uma tese doutoral. Se as disciplinas acadêmicas seriam também fruto dessa colonização, seria igualmente "esquisito" enquadrar um trabalho qualquer que fosse sob os limites acadêmicos. Se a universidade seria o grande edifício que legitimaria essa colonização do conhecimento, seria do mesmo modo esquisito me sujeitar aos critérios universitários para começar a construir uma carreira. "Mas que coisa!", eu pensei. O fato é que sou professor, sou pesquisador, tenho fome de conhecimento e muita curiosidade sobre tudo; e para poder transitar nesses ambientes seria necessária essa "sujeição", então que ela fosse da melhor forma possível, no sentido de "mais enriquecedora" ou mais potente. Eu sonhava (e sonho ainda, claro!) muito

em me “intelectualizar” e ser um respeitado e erudito professor, líder de grupos de pesquisa, membro das associações de classe, coisas que praticamente todos os doutorandos sonham e para realizar tal sonho é preciso “passar por isso”. Então que esse curso servisse para aumentar as minhas potências (estou falando bonito agora, pois na época do processo seletivo eu nem conhecia essa palavra “filosoficamente”). Nesse intuito, não me restringi as disciplinas de política e me matriculei em diversas outras de antropologia e sociologia, passeei por todas as áreas de concentração, fiz dezenas de créditos extras e visitei várias linhas de pesquisa. E “para ajudar” eu já vinha de um mestrado interdisciplinar, assim, simplesmente foi impossível para mim elaborar algo enquadrado em qualquer área das ciências sociais que fosse. Com isso eu fujo da talvez necessária especialização para ser esse “respeitado professor” e consigo com facilidade arrumar “confusão” (debates acadêmicos) com meus colegas advogados, sociólogos, antropólogos, politicólogos, filósofos, não conseguindo o sonhado espaço de classe em nenhuma dessas categorias, não conseguindo me sedimentar ou me sedentarizar em nenhum desses territórios. Meu sonho agora é outro: é conquistar meu espaço nas não-classes e nas não-categorias. Fui forçado a sonhar outra coisa, pois não pude me forçar ao molde que todas elas impuseram respectivamente. Ou transformava meu sonho ou me transformava. Optei pelo primeiro e o preço que posso pagar é bem alto: o de não ser bem recebido em lugar algum e de pertencer a lugar nenhum. Aprendi nas aulas da minha orientadora e nas leituras de determinada bibliografia que esse é o nômade: o desterritorializado. As questões do saber são complexas demais para serem contidas (no sentido de aprisionadas) numa única “área”.

Apresento-lhes, por conseguinte, uma construção, um processo, um caminho que ainda está sendo desbravado. Não pude formular concisas conclusões, tampouco grandes explicações, mas tento lhes apresentar um “manifesto”. Daí a epígrafe dessas considerações. Busco traçar algumas reflexões e tecer alguns aprendizados primeiramente a respeito do que estou chamando de *resistência como modo de vida* e, como de outra forma não poderia ser, o próprio *trabalho científico ou intelectual como resistência*: um não trabalho científico e intelectual. E, numa tentativa de fugir das garras de um “método” buscarei realizar uma *genealogia da resistência*, tomando como artefato (mas também como acontecimento) a controversa *Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil* (2012), perseguindo a resistência e a luta ou o jogo de forças que engendram seus efeitos em determinadas narrativas. A perspectiva rizomática de Deleuze e Guattari me convidam a tomar tal artefato como “um meio”, nem como fim, nem como começo de um processo histórico, mas algo que é, em um instante, passado, presente e futuro, cujos desdobramentos ou implicâncias podem ser perseguidos por toda uma vida.

Em poucas palavras para aqueles que me dão a honra da leitura deste texto: vocês testemunharão *dois movimentos* distintos, porém simultâneos e interligados, que terão como palco de registro as páginas que se seguem. Eu bem que tentei "organizar" esses movimentos, colocando os textos em uma tal ordem que evidenciasse o assunto principal de cada ensaio. No entanto, abri mão desse princípio de organização, diante da impossibilidade de separar a pesquisa em si, daquele que pesquisa ou melhor a escrita em si, daquele que escreve. Eu estou por toda parte no texto, como o texto está em mim, enfim, mais que uma dupla, um duplo.

Primeiro movimento: o processo pessoal de um candidato a doutor que se recusa à submissão ao modo como a produção do conhecimento vem sendo praticada, uma forma voraz de automação das faculdades intelectuais e uma lógica fabril de gestão do tempo e da produção, impossibilitando a criação e prezando pela reprodução, isto é, uma *resistência quanto ao modo dominante de produzir saberes* ou uma *resistência à epistemologia.* O processo de construção de alguma coisa, que por ora estou chamando de manifesto, uma tentativa de possibilitar um conhecimento que se afasta da lógica cientificista, algo que alguns chamarão de literário, talvez, ou simplesmente desconsiderarão enquanto algo relevante para a ciência. Daí que corro enquanto autor o risco de não preencher os requisitos dos tribunais da ciência para ser incluído no seleto rol dos doutores.

Segundo movimento: a tomada de um tal objeto de pesquisa que jamais será assim tratado por este autor. Se a forma de produzir é resistência o resultado da produção só pode também sê-lo. Não conseguiria dormir tranquilamente com meu título pendurado na parede tendo conhecimento dos horrores da negação que se passam sobre esta Terra, das ações levadas à cabo pelo aparelho de Estado com fito à universalização das singularidades e, por isso, além de resistir produzindo saberes para a academia preciso produzir saberes de resistência. Daí o manifesto ou uma tese manifesto. Daí, ainda, a opção pela forma de escrita através de ensaios.

Apresento uma série de ensaios[1], de pequenos textos (sonhando com textos minoritários), uns mais com a cara de artigos científicos (pois é difícil o exercício do auto-exorcismo), mas perseverarei. Outros textos terão um tom mais reflexivo, talvez introspectivo. Outros, ainda, terão quase um tom de jornalismo, de denúncia. Mas todos têm em comum a *resistência*, por isso a opção pelo talvez vago título: *Ensaios sobre resistência: uma genealogia*. Vale ressaltar que alguns desses ensaios tiveram suas primeiras versões publicadas na forma de

[1] Segui a sugestão de Foucault (1998, p. 13) acerca do ensaio como um trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento, e a busca por pensar diferentemente, em vez de reforçar o que já se sabe. O ensaio se coloca, neste caso, como uma experiência modificadora dos jogos de verdade e não como um mero recurso de comunicação do que já se sabe.

artigo em anais de congressos ou revistas e, quando for este o caso, nas notas de rodapé do título haverá a devida informação. A tese é um grito, é um manifesto, mas também é uma fotografia. Nesse sentido ela é um registro momentâneo do possível intelectual que os limites de um doutorado definem (tempo e espaço). Além disso, conforme tentarei argumentar, é da lógica do movimento mover-se, sendo este conjunto de ensaios uma causalidade momentânea que se "organizou" para um programa de pós-graduação em "nível" de doutorado. Sendo ela própria o registro desse movimento constante que atravessa as ideias de qualquer autor. Constituindo o movimento um estado de coisa sempre instável e mutável, as ideias e argumentos aqui contidos também o são, e é provável que a partir dessa "fotografia" de momento algumas ideias alcem novos voos e outras percam sua capacidade de voar: tal como em qualquer fotografia há o antes e o depois do registro congelante da imagem. Efêmera demais para significar uma realidade, a fotografia é tão somente uma lembrança desde o "flash", ela é natimorta em sua natureza, nos restando apenas o postular variável daquele momento capturado na imagem, agoniantes interrogatórios do que foi aquele instante assolam a fotografia assim como a tese. Entendamos então por "flash" o depósito desta tese junto ao programa de pós-graduação no qual ela foi "fotografada". É uma operação fotógrafa: pegar a imagem congelada no papel e cuidadosamente alocá-la em uma página de álbum para, de tempos em tempos, interrogá-la à exaustão, como se ela pudesse falar ou mostrar para além da própria imagem que carrega como cruz na sua essência. Pobre fotografia, já que no flagrante do seu não falar mais do que pode mostrar, ela se torna vítima do seu silêncio, apagada pelas esparsas lembranças. E, a realidade-estátua ali impressa se torna interpretação-dinâmica, fabulações, construções de novas realidades pujantes.

A distribuição dos ensaios ao longo da tese tenta respeitar a lógica[2] da preparação, isto é, os ensaios que tratam de questões mais teóricas, de explicações conceituais, ensaios que abordarão a construção de um "eu cientista" através de uma pesquisa, virão primeiro. Tal como um mapa ou como em um curso de idiomas, busco ir introduzindo o leitor num caminho de argumentação, oferecendo-lhe um repertório conceitual para a interpretação dos acontecimentos, elaborando uma espécie de sistema em espiral a partir da base, turbilhonar. Seguindo esse caminho é possível agrupar os ensaios em dois grupos básicos: ensaios sobre

[2] Falar em lógica é temerário, pois sou uma pessoa ansiosa e que se entendia fácil. Então de forma bem clara esses textos foram todos começados mais ou menos ao mesmo tempo e, conforme eu enjoava de tratar sobre determinados assuntos, eu mudava de ensaio, depois mudava novamente. Em muitas ocasiões passava-se meses até eu retomar aos primeiros textos. Nisso é inevitável algumas referências a ensaios "posteriores" que na verdade são anteriores no processo de escrita. Essa forma de construção "rizomática" tem seus perigos é verdade, mas não saberia fazer de outra forma.

resistência epistêmica e resistência à epistemologia, e ensaios sobre uma resistência ao discurso desenvolvimentista.

Meu repertório teórico fundamental é de um lado a *crítica decolonial*[3] ao *processo de unificação ontológica da modernidade* e de todos os seus subprodutos, naquilo que diga respeito às "Relações de Colonialidade[4]". Dentro dessa chave de interpretação e a partir dela proponho uma espécie de "expansão" de possibilidades de leitura da questão colonial e consequentemente da questão da resistência indígena. É importante frisar que os autores decoloniais, muito embora mantenham um discurso mais ou menos afinado no que diz respeito às Relações de Colonialidade, em função da sua diversidade de origem, influência e/ou filiação teórica e mesmo de situação geopolítica, distanciam-se entre si, até certo ponto, em suas respectivas análises da problemática colonial e indígena, sem, no entanto, adentrarem num tom de cisão, mas, pelo contrário, de compossibilidade. Julgo ter, assim, dentro do próprio repertório conceitual decolonial as chaves para essa abertura, que é o conceito de *ecologia dos saberes*[5].

[3] Existe uma discussão quanto ao termo "decolonial", nascida quando da entrada dessa literatura no ambiente acadêmico brasileiro. Alguns defendem a tradução do termo para "descolonial", evitando-se assim uma aproximação com o *decolonial* da língua inglesa. No entanto, manterei o termo *decolonial*, pois, dentro do leque de autores que se debruçam sobre as relações de colonialidade na América Latina me aliei aos do chamado *Giro Decolonial*, logo, se me refiro a uma crítica decolonial estou fazendo referência à crítica que os autores do Giro Decolonial fazem à modernidade. Também mantenho o *decolonial* pelo fato de que as críticas que oportunamente formalizarei às categorias do *decolonial* se sustentam sobre o projeto epistêmico de *decolonização*, qual seja: "[...] romper com a lógica monológica da modernidade. Pretende fomentar a transmodernidade: um conceito que também deve se entender como um convite ao diálogo e não como um novo universal abstrato imperial. A transmodernidade é um convite a pensar a modernidade/colonialidade de forma crítica, desde posições e de acordo com as múltiplas experiências de sujeitos que sofrem de distintas formas a colonialidade do poder, do saber e do ser. A transmodernidade envolve, pois, una ética dialógica radical e um cosmopolitismo de-colonial crítico (Maldonado-Torres, 2007, p. 162)."

[4] "As relações de colonialidade têm produzido uma transmutação nas condições de dominação – um efeito social– em hierarquias biológicas (raciais), logo, nas relações sociais. Aquilo que foi produto da dominação colonial se converte em relação de colonialidade quando as ex-colônias obtiveram sua autonomia oficial (jurídico-política), reproduzindo as relações "raciais" de superioridade/inferioridade como a base sobre a qual se sustentam as atuais estruturas de poder, padronizadas mundialmente. Considerando as relações de colonialidade como o eixo central de uma estrutura de poder mundial, Aníbal Quijano assinala também a existência de três componentes que são constitutivos desse processo: 1) o capitalismo, como padrão universal de exploração de todas as formas historicamente conhecidas de controle do trabalho, onde o capital se articula para produzir mercadorias destinadas ao mercado mundial; 2) o Estado como forma universal de controle da autoridade coletiva, na qual a forma Estado-nação é sua variante dominante; e 3) o eurocentrismo imposto ao mundo como a única forma legítima de racionalidade, em particular como a forma hegemônica de produzir saberes (tradução minha)" (GERMANA, 2010, pp. 215-216).

[5] "É basicamente uma contra-epistemologia. Na ecologia dos saberes a busca pela credibilidade para os conhecimentos não científicos não implica o descrédito do conhecimento científico. Implica, no entanto, na sua "utilização contra-hegemônica". Significa explorar a pluralidade interna da ciência, ou seja, as práticas científicas alternativas que estão se colocando às vistas, como, por exemplo, as epistemologias feministas, pós-coloniais, etc. e promover a interação e a interdependência entre os saberes científicos e os saberes outros. Todos os conhecimentos têm limites internos (que dizem respeito aos limites das intervenções no real que permitem) e externos (que decorrem do reconhecimento de intervenções alternativas tornadas possíveis por outras formas de conhecimento), porém, as formas de conhecimento hegemônicas (a ciência moderna, por excelência), somente conhece seus limites internos e o uso contra-hegemônico da ciência, por consequência, somente se torna possível com a exploração paralela de ambas as formas de limites como parte de uma "concepção contra-hegemônica da

Para tanto me alio, dentre os diversos autores possíveis, especialmente a Santiago Castro-Gómez na linha do pensamento decolonial, que enxerga e problematiza a questão colonial e indígena a partir de autores como Nietzsche, Michel Foucault e Deleuze e Guattari (que assumem como repertório teórico fundamental, na medida que me possibilitam armas conceituais que na minha avaliação se encaixam melhor na realidade das Terras Baixas) utilizando de forma sobressaliente o *procedimento genealógico* em suas pesquisas. Assim, a especificidade dos modos de vida nas Terras Baixas me levaram até Pierre Clastres e sua fórmula célebre de *a sociedade contra o Estado*, a partir do qual tudo se modificou e é preciso dizer: toda reflexão presente nessa tese-manifesto se insere no campo específico da problemática epistemológica, uma tentativa de problematizar e descolonizar o pensamento ou o saber da chamada racionalidade moderna/ocidental, que em seu braço epistemológico opera pela ciência moderna ou ciência de Estado ou ainda forma-Estado de pensar. Ocorre que, embora se apresente majoritariamente esta como uma proposta utópica, tentarei demonstrar que um percurso heterotópico também se faz presente nesse mesmo processo ou movimento e que, embora um não invalide o outro, mas potencializa reciprocamente um ao outro, há que se repensar o que é esse "descolonizar o saber".

A partir do procedimento genealógico e auxiliado pelos pensadores já citados, tentarei evidenciar o jogo de forças que se sistematizou nas regiões onde vivem e resistem, os povos *Guarani* e *Kaiowá* no estado de Mato Grosso do Sul. Chamo este trabalho de *Ensaios Sobre Resistência*, porque procurarei realizar uma *genealogia da resistência*, demonstrando a luta, o impasse, entre forças distintas pela resistência como "efeito", para isso parto de Pierre Clastres e sua análise do poder autoritário (soberano) do Estado e de Deleuze e Guattari (e seus intérpretes principalmente na antropologia) para tentar explicitar que uma forma-Estado se coloca nesse jogo através de "políticas de desenvolvimento" que operam por exclusão ou captura, sob o ideário do progresso, inclusive, capturando o próprio sentido da resistência. Este avanço ao qual me refiro se sistematiza de diferentes formas em diferentes lugares. No entanto, o *efeito* mais aparente é a do agronegócio hoje e, logo, será de onde partirei, no desvelamento das políticas de desenvolvimento operadas pelo Estado Brasileiro, na tentativa de apreender o jogo de forças em diferentes dimensões da vida: modos de viver, modos de pensar, enfim, das diferentes maneiras de resistir, muitas das quais sequer posso ainda imaginar, quiçá demonstrar.

Fundamental esclarecer, como bem demonstra João Arriscado Nunes (2010, p. 258),

ciência". Por isso esse uso "contra-hegemônico" não pode se resumir à ciência, deve envolver a maior diversidade de formas de saber possíveis. (SANTOS, 2010, pp. 47-50).

que o projeto epistêmico decolonial, chamado de *epistemologias do sul*, que é um projeto alternativo (em um sentido utópico, que ousarei questionar em breve) que busca "positivar[6]" a diversidade de formas de conhecimento existentes no mundo que foram historicamente subalternizadas pela forma dominante, pretensamente universal e imposta pela *lógica de colonialidade*[7]. No entanto, *epistemologias do sul* é um projeto em franca elaboração e que, naturalmente, há que se sustentar ainda em linhas conceituais já existentes (por isso a persistência, por ora, do uso do termo "epistemologia"), o que caracteriza toda fase de composição/escolha de aliados. Isto porque na academia, para poder se instaurar um novo idioma, é preciso ser versado em fluência no idioma que se impôs anteriormente como paradigma. Ainda assim, tal projeto deve procurar "um envolvimento ativo e crítico" com as críticas internas da epistemologia dominante que mais avançaram e que melhor poderão protagonizar um diálogo que vise uma verdadeira *descolonização* (desterritorialização colonial e outra reterritorialização) da reflexão epistemológica. Em outros termos: uma ecologia de saberes, que segundo Souza Santos (2010) seria uma utilização contra-hegemônica do conhecimento, o que eu traduzo de forma propositalmente irônica como "implosão do castelo do cientista".

É válido deixar claro que, apesar de ser meu ponto de partida, a crítica decolonial também está sujeita a críticas, principalmente por conta de sua proposição de refundação do Estado. Nessa senda se tornou impossível para mim em alguns pontos destes ensaios aparentar ser algum tipo de "inimigo teórico" da proposta epistemológica *do sul*, sendo que na verdade, me insiro nessa proposta, no entanto, sem ser capaz de relativizar eventuais "problemas a serem resolvidos" por ela. Logo, espero contribuir para potencializar as *epistemologias do sul*, ainda que propondo sua total metamorfose em uma espécie de "pensamento nômade" ou "selvagem", especialmente nas Terras Baixas da América do Sul e suas particularidades em relação ao mundo andino (Terras Altas), em outros termos: a questão do Estado e de sua ausência histórica, porém, de presença virtual, na região, talvez não possibilitaria, tal como propõe o pensamento decolonial um "depósito total das fichas" no fortalecimento do Estado como aquele que

[6] A ideia de positivação presente nos textos de muitos autores decoloniais, isto é, "positivar" os saberes subalternos, me soa como dar um estatuto de positivado, que, se lido sob os dizeres do projeto transmoderno, tal como se encontra, dará a ideia de "equiparação" ao estatuto da ciência. Nesse sentido, "positivar" está imbricado na lógica positivista e neste ponto penso que é preciso ir além. Avançar sobre uma espécie de "caritativismo", um ativismo que procura restabelecer parâmetros numa hierarquização de saberes, na qual apenas se busca conferir o estatuto de científico ao que não é científico. Defendo a quebra desse gradeamento de saberes. Por isso problematizarei o estatuto "epistemológico" do pensamento decolonial em um ensaio oportuno e defenderei não uma positivação da diversidade de formas de conhecimento, mas sim a evidenciação de sua condição de "aberrante", na esteira de autores como Deleuze e Guattari.

[7] Vide nota 1 da página anterior.

promoveria a descolonização do sul epistemológico. Aliás, muito pelo contrário, a experiência nas Terras Baixas caminha muito mais para um *contra Estado*, na medida em que se reconheça que o Estado e o poder autoritário, nas suas muitas faces ou manifestações, é mais que genocida, é, como diria Pierre Clastres, também, etnocida.

Nas páginas que se seguem procurarei fazer dois movimentos, isto é, tratar epistemologicamente dessa episteme dominante[8] para depois questionar o próprio enquadramento epistemológico atribuído ao pensamento, dado que a própria filosofia tem sua parcela de responsabilidade no resultado das colonialidades. É como num jogo de tabuleiro, em que para poder avançar uma casa é preciso derrubar uma peça do oponente. Inicialmente farei o possível para elucidar que, na *resistência epistêmica*, enquanto modo de possibilitar o outro, existe a potência da resistência à epistemologia: formas outras de conceber o conhecimento além da epistemológica, e daí talvez ser problemático o próprio termo *epistemologias do sul* para arrebanhar toda essa diversidade de singularidades do pensar. Nesse sentido, penso que não se fez a necessária fuga da colonialidade do saber para poder-se falar em uma descolonização do saber, razão pela qual defenderei que o não saber epistemologicamente enquadrado é a resistência primeira à colonialidade do saber. Assim, observe: *é preciso um não saber para pôr em questão a colonialidade do saber, razão pela qual defenderei a potência do pensamento nômade ou pensamento selvagem como resistência à epistemologia:* que pode ser lido como "desertificar-se" ou dar vida ao virtual sem torná-lo "real". O principal argumento desse movimento é que, enquanto se resiste de forma epistêmica, se resiste utilizando as mesmas armas da episteme dominante[9], recaindo numa luta interna, como várias outras que a

[8] É importante destacar que muitos pensadores se dicaram e se dedicam ao comento e ao estudo daquilo que se chama "episteme". A tomada deste termo na presente tese se dá sob o olhar dos autores do giro decolonial. É sabido que especialmente Michel Foucault toma arqueologicamente a épistémè como uma espécie de marco temporal e/ou geográfico. Naturalmente, não poderiam ser sobrepostas épistémè e epistemologia dominante sem incorrer-se em certas imprecisões teóricas, conceituais e filosóficas, nem se está tentando fazer isso aqui. No entanto, assumindo-se o risco, razoavelmente poder-se-ia afirmar que epistemologia dominante (para os pensadores decoloniais) conglomera as epistemes "ocidental", "renascentista" e "moderna", as quais Michel Foucault faz referência em sua obra. Reconhece-se ainda, a partir de As palavras e as coisas (1999) que, sobretudo, essas epistemes não formam um conjunto contínuo que permita essa aglutinação sem um certo desrespeito ao pensamento foucaultiano. Sendo assim, a episteme dominante, tal como referida, não deve ser lida ou analisada sob os olhos de Foucault somente. Em outro momento em As palavras e as coisas o autor toma a episteme como "condições de possibilidade" das formas de conhecimento.

[9] A produção de uma episteme, isto é, um conjunto de saberes ou de conhecimento. Estou entendendo episteme dominante como o conjunto de saberes que se cristalizou como tal no período de 1492 (descoberda da América pelos europeus) até o presente e que ao longo desses mais de 500 anos se sintetizaria como o saber dominante, a partir da hierarquização dos saberes (uma lógica de dominação) promovida pela associação de dispositivos de poder e de saber. Michel Foucault distingue as epistemes à luz de determinações temporais e geográficas. Dentro daquilo que me interessa no seu pensamento preciso deixar evidente que a episteme dominante se aproxima demasiadamente do que este autor chamou de *episteme moderna*, ou seja, a episteme dominante assim se cristalizou utilizando o seu triedro de saberes para se impor as demais epistemes e dominá-las sob o signo da ciência. A constituição da episteme dominante é um processo paralelo à construção do homem europeu por si

história registra, sendo esta uma luta atópica e utópica.

Uma resistência à epistemologia, no entanto, é pensada de fora para o fora, por fora e no fora, ou seja, para além ou mesmo aquém da epistemologia: uma quebra, não de paradigma, mas uma realização heterotópica de uma não-episteme tópica que precisa atravessar essa epistemologia dominante provocando-lhe "buracos", linhas de fuga, válvulas de escape. Com essa conclusão foi preciso então embasar algumas conclusões, suposições e proposições à luz de determinada literatura. O critério de seleção dessa literatura foi bastante simples: *o que há de descolonial em cada um desses autores?* Notadamente parto de uma constatação feita ao longo de anos de leitura de que existe muito potencial descolonial em autores que não são taxados como "decoloniais" ou "pós-coloniais", assim como existe muito potencial colonial em autores que carregam em sua biografia e obra esses termos.

Após, desposando de um ramo minoritário da filosofia, o que tentarei apresentar utilizando em momentos distintos dois "métodos" também distintos é uma "pequena" verdade, resultado das afetações que sofro e sofri ao ler, ouvir as histórias de grandes homens esquecidos pelo Estado e o som de chocalhos-ritornelo; afetações propiciadas pelos meus olhos que viram a força e a vontade de resistir, pelos meus ouvidos que registraram relatos que me permitiram acessar uma dimensão diferente daquilo que até então tinha em registro do que é viver resistindo, falarei de *resistência enquanto modo de vida*[10]. Enquanto uma pessoa que cresceu diante de duas grandes narrativas acerca de um mesmo fato (índios[11] que invadem/índios que ocupam; fazendeiros que defendem/fazendeiros que atacam; índios vítimas/índios vilões...) minha mente registrou notícias, gritos, tiros, choro, desespero, angústia, tudo ficou registrado: em mim! Me permito assim a outra recusa, a recusa à forma-pesquisa, em prol de uma tal *autoetnografia dos afetos*, que, apesar do nome nada tem a ver com a etnografia que fez da

mesmo como "humano", sendo que, esse ritual de humanização/civilização pressupõe a absorção e a reprodução desse conjunto epistemológico dominante. Para tal construção sob o próprio signo da racionalidade científica que circula eternamente na distinção elementar do verdadeiro/falso. Logo, o processo de antropologização do homem europeu por si mesmo consiste em subprocessos, dentre os quais a constituição de um *outro* (selvagem e inumano) e a cientifização dos saberes (dominação epistemológica), constituindo os binarismos típicos da racionalidade científica, qual seja, homem/animal; civilizado/selvagem; científico/não científico; verdade/mito; razão/emoção; etc. sendo que a alocação em cada uma dessas categorias é resultado de um movimento de interesses politico-econômicos que variam em cada período da história. Fundamental ainda já trazer à discussão a construção de uma arena de conflitos que suponha a suspensão das regras de humanidade/civilidade que o próprio homem antropologizado construiu, um território selvagem que possibilitasse o exercício da selvageria contra o selvagem ou o não humano.

[10] Ver o item "*A potência da recusa: Bartlebys indígenas e os movimentos aberrantes*", para melhor compreensão da ideia de resistência como modo de vida.

[11] Manterei a expressão "índios", pois me refiro especificamente ao modo como o senso comum e mesmo o discurso jornalístico trata os povos indígenas.

antropologia a “ciência do homem e da cultura”.

Sinto a necessidade de tocar na temática da etnografia, por entender que esta seja provavelmente a mais “colonizante” de todos os métodos desenvolvidos pelos cientistas sociais e pela antropologia, como disse Gersem Luciano (2019, p. 31) “[...] talvez a disciplina campeã para colonizar seja a antropologia e, solidariamente, os antropólogos.” Embora reconheça-se que, paradoxalmente, também foi a antropologia e os antropólogos que tiveram “[...] o papel estratégico e a importância histórica e missionária da antropologia brasileira e de muitos antropólogos que dedicaram suas vidas a estudos, pesquisas, elaboração de laudos, relatórios técnicos e desenvolvimento de projetos inovadores e dignificadores de povos indígenas” (LUCIANO, 2019, p. 25). Esse caráter dúbio da ciência antropológica será explorado em ensaios específicos e tentarei demonstrar que existe sim na antropologia um potencial descolonial, uma antropologia anunciada já em Pierre Clastres nos anos 1960 e que Goldman (2011) chamou de *antropologia contra o Estado*. O sentido dúbio, o movimento de pêndulo e a coexistência virtual das potencialidades será uma compreensão fundamental dos textos que se seguem, pois, abandonando a lógica do pensamento ocidental dos binarismos (ou isto ou aquilo) procurarei destacar a coexistência das potencialidades coloniais/descoloniais das coisas e dos autores, inclusive e especialmente os ditos “decoloniais”. A ideia de resistência não seria diferente, estando imersa a essa lógica ambígua das coisas, ou não lógica, para quem preferir, ela também sofre os efeitos dos embates entre a gravidade e o movimento.

Por acreditar ainda que o resultado primeiro de uma pesquisa do tipo que estou propondo é a transformação/afetação dos corpos, especialmente o do pesquisador, sinto a necessidade de tecer uma pequena reflexão sobre a suspeição que tenho sobre a *antropologia ciência do homem*, de que esta seja um travesti da *antropologia ciência do Estado*. Um assunto por muitos discutido eu sei, porém, no que talvez eu possa contribuir para o debate seja a singela conclusão de que a antropologia para se reconciliar consigo mesma precisa realizar uma *aliança com a vida*, uma antropologia que não se satisfaz com a observação, as entrevistas e o prevalecimento da visão e da audição das grandes etnografias. Isso se deve ao fato de eu não me sentir confortável em realizar uma etnografia, à moda levi-straussiana, por exemplo, não pelo menos do Lévi-Strauss estereotipado como “grande etnólogo” que dizem que foi. Talvez nem o próprio entenda o que pretendo dizer, mesmo ele tendo feito em paralelo às suas grandes narrativas etnográficas, afinal até em autores como Lévi-Strauss há um interessante potencial descolonial. Defenderei uma etnografia pela qual não se busca “fazer ciência”, não se pretende apresentar a “Verdade”, tampouco conjecturas “objetivas”. Explicarei melhor essa “pequena

metodologia" nos ensaios que se seguem.

Neste conjunto de ensaios defendo ainda o que estou chamando de *pensamento selvagem ou nômade* (é verdade que ainda não me decidi sobre os dois termos e quem sabe a banca que avaliará esta tese possa contribuir), um pensamento comprometido com a realidade histórica, política e social dos povos minoritários da Terra, mas não é por isso que é um pensamento subalterno ou do subalterno, na esteira dos propósitos do pensamento decolonial e pós-colonial. É bom já demarcar aqui minha problematização sobre o subalterno, um sujeito subalterno é em si também um sujeito. O sujeito é também em si um fruto ou uma das formas da racionalidade moderna/ocidental "capturar" os seres sobre a Terra, e isso a meu ver, não pode ser uma categoria empregada por um pensamento que se diga "descolonial". De modo ainda incipiente tomo tanto o pensamento decolonial quanto o pensamento do sul, ou melhor, a ideia que se teve desses dois pensamentos, como *pensamento nômade ou selvagem*. No momento oportuno explanarei melhor este ponto, mas por agora é importante dizer que observei naquelas proposições uma tentativa de fecundar uma forma de pensar outra, uma forma de pensar que se divorcia das matrizes da ciência moderna e busca uma realocação fora da epistemologia enquanto forma de saber/pensar/conhecer. Uma "ciência" não dogmática, uma "ciência" não canônica: uma outra ciência, uma ciência menor, aquela que faz fugir os cânones dominantes, que não se imponha como uma religião do pensamento.

Ora, entendo a importância desta empreitada e me disponho a contribuir para ela nos seguintes termos: primeiro, que não vejo sentido em propor uma forma outra de pensar nos moldes de uma utopia, por isso defendo que este pensamento, seja do sul, seja decolonial, seja como estou chamando, selvagem, se dê de forma heterotópica[12]. Penso ainda que as expressões

[12] Aqui vale relembrar de Foucault: [...] "é sobre o espaço do fora que eu gostaria de falar agora. O espaço em que vivemos, pelo qual somos lançados para fora de nós mesmos, no qual se desenrola precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo e de nossa história, esse espaço que nos corrói e nos erode é também, em si mesmo, um espaço heterogêneo. Em outras palavras, nós não vivemos em uma espécie de vazio, no interior do qual seria possível situar indivíduos e coisas. Nós não vivemos no interior de um vazio que se revestiria de diferentes espelhamentos; nós vivemos no interior de um conjunto de relações que definem alocações irredutíveis umas às outras, e absolutamente não passíveis de sobreposição. [...] Mas o que me interessa, dentre todas essas alocações, são algumas que têm a curiosa propriedade de estar em relação com todas as demais alocações; mas, de um modo tal, que elas suspendem, neutralizam, ou invertem o conjunto das relações que são por elas designadas, refletidas ou reflexionadas. Esses espaços que, de alguma forma, estão ligados a todos os outros, e que, no entanto, contradizem todas as outras alocações, são de dois grandes tipos. Primeiramente, há as utopias. Essas são as alocações sem lugar real. São as alocações que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou invertida. É a própria sociedade aperfeiçoada, ou é o inverso da sociedade; mas, de toda forma, essas utopias são espaços fundamentalmente, essencialmente, irreais. Há igualmente – e isso provavelmente em toda cultura, em toda civilização – lugares reais, lugares efetivos, lugares que são desenhados na própria instituição da sociedade e que são espécies de contra-alocações, espécies de utopias efetivamente realizadas, nas quais as alocações reais, todas as outras alocações estudos avançados reais que podem ser encontradas no interior da cultura, são simultaneamente representadas, contestadas e invertidas; espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora sejam efetivamente localizáveis. Por serem absolutamente outros quanto a todas as alocações

"pensamento do sul", "epistemologias do sul" e "pensamento decolonial", ainda que a intenção seja completamente inversa, de alguma forma, se submetem ao que chamam de "pensamento do norte", de "ciência moderna", de "epistemologia dominante" isto porque, quando se fala no pensamento do sul se está contrapondo ao pensamento do norte, e pensamento decolonial se está contrapondo ao colonial, epistemologia do sul é também epistemológica, o que reverbera também na própria forma de pensar e de se fazer conhecimento. Pelo próprio intento das epistemologias do sul em positivar os saberes subalternos, ainda se pensa dentro das categorias epistemológicas desse norte e dessa metrópole epistemológica, portanto. E, por isso, defendo a ideia de pensamento selvagem: que, de certa forma, absorve as terminologias anteriores. Um pensamento que foge da lógica do contra, que abraça a causa do outro, que busca *compossibilitar*.

Nessa altura, vale a pena "estuprar" o conceito de *ecologia dos saberes* de Boaventura Sousa Santos ampliando-o para uma *cosmopolítica dos possíveis*. Um pensamento heterotópico, outra coisa simplesmente, outras categorias, outras possibilidades, outras...outras...sempre outras...toda diversidade de saberes e pensamentos não dominantes da terra são saberes e pensamentos, portanto, *selvagens*. O pensamento selvagem é o pensamento que não se põe de frente, antagônico à epistemologia dominante, ele simplesmente é outra coisa e desta independe completamente, pois, no limite, nunca sequer dela se aproximou. Antes que digam que a ideia de pensamento selvagem se contrapõe a de pensamento civilizado e, logo, cai na mesma armadilha das terminologias anteriores, haverei de dizer que a escolha pelo termo *pensamento nômade ou selvagem* se dá em função do que chamei de *potência do selvagem*, que explicarei melhor também nos ensaios a seguir, não sendo uma contraposição, portanto, ao pensamento civilizado, moderno ou científico, mas apenas *outro* pensamento, que ao se opor àquele se põe na mesma lógica de grandeza e que isso por si só é uma forma de captura dessa lógica dominante.

Falo a partir da lógica do contra, mas não no sentido de "se opor ao", mas no sentido de "evitar a", tal como enunciado na fórmula do *contra Estado* de Pierre Clastres. Meu idioma é o das *compossibilidades*. Também não é um convivialismo, não uma província dentro do Estado, mas uma cartografia caótica de possibilidades que tenta fugir/escapar a qualquer tipo de limitação, de quebra de potência, inclusive foge à operacionalidade da ciência em fornecer soluções. Arregaça os moldes e os esquadrinhamentos da filosofia no que toque ao que se

---

que eles refletem e sobre as quais falam, denominarei tais lugares, por oposição às utopias, de heterotopias. [...] (FOUCAULT, 2013, pp. 115-116).

convencionou em chamar de Teoria do Conhecimento, como e por uma fissura, uma rachadura, ela foge... Entendo que não se pode esboçar um "pensamento do sul" sem que ele, apesar da terminologia (que na verdade é uma discussão um tanto quanto infecunda, dado que, a independer do nome que se dê o problema está na "forma" de fazer) seja verdadeiramente selvagem, arisco, bruto, exorcizado de civilidade, nos sentidos que empregarei no ensaio *Em defesa do pensamento selvagem*. Em suma, não estou aqui para relatar o que vi ou ouvi ou ainda para transcrever exaustivas entrevistas, anotações, na busca de uma explanação definitiva do estado do "meu" objeto de pesquisa. Tudo que lhes ofereço no que toque à minha "etnografia" é uma tentativa de trazer à tonas as afetações experienciadas por um homem que pesquisa diante de um processo que se arrastou pela história e no qual, diante do testemunho de quem cresceu vendo e ouvindo a respeito como este homem cresceu, não se podia deixar de fazer parte ou de querer pelo menos, *fazer parte*, no sentido de *fazer* alguma *diferença*. Pode-se dizer, portanto, que "faço etnografia/etnologia" desde que me dei conta do jogo de forças que opera no/o Estado de Mato Grosso do Sul: há vinte anos. Esta é minha contribuição moral. A função do trecho "genealógico" é tão somente posicionar alguma luz sobre o jogo de forças que constitui a resistência como modo de existência, em torno do qual se alocam forças sombrias, ditas *reativas* que trabalham em nome do inominável. Forças em favor do Estado e do Capital, cuja empresa mais contemporânea é a "captura" da resistência como discurso enunciativo indígena ou nômade e a tomada dos seus efeitos para si. Em outras palavras, a genealogia da resistência mostra como essas forças têm brigado pelo controle do "efeito de resistência" na busca por determinado conjunto de forças de tomar para si o direito e enunciar a resistência na esteira de um "capitalismo como direito", legítimo e legitimador, que opera em concomitância um discurso de vida e de morte, onde a própria vida e a própria morte passam a ser recodificados na medida em que se relativiza certas formas de matar e/ou morrer em detrimento de certos direitos abstratos ou certos modos de vida que constituem o *poder* e por ele são constituídos.

EM BUSCA DE BONS ENCONTROS

O mau encontro é o Estado.
[Pierre Clastres]

Tendo em mente uma passagem marcante de *Conversações* (2013, p. 208*)* em que Deleuze poeticamente diz que "um conceito não se move apenas em si mesmo, mas também nas coisas e em nós: ele nos inspira novos *perceptos* e novos *afetos*, que constituem a compreensão não filosófica da própria filosofia". Procurarei assim, utilizar de conceitos filosóficos de correntes muito diferentes para conceber uma forma de enxergar a realidade a qual me propus a estudar. Fazendo uma espécie de bricolagem desses conceitos filosóficos e a partir deles, reuni um povo, uma população, um bando, uma turma, um coletivo de pensadores cujas filosofias penso que contribuem para o meu propósito. Assim busco nas próximas linhas reunir esse "coletivo" e indagá-los a respeito de questões que me parecem pertinentes.

Em princípio gostaria de demarcar alguns pontos que julgo fundamentais para que se possa estabelecer uma comunicação fecunda ou potente entre este que fala (ou escreve) e aqueles que dão a honra da escuta (ou da leitura). Nesse sentido a presente comunicação não se enquadra no que se registra no imaginário de nós cientistas, em especial politicólogos e antropólogos, como um "texto científico". Há alguns anos deixei de escrever artigos, dissertações, monografias ou teses, prefiro chamar meus textos, como propõem muitos autores com os quais venho dialogando (aqui especialmente Michel Foucault e Jorge Larrosa) de simples "ensaios". Isto posto, gostaria ainda de elucidar que desposo de alguns pontos de vista compartilhados com autores que em certas ocasiões são muito pouco bem tratados e muito pouco levados à sério na antropologia e na ciência política, essencialmente por isso são autores que não conseguiram se situar naquilo que Renato Sztutman chama de antropologia "standard" e que pode-se dizer também, ainda que genericamente, de uma "ciência standard". Da antropologia propriamente dita, ou melhor, da etnografia propriamente dita, congrego de muitos dos posicionamentos (políticos e metodológicos) de, por exemplo, Pierre Clastres, um autor que para muitos sequer deveria ser estudado na antropologia. Também Nietzsche se faz presente desde sempre, já que é de uma de suas mais incômodas perguntas (na maioria das vezes sem resposta) que saiu a inspiração para boa parte do conteúdo trazido neste conjunto de textos: "como alguém se torna o que é?". Adaptando essa pergunta aparentemente retórica para o campo da ciência ou até mesmo para o campo da metodologia científica nas ciências sociais, especialmente a antropologia, tento, como faz Suely Rolnik, fazer "balbucios" ou ainda como

propõem Deleuze e Guattari trazer um incômodo.

Nas páginas que se seguem existe uma tentativa de construção de uma teia de argumentos que se colocam, portanto, "contra" a ciência standard, sendo esta uma demarcação de lugar de fala daquilo que Márcio Goldman (2011) extraiu do pensamento de Pierre Clastres e denominou de "antropologia contra o Estado". A partir disso, da fórmula clastreana mais clássica o "contra o Estado" pode-se dizer que essa teia de argumentos conforma no "Estado" aquilo que Gilles Deleuze e Félix Guattari chamaram no volume cinco dos *Mil Platôs* de pensamento de Estado ou Ciência Régia. Um minoritarismo consequentemente. Mas que como também os próprios autores na mesma obra nos ensinam: os minoritarismos compõem um movimento de futuro, uma antropologia, uma ciência porvir. Já está claro também que Deleuze e Guattari são autores que se farão muito presentes nos próximos itens e, de fato, visto que eles são o ponto de intersecção entre esse bando de autores, uns do passado, outros do presente, mas todos do futuro. De Nietzsche a Viveiros de Castro, o meio do caminho ou a ponte são Deleuze e Guattari. Nessa direção seria didático dizer que uma linha cronológica (indo contra os próprios autores, mas em prol de uma certa pedagogia) se impõe no seguinte sentido, por um lado: Nietzsche, Pierre e Heléne Clastres, Lévi-Strauss, Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari, Marilyn Strathern, Márcio Goldman, Tânia Stolze Lima, Renato Sztutman, Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro. Por outro lado: o pensamento pós-colonial e decolonial, aqui especialmente Boaventura de Souza Santos e Salvador Castro-Gómez estarão no encontro. Meu incômodo questionamento é basicamente se seria possível um pensamento que se diga decolonial existir sendo ele próprio "pensamento" ou seria possível descolonizar o pensamento pensando? A vastidão ou vagueza da pergunta (diriam os epistemólogos ou metodólogos "norteadora") é proposital, pois como tentarei demonstrar, o oferecimento de respostas é tão próprio do pensamento "standard" que talvez nos reste, num ato de resistência a tal sistema, tão somente, fazer perguntas ou, no máximo, fazer ruídos.

Se busco promover um bom encontro é porque penso e já adianto o porquê de assim pensar: se a ciência é pensamento de Estado, um pensamento que se diga decolonial só tem razão de existir no contra-Estado. Em outras palavras, se recortarmos a antropologia (como representante da ciência) sob o crivo de Pierre Clastres em *Copérnico e os Selvagens (*1979): se a antropologia participa da forma como o Ocidente se relaciona com o Outro, ou fazemos vista grossa a esse fato e seguimos nossa louvável intenção/ritual antropológico de buscar a superação progressiva do nosso etnocentrismo (eurocentrismo) ou a recusamos. O trabalho de Clastres implica ou supõe essa atitude de recusa (GOLDMAN, LIMA, 2001).

Um bom encontro: uma fábula, uma inspiração[13]

Sobre "bons encontros" trouxe como referência uma apresentação compositiva de Mercedes Sosa, Chico Buarque, Caetano Veloso, Milton Nascimento e Gal Costa, em que trato como um exemplo do que chamei de "aliança demoníaca", isto é, uma aliança que é feita pelas diferenças em prol da resistência, de grande potência em resistir. Esse encontro, do qual sou talvez um dos maiores e mais apaixonados espectadores, propicia muitas análises distintas, mas enfatizarei dois caminhos a partir de "como cantam" e outra a partir de "o que cantam". Sobre como cantam, digo que a partir de um bom encontro os cantores celebraram entre si uma aliança demoníaca, pois dela surge um grito de resistência, uma aliança a-histórica, porém, histórica, mas também intempestiva, dado que dela participou Violeta Parra, já morta. Para tal afirmação precisamos compreender que eles cantam num contexto específico: primeiro são todos cantores que possuem uma história densa a respeito da resistência à grupos políticos dominantes, alguns estiveram inclusive em período de exílio e outros foram presos políticos em Estados totalitários. Eles e elas formam, assim, uma população, um bando, uma matilha de cantores que gritam *contra* certos autoritarismos. Mercedes Sosa é conhecida como "*la voz de los sin voz"*, aquela que fala por aqueles que não podem falar. Ademais, é 1987, apenas o segundo ano pós queda da ditadura brasileira, ano em que foi instalada a Assembleia Nacional Constituinte. No Chile ainda vigorava a ditadura Pinochet, porém em seu estado colapsar. Enfim, ano em que o Brasil vive a aurora da democracia, depois de décadas de repressão e o Chile começa a vislumbrar o crepúsculo de um dos períodos mais funestos de sua história política. E, por fim, a letra é escrita por Violeta Parra já apresentada aqui, conhecida pelo seu papel fundamental na resistência dos povos originários no Chile. Talvez agora a letra de *Volver a los 17* seja mais potente que nunca, pois se interpretada à luz de tudo que foi levantado anteriormente é possível ver nela o grande urro da resistência que tanto faço referência. Daí que, para falar de "o que cantam" seja necessário se debruçar sobre a letra da música *Volver a los 17* tomando-a como o que Deleuze e Guattari chamaram de "literatura menor". Tomo a música e o bom-encontro a qual me referi neste ensaio *Em busca de bons encontros* pelo fato de Violeta Parra trazer nessa música magistral um poético exemplo de um pensamento erva daninha e uma ética dos devires, colocando-se evidentemente em recusa aos poderes autoritários que assolavam o mundo no

[13] Uma primeira versão deste item foi publicada na forma de artigo na Revista Latitude da Universidade Federal de Alagoas em coautoria com minha orientadora e com meu colega Raul Gomes da Silva, que muito contribuíram para a argumentação do encontro potente e intempestivo. Agradeço aos dois imensamente. Referência LIMA, Antonio Henrique Maia; SILVA, Raul Gomes; TÓTORA, Silvana. Resistências e devires: um "bom encontro" a partir da literatura menor de Violeta Parra em "Volver a los diecisiete". LATITUDE, vol. 12, n.1, pp. 172-192, 2018.

contexto de sua criação.

Mercedes:

Volver a los diecisiete
Después de vivir un siglo
Es como descifrar signos
Sin ser sabio competente
Volver a ser de repente
Tan frágil como un segundo
Volver a sentir profundo
Como un niño frente a Dios
Eso es lo que siento yo
En este instante fecundo[14]

Refrão:
Se va enredando, enredando
Como en el muro la hiedra
Y va brotando, brotando[15]

Mercedes:
Como el musguito en la piedra Ay sí...[16]

Se nos propusermos a viver sob a rigidez do conceito do ideal, a vida, ainda que centenária, não nos proporcionaria sequer um resquício de sabedoria. O retorno à fragilidade e à extemporaneidade de um segundo importa no reconhecimento de que uma vida inteira é cada segundo. Sentir-se como um menino frente a Deus, um descobridor frente ao todo e ao nada ao mesmo tempo, e esta "eternidade" a que remete Deus não se trata de uma deidade em si, mas da infinitude, da onipresença, da onisciência e da onipotência que uma criança nunca será dotada. A criança frente a Deus é uma alegoria daquele que tem tudo a aprender frente aquele que tudo sabe. Mesmo com um século de vida, nada se sabe. Há que sermos crianças frente ao Deus, diz Violeta Parra. É difícil não interpretar essa estrofe à luz da criança em devir: o devir-criança. E vale a citação de Trindade e Lauro (2016c, s.p.): "os devires se fazem por encontros afetivos em um mapa de intensidades, disjunção inclusiva. Depois de se desfazer da norma, depois de deixar o peso do "tu deves" para trás, nasce a criança".

No refrão, o devir-criança se espalha como a hera no muro e o musgo na pedra: como a erva daninha no jardim das utilidades humanas. Como o musgo na pedra ele territorializa. Não se trata de uma regressão psicanalítica à fase da infância, mas de entrar em contato com a potência do ser criança, explorar, sempre permitir-se a descobrir, territorializar e deixar

[14]Tradução nossa: voltar aos 17/depois de viver um século/é como decifrar símbolos/sem ser sábio competente/ voltar a ser de repente/tão frágil como um segundo/voltar a sentir profundo/como um menino frente a Deus/isso é o que eu sinto/nesse instante fecundo.
[15] Vai se espalhando/espalhando/como no muro a hera/e vai brotando, brotando/como o musguinho na pedra.
[16] Como musguinho na pedra sim, sim sim...

territórios sem medo, sem apego, criar, desenhar, pintar, expandir e, assim como faz a criança, permitir-se, inclusive, ao erro. O segundo e o instante fecundo, colocar-se diante do tempo não como uma grade seriada cujo único possível é a repetição da receita de bolo que a ciência, a cultura e a história nos impõem como vida. Cada instante é fecundo, pois cada segundo é uma semente e daí que a grande árvore da vida não é tão alta e frondosa e pode estar mais para um simples tubérculo, pois é uma composição de infinitas mudinhas, infinitos galhos, retículos e infinitos frutos, eis a visão de uma vida rizomática *contra* uma vida arbórea. A segunda estrofe da música é a seguinte:

Caetano:
Mi paso retrocedido
Cuando el de ustedes avanza
El arco de las alianzas
Ha penetrado en mi nido
Con todo su colorido
Se ha paseado por mis venas
Y hasta las duras cadenas
Con que nos ata el destino
Es como un diamante fino
Que alumbra mi alma serena[17]

Refrão:
Se va enredando, enredando
Como en el muro la hiedra
Y va brotando, brotando

Mercedes:
Como el musguito en la piedra Ay sí sí sí

A segunda estrofe nos remete a uma discussão sobre velocidade. Como já foi dito o movimento e a intensidade são os marcadores de uma vida nômade e todo movimento que se encontrem como tal movendo-se velozmente em devir-nômade. Daí dizer, juntamente com a primeira estrofe: uma velocidade de vida, uma vida em movimento. A vida "bem vivida" é aquela que "avança", segundo uma moral cristã, e como Platão e Sócrates prescreviam, para uma "melhora" com o passar do tempo. A vida é curta, porém, somos instigados a percorrê-la em linearidade e o preço que se paga para tal, curiosamente, é não a viver. Velocidade e lentidão são necessários, pois é do atrito entre esses dois que nasce o movimento. O arco das alianças penetra o ninho, a casa primeira, vista como espaço de conforto e refúgio no mundo; as origens da compositora, sua relação com o colorido do folclore chileno toma-a pelas veias de modo intenso que até mesmo o destino se prostra, tal como um diamante que ilumina sua alma

[17]Meu passo recuado/quando o de vocês avança/O arco das alianças/penetrou até o meu ninho/ Como todo seu colorido/passeou por minhas veias/e até a dura corrente/com que nos prende o destino/é como um diamante fino/que ilumina minha alma serena.

tranquila. A serenidade da alma e o passo recuado, a vida mais lenta e melhor vivida no campo das intensidades: movimento mesmo estando parado. Violeta nos convida à vida e ao mesmo tempo a destruir, de alguma forma, as correntes do destino, da predestinação, da determinação. Um devir-revolucionário. "Há situações nas quais a única saída para o homem é devir-revolucionário" (DELEUZE, *O Abecedário,* G de Gauche).

A atitude política que Violeta nos convida pelo seu grito se dá em dois movimentos: o viver a vida em lentidão e ao mesmo tempo em intensidade. Um passo recuado não significa fraqueza, pelo contrário, implica na potência de agir em relação a própria vida. Violeta fala de micropolítica, uma micropolítica que em conjunto com a primeira estrofe, resulta na ocupação de espaços, em territorialização. Não podemos esquecer que o contexto da composição é justamente um período de pré-ditadura e tal como em uma revelação oracular nossa literata menor com sua sensibilidade e suas letras, com sua existência e seus devires efetivados na sua música quase que declara uma guerra ao General Pinochet antes mesmo que ele chegasse ao poder no Chile. Como afirma Álvaro Menanteau (2008): "interpretar canciones de Violeta Parra tales como Gracias a la vida o *Volver a los 17* resultaba sospechoso para la autoridad. Muchas veces los músicos debieron contar con el permiso de la gobernación militar respectiva para ejecutarlas, aunque fuese en arreglos puramente instrumentales". Não é uma declaração de guerra propriamente à pessoa de Pinochet, mas a tudo que ele representa: Violeta é contra o poder autoritário, ela é uma atitude de recusa viva se colocando com sua voz em movimento territorializador. Violeta nos remete a uma micropolítica da diferença, não só na velocidade dos passos, mas na deliberação de se manter em velocidades, volumes, grandezas distintas: a artista fala de resistência. "A resistência consistiria em embarcar nos processos de diferenciação de todos esses modelos [...]" (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 81). No refrão se sente o tom: como o pequeno musgo na pedra, ele a territorializa e a conquista. A terceira estrofe da música é a seguinte:

Gal:
Lo que puede el sentimiento
No lo ha podido el saber
Ni el más claro proceder
Ni el más ancho pensamiento
Todo lo cambia el momento
Cual mago condescendiente
Nos aleja dulcemente
De rencores y violencias
Solo el amor con su ciencia

Nos vuelve tan inocentes[18]

Refrão:
Se va enredando, enredando
Como en el muro la hiedra
Y va brotando, brotando

Mercedes:
Como el musguito en la piedra Ay sí sí sí

Na terceira estrofe, podemos visualizar mais facilmente uma colocação face-a-face da ciência do saber com a ciência do amor, que interpretamos simplesmente como "afeto". "O que pode o sentimento (os afetos)?" é a questão colocada nos primeiros versos pelo eu lírico, que parece formar conjecturas sobre sua própria vida a partir de um paralelo aberto entre o saber adquirido pela experiência (pela vivência, pelo sentimento, pela experimentação[19] e pelo afeto) e o saber adquirido pela razão, admitindo que aquele tem muito mais potência que este. Nem mesmo o mais claro proceder (um método específico) nem a mais ampla reflexão podem atingir camadas tal qual os sentimentos, as afetações conseguem atingir. Se tudo transforma o momento, a vida nos exige diferentes métodos para soluções de problemas quotidianos, e a racionalidade tem ficado, segundo a experiência relatada pelo eu lírico, atrás dos afetos na função de fornecer respostas e soluções para esses "problemas da vida". Tudo transforma o momento, tal como um mágico que é permissivo e ao mesmo tempo impositivo: assim é a vida e a experiência do vivível. Esse mesmo mágico também nos protege, como que levantando, às nossas vistas, a placa de "cuidado"; daí podermos dizer sobre uma parcimônia no viver à vida, a fim de se evitar os excessos e os flertes com a experiência da morte. A esse respeito, talvez seja oportuno relembrar o que Deleuze formula como *empirismo transcendental*, isto é, uma imagem de pensamento que deve ser atingida e depois destruída. Lapoujade (2015) em sua leitura de Deleuze, diz que *empirismo transcendental* é uma imagem aberrante do pensamento. Lapoujade caracteriza o *empirismo transcendental* como a relação imediata estabelecida entre

[18]O que pode o sentimento/não tem podido o saber/nem o mais claro proceder/nem o mais amplo pensamento/Tudo transforma o momento/qual mágico condescendente/nos afasta docemente/dos rancores e violências/Só o amor com sua ciência/nos torna tão inocentes...

[19]Experimentação no sentido trazido por Lapoujade (2015, p. 103) "nada além da liquidação das coordenadas sujeito/objeto em uma visão ou uma audição que atinge o próprio ser do sensível. [...] A estética não concerne às formas, nem mesmo às belas formas, mas ao informal, às aberrações do informal

a estética[20] e a dialética[21], entre o sensível e a ideia, o fenômeno e o *númeno*. Ele é inseparável de uma reconciliação da estética com ela própria: superar a dualidade kantiana da concepção de estética (teoria da sensibilidade como forma da experiência possível *versus* teoria da arte como reflexão da experiência real), ou seja, a obra de arte aparece como experimentação.

A associação da estética (das intensidades) com a "ciência" do amor (ciência menor/falsa ciência[22], em termos deleuzianos, não equivale a ideia que geralmente se tem, na ordem do senso comum, de 'falso' e 'menor' como sendo algo negativo, mas justamente o contrário) permite ao eu lírico tornar-se "inocente". O amor com sua "ciência", uma ciência menor, uma ciência dos afetos, em suma, uma falsa ciência, procede por experimentação, logo, por territorialização; daí ser tão fértil a letra de *Volver a los 17*, pois ela cria possibilidades de um viver a vida segundo uma estética das intensidades afetivas e da resistência como modo de vida. Há territórios que a falsa ciência acessa e a "verdadeira" não!

Chico:
El amor es torbellino
De pureza original
Hasta el feroz animal
Susurra su dulce trino
Detiene a los peregrinos
Libera a los prisioneros
El amor con sus esmeros
Al viejo lo vuelve niño
Y al malo solo el cariño
Lo vuelve puro y sincero[23]

Refrão:
Se va enredando, enredando
Como en el muro la hiedra
Y va brotando, brotando

Mercedes:
Como el musguito en la piedra Ay sí sí sí

[20]Deleuze vê a estética como uma teoria do sensível. Não consistente em determinar as formas *a priori* da sensibilidade como em Kant, mas a *matéria* intensiva de toda experiência real. Eis a estética em Deleuze: uma função das variações intensivas dessa matéria que o diverso da sensibilidade se desdobra. Assim, a diferença de intensidade constitui o ser do sensível, e todo o sentido das primeiras sínteses consiste justamente em vincular tais diferenças e hábitos que constituem o solo qualitativo do próprio sensível (LAPOUJADE, 2015, pp. 99-100).
[21]Se consubstancia na teoria da Ideia, da qual ainda não sabemos nada. Não há ideia senão da matéria intensiva do sem-fundo; inversamente, essa matéria não pode ser pensada senão como Ideia. Se a matéria intensiva só pode ser sentida, a ideia só pode ser pensada (LAPOUJADE, 2015, p. 100).
[22]Vale relembrar que em Deleuze o falso possui inestimada potência: ser originalidade, o falso é o mais próximo da vida, pois a vida é um falsear constante, já que é matável.
[23]O amor é turbilhão/de pureza original/até o feroz animal/sussurra seu doce trinado/detém os peregrinos/liberta os prisioneiros. O amor com seus caprichos/ao velho torna menino/e ao mau só o carinho/o torna puro e sincero...

A estrofe gritada por Chico Buarque é uma continuação da anterior. Nela, Violeta Parra ainda discute sobre as diferenças radicais entre a ciência régia e a ciência menor. O amor é turbilhão. A ciência do amor é, portanto, fugitiva da busca pela ordem estabelecida pela ciência régia desde os seus primeiros dias, à luz da pesada influência positivista. Esse caos é, no entanto, de pureza original, e não poderia ser diferente: a originalidade está para a criação, tal como a desordem se põe diante da revolução. Da ordem nada ou muito pouco se cria, pois ela é, no limite, a repetição do mesmo. A criação, a invenção, o novo requer o caos, a desordem, o turbilhão: realizações não reconhecidas, não valorizadas, não toleradas pela ciência régia, pelo modo de conhecer dessa ciência, cujos valores são exponencialmente contrários aos valores da ciência menor. Mercedes grita em outra "pequena" canção, de Julio Numhause, de 1973, cuja biografia musical é semelhante à de Violeta Parra, pois ele também foi perseguido pela Ditadura Pinochet: "Cambia lo superficial, Cambia también lo profundo, Cambia el modo de pensar, Cambia todo en este mundo ... Cambia todo cambia..."

Esse turbilhão caótico que traz em seu bojo o novo, a mudança, requer daqueles que a anuncia um devir de feroz animal. Só aqueles dotados da bestialidade criativa dos animais conseguem operar por territorialização, verdadeiro *pensamento selvagem*. Para que um acontecimento ocorra é preciso estar em devir-animal. "Num devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade" (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 19). Para Trindade (2016b), nos animais que são capazes de compor bandos, grupos, matilhas, existem uma lógica de propagação, ou seja, de territorialização. Como o musgo na pedra, eles vão expandindo-se e territorializando-se por todas as direções. Pensar um devir-animal é aprender a pensar nas e a partir das multiplicidades. Observe a perspicácia do verso seguinte: "o amor é um turbilhão de pureza original". Tal verso permite-nos pensar que o amor é o caos que possibilita a criação do novo. É o que constitui o artista. Por sua potência, a ciência do amor também alcança os animais, inclusive os mais ferozes, e é isso o que os fazem atuar por territorialização, por uma dinâmica das multiplicidades, tal qual nas relações humanas. Nesse sentido, Trindade e Lauro (2016b) nos relembram que não existe um devir-animal sem que haja uma identificação com os enxames, com os bandos, com as multidões, com as hordas: um apego pelo efeito do contágio. Esse sentimento detém os peregrinos e libera os prisioneiros, justamente, na composição dessas multiplicidades, numa multidão que o devir-animal opera. Esse amor caótico contagia a todos que são capazes de entrar em contato com ele, mas, também, aqueles que são capazes de agir em detrimento dele: uma ação que nem todos conseguem realizar. É tamanha sua potência que o mal é tocado pelo carinho, que os velhos voltam a ser meninos (discussão já realizada na

primeira estrofe); uma potência que muito provavelmente Violeta experimenta quando da criação de seu grito poético: uma tomada de atitude, momento de epifania e de grito absoluto.

Milton:
De par en par en la ventana
Se abrió como por encanto
Entró el amor con su manto
Como una tibia mañana
Al son de su bella diana
Hizo brotar el jazmín
Volando cual serafín
Al cielo le puso aretes
Y mis años en diecisiete
Los convirtió el querubín[24]

Refrão:
Se va enredando, enredando
Como en el muro la hiedra
Y va brotando, brotando

Mercedes:
Como el musguito en la piedra Ay sí sí sí

A última estrofe é gritada por Milton Nascimento, e se consubstancia numa pequena narrativa de um processo metamórfico a partir das afetações. A ciência do amor, portanto, se dissipa por e a partir das multiplicidades concretas, territorialização, contágio, devir-animal, devir-erva daninha. O que vemos são os pares de janelas se abrindo, tal como o par ou o duplo lado das temporalidades do acontecimento: é difícil explicar o inexplicável, dizer o indizível, mas é possível observar, sensivelmente, que a estrofe nos envolve numa atmosfera de flashes, de luzes e também de escuridão. O território pelo amor territorializado é tocado pelo dom da criação do novo, um movimento duplo e caótico, de loucura, de devires e luzes que marcam uma nova manhã: aurora...a fuga! É como se Violeta nos dissesse que o tempo, nas suas duas conjurações (tal como pares de janelas), registrará o brotar do jasmim, planta trepadeira que se desenvolve por dispersão, por territorialização, dissipando-se com suas raízes grampiformes, raízes ramificadas.

Na hierarquia dos anjos, serafins e querubins encontram-se no topo, são os anjos mais próximos de Deus, e uma vez mais Violeta se posiciona em devir-criança numa espécie de reinício, uma manhã, uma reinvenção, pois cada território constitui como novo para aquele que

[24]De par em par a janela/abriu-se como que por encanto/e entrou o amor com seu manto/como uma morna manhã/e ao som de sua bela alvorada/fez brotar o jasmim/ voando como um serafim/ no céu ele pôs pingentes/e meus anos em dezessete/os converteu em querubim...

o territorializa. Observe o quão simbólicas são as últimas rimas, uma vez que nelas os serafins se convertem em querubins, a mais alta e prestigiosa ordem, a mais próxima de Deus e de todos os seus arquétipos: onisciência, onipresença, etc.; na casta imediatamente abaixo, encontram-se os serafins. Mais distantes de Deus é verdade, porém, com uma missão emblemática: são os anjos mensageiros. Neste ponto, talvez seja possível traçar um paralelo entre os anjos mensageiros e a música de que falamos aqui, pois diante de tudo que dissemos, *Volver a los 17*, também se constitui como mensagem, como acontecimento em forma de grito musical, como força territorializante, como uma engrenagem de uma máquina-de-guerra nômade, como um alaúde tramado para além do tempo, justamente para que possa ser (re)tocado, (re)encontrado, (re)tomado pela potência do resistir, numa aliança feita sob o signo dessa resistência e forjada pelo fogo das diferenças: uma aliança demoníaca. Violeta profeta de um tempo por vir, um tempo a ser conjurado, um possível.

Há na letra de *Volver a los 17* um inquestionável tom oracular. Violeta se apresenta numa espécie de devir-profeta e sua composição poderia ser tomada como profecia. Não existe forma para o ato da criação, os devires não suportam qualquer "*modus operandi"* de estriamento de suas intensidades, há nele um tom espectral. Letra de música, poesia, ensaio sobre o conhecimento ou mesmo profecia, essas são todas formas que não suportam em si mesmas a potência de *Volver a los 17*. Violeta é sem dúvida uma escritora minoritária, suas letras foram pouco recepcionadas e poucos foram os artistas que se dispuseram a colaborar para que sua carreira crescesse, diz Angel Parra por ocasião de uma entrevista a Juan Epple (1987). Como Pierre Clastres na antropologia, Violeta Parra é uma artista que desafia o *establishment* na música, pois suas produções são escritas para outro tempo, estão voltadas para o futuro e é precisamente nesse sentido que se pode dizer que ambos se encontram numa espécie de devir-profeta. Ser estrangeiro no próprio idioma, como diz Deleuze (2011a) é a operação artística por excelência, ou ainda: "A escrita é inseparável do devir: ao escrever, estamos num devir-mulher, num devir-animal, num devir-vegetal, num devir-molécula, até num devir-imperceptível. Esses devires encadeiam-se uns aos outros em uma linhagem particular [...] ou coexistem em todos os níveis (DELEUZE, 2011a, p. 11). Estar ou escrever em devir é intederminar-se, mas não no sentido empregado pela ciência, ali o sujeito quer ser indeterminado e cria uma série de mecanismos retóricos para esconder-se na indeterminação ou para racionalizar objetivamente sua própria determinação. O indeterminar-se em devir é indeterminar-se numa forma, não num conteúdo. O devir está sempre entre, sempre no meio, sempre em fuga, sempre em movimento. A potência de uma literatura do tipo "em devir" é inventar o povo que falta. Não um povo que se impõe a proclamar a dominação do mundo já dominado, guilhotinar os monarcas e tomar-

lhes as coroas. Este povo, diz-se "menor" ou "minoritário" eternamente será menor, sempre em devir-revolucionário. Este povo conjurado pela literatura é sinal de uma saúde, uma *função fabuladora*, inventiva de um povo, eis um devir-escritor. Essa literatura como agenciamento coletivo de enunciação é delírio e não delírio que não passe pelas populações (povos, raças e tribos) todos num devir-nômade furtivo às todas as formas (DELEUZE, 2011a).

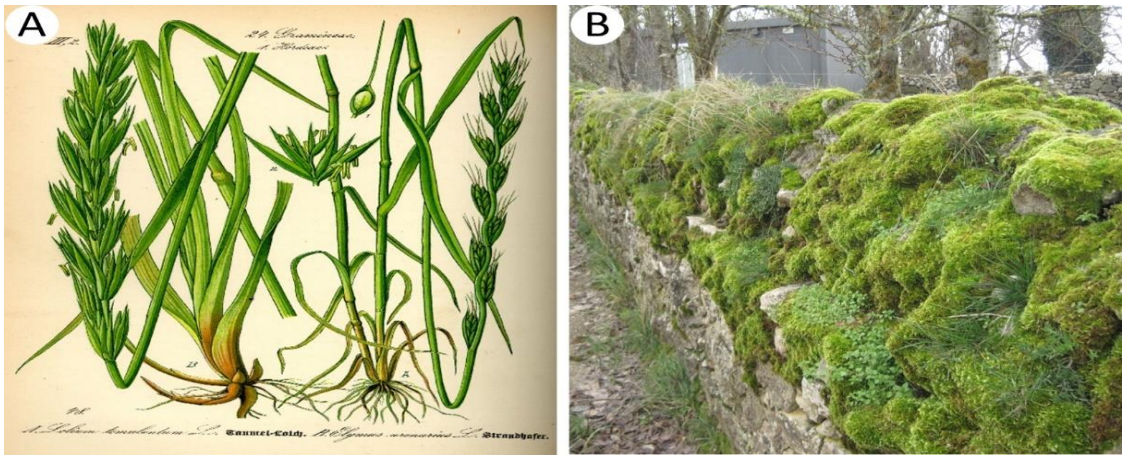
> O delírio é uma doença, a doença por excelência a cada vez que erige uma raça pretensamente pura e dominante. Mas ele é a medida da saúde quando invoca essa raça bastarda oprimida que não para de agitar-se sob as dominações, de resistir a tudo o que esmaga e aprisiona e de, como processo, abrir um sulco para si na literatura. [...] [há] o risco constante de que um delírio de dominação se misture ao delírio bastardo e arraste a literatura em direção a um fascismo larvado, a uma doença contra a qual ela luta, pronta para diagnosticar a si mesma. Fim último da literatura: pôr em evidência no delírio essa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, uma possibilidade de vida. **Escrever por esse povo que falta... ("por" significa "em intenção de" e não "no lugar de")** (DELEUZE, 2011a, p. 16) (grifos meus).

Lutar consiste, assim, em inventar uma nova realidade. Como diz Lapoujade (2015) somente o devir é real, todo o resto é delírio, inclusive o que chamamos de realidade ou de mundo real (situação econômica e social). Devir é fabular, fecundar novos corpos, novas linguagens, produzir alguma coisa, alguma potência. A política se instala onde um acontecimento age para fender palavras e coisas, deixando de ser a visão e fala, sentidos empíricos e satisfazer sua função predefinida pela razão estabelecida. Desfazer a organização da linguagem e reorganizar por uma inventividade, uma arte. Nesse ponto Deleuze e Guattari opõem descrição e visão ou transvisão e a escrita científica à fabulação, no primeiro caso "a descrição *substitui* seu próprio objeto, por um lado apaga ou destrói a realidade dele que entra no imaginário, mas, por outro, faz surgir toda a realidade que o imaginário ou o mental *criam* pela palavra e pela visão" (Deleuze e Guattari *apud* LAPOUJADE, 2015, p. 282). Para nossos autores ver não se confunde com a substituição por uma visão "subjetiva" da realidade objetiva, mas sim, criar algo. Assim, o que é dado pela percepção é reengendrado numa visão ou transvisão. Na visão some o objeto e na fabulação some o sujeito. A operação de fabulação implica em não falar por si mesmo, mas falar em devir, falar pela população a qual pertence, pelo bando ou matilha, é falar através dos outros. Dar voz aos sons, e isso não implica de forma alguma a dar voz a alguém. Não é falar "pelos outros", pelo objeto de uma pesquisa, mas em nome de todas as multiplicidades nômades que povoam a terra e com as quais se repovoará o mundo: é a comunicação que se dá entre todos os terroristas-suicidas ou lobos solitários, sem que uma sequer palavra seja proferida. O ato da fábula é uma ação inventiva potencializadora, é dizer aquilo que é desprovido de linguagem, é gritar, para além de qualquer pressuposto

ficcional, assim concebidos sob o signo da razão dominante por mito e axioma, encadeamentos de imagens e de linguagens de sociedades de controle. É passar no entre, entre a ciência e a não ciência, forças do fora que caracterizam a máquina de guerra, passar entre os conteúdos e as expressões de um estrato, são eles (os nômades) que escapam para o fora (LAPOUJADE, 2015).

O caráter "profético" de Pierre Clastres e Violeta Parra em suas literaturas minoritárias, estrangeiras em seus reinos, aliás, sempre se é estrangeiro quando não se limita às fronteiras da forma-Estado de pensar. Essa característica profética conglomera a atitude de recusa, cada um à sua maneira. Clastres e Violeta falam, ou melhor, fabulam por multidões, por populações, se encontram sem se encontrar, nessa dispersão nômade que efetiva as potências dos minoritarismos *contra* os majoritarismos promovendo um "bom encontro" extemporâneo, mas paradoxalmente contemporâneo. Diferentes expoentes da música de resistência, da literatura de resistência ou simplesmente do grito enquanto potência. O encontro analisado entre Mercedes, Violeta, Chico, Gilberto Gal e Caetano, não se dá somente em termos de contemporaneidade, encontro físico ou histórico, ele é agenciado a partir de outras forças, de devires, de potências e, por isso, tem como protagonistas pessoas distintas, de diferentes tempos e contextos; daí que este encontro não seria possível somente no tempo histórico, mas no tempo em que nossos autores chamaram de *aion*. Tal encontro tem como palco a arte e sua força de criação, uma política mais propriamente que flui pela atitude de recusa. Evoco a ideia de que pela música e pela literatura de resistência, pelo grito simplesmente, territórios são demarcados, constituídos em múltiplos devires numa espécie de rizoma que se espalha pelos subterrâneos do tempo e da história. Foi um encontro de intensidades, de multiplicidades, de forças criativas, um encontro que tem como linha de *compossibilidade* as diferenças e as lutas.

Figura 1: A) Joio: erva daninha do trigo. B) O musgo sobre a pedra.



Optei por trazer como palco de tal encontro uma música específica, cuja letra nos remete a uma literatura menor, uma literatura de minorias, tal como pensaram Deleuze e Guattari. Literatura esta que se imbui de agenciamentos menores justamente pelo seu caráter de resistir ao majoritário, ao universal, ao maior, a partir de uma tática também minoritária, que se espalha pelas beiradas, numa espécie de guerra de guerrilha. Por essa razão a resistência é a engrenagem e o combustível de uma máquina de guerra nômade, uma máquina que opera territorializando, cartografando, marcando territórios, conquistando espaços, operando por forças distintas (forças menores), a literatura, a poesia, a música, o grito. Devires operando e agenciando: mulher, criança, imperceptível, animal... Em certa ocasião, expressa no *Abecedário*, Deleuze passa a se questionar "Será que a música não seria a grande criadora de afetos? Será que ela não nos arrasta para potências acima de nossa compreensão? É possível." Temos sob a inspiração desse questionamento, que ao mesmo tempo é uma provocação, que através da arte e da literatura, da comunhão de forças, pelo simples fato de possibilitar o novo, o artista é o cerne da resistência e isso não quer dizer um artista de profissão, mas tão somente aquele que cria o novo. Em outra passagem Deleuze (2014, p. 27) se posiciona no seguinte sentido "a literatura tem a ver é com o povo". Conforme vimos a canção *Volver a los 17* é dotada desta potência criativa, que é em cada fase do movimento do nosso bom encontro reativada e repotencializada, operando por territorialização, demarcando enquanto ritornelo um território, um outro possível. Todo minoritarismo, na esteira do pensamento de Deleuze e Guattari é dotado de um porvir, é por si mesmo um pensamento "do futuro". É este tipo específico de encontro, o bom encontro, que buscarei promover com a literatura a qual me aliei para costurar os argumentos e os manifestos desta tese doutoral. Na linha da epígrafe deste ensaio, vale rememorar que se o mau encontro é o Estado, o bom encontro é, portanto, contra o Estado. Melhor: contra todas as formas-Estado.

Fórmula é uma palavra latina, com origem etimológica em *formûla* que significa forma ou figura. E é precisamente nesse sentido que tomo o *Contra-Estado* de Pierre Clastres, como uma forma ou figura. Se ela é uma forma ou figura, ela "opera", pode-se assim dizer, como antípoda de outra forma ou figura, qual seja: o Estado. É nesse mesmo sentido que autores contemporâneos tomam essa fórmula, no entanto, tal como ocorre entre os antípodas, uma linha de coexistência se impõe, possibilitando afirmar que, na verdade, se tratam de extremos de um mesmo, cujo embate, o movimento entre essas forças é necessário para a possibilidade delas mesmas enquanto manifestação. Antropólogos de renome como Renato Sztutman, Márcio Goldman, Eduardo Viveiros de Castro e Beatriz Perrone-Moisés advogam, embora haja alguma divergência, no sentido de materializar essas circunstâncias na forma de um "pêndulo".

Inspirado nessa "metáfora", além de Deleuze e Guattari (2012b) e de Violeta Parra em *Volver a los 17* a partir de uma estrofe em que ela escreve sobre um tal *torbellino de pureza original*, busquei redimensionar para a figura do turbilhão o movimento aberrante indígena.

O "ponto de encontro": Pierre Clastres e a fórmula "contra-Estado"

Indiscutível que Pierre Clastres pareça ser o melhor "lugar" para se marcar um bom encontro. Xamãs por todo o mundo identificam "bons lugares", energicamente potentes e fertilmente propícios para uma invenção mágica, uma abertura de portal entre mundos que se atravessam tão somente "por entre" essas aberturas, por essas heterotopias. As bruxas europeias e os wiccanos, aqueles neopagãos que foram moda nos anos 1990 (mas que ainda estão por aí) traçam o círculo mágico para ativar as forças da natureza e invocar espíritos, criar barreiras de proteção ou mesmo "espaços de invisibilidade". Dona Damiana, liderança kaiowá da aldeia errante *Apika'y* marca também seu círculo, como fazem xamãs daquele e de outros povos ameríndios, através de um ritornelo, de um círculo sonoro, uma territorialidade ancestral que se cria pelo som, espaço de manifestação das vozes ancestrais, dos parentes que se foram, mas que não se foram, apenas mudaram sua forma de existência. O som do *m'baraka* territorializa essas zonas de existência tão únicas.

No encontro entre Mercedes Sosa, Violeta Parra e os demais cantores acima referidos, o círculo mágico fora um programa de televisão: quase posso ver o espírito da velha chilena com sua viola típica enfileirada e a cantar seu grito com Mercedes. O fato é que alguns encontros não podem ocorrer no rito da história, só podem se dar, por consequência, fora do tempo ou em outro tempo. Aqui, portanto, o encontro que busco provocar tem como círculo mágico uma abertura, uma invocação, palavras de um bruxo velho, morto há décadas, mas que proporcionam, tal como um *abra kadabra* a abertura de um portal para mundos e tempos que se atravessam sem serem tão distintos assim. Tais palavras mágicas são: *a sociedade contra o Estado* ou ainda uma fórmula mágica: *o contra-Estado*. Outros bruxos diriam que é um *encontro virtual*, fora do tempo, mas com efeitos no tempo, efeitos, portanto, de resistência. Em Deleuze e Guattari o virtual é uma tarefa a ser cumprida, um problema que orienta, engendra e invoca soluções, que, por sua vez, em nada se assemelham às condições desse problema orientador: elas são a materialização do novo. É assim que funciona com os bons encontros, eles inventam (o verbo é inventar), não inventariam (verbo inventariar). Nesse sentido, tão recusados pela antropologia institucional Deleuze, Guattari e Pierre Clastres forjam essa espécie de aliança e afrontam o Estado, não necessariamente o Estado enquanto instituição, mas o

Estado enquanto atualização, enquanto manifestação nas zonas sensuais da existência.

A fórmula *contra-Estado* é uma invenção, sem sombra de dúvidas. Não um inventário sobre as parcialidades tupi-guarani que se indispuseram contra a iminência do Estado, como exigiria um tal método antropológico ou ainda sobre a mobilidade desses povos, a palavra é *movimento*. Essa fórmula não sobreviveria ao árduo padrão científico, até porque, ela não se propõe a isso e sim *contra* isso. As "crônicas" clastreanas são um contra-método, não há dúvida. E, se assim, o são, elas só podem ser *contra-Estado*. O contra-Estado é um contra-um ou contra o uno, uma recusa ao princípio de unificação, nesse sentido é como diz Sztutman (2013a, p. 14) "uma criatividade política propriamente indígena. Criatividade capaz de atualizar a filosofia da chefia, a máquina de guerra ou outras faces do "Contra-um". Esse "indígena", muito mais adjetivo que substantivo, diz respeito a um devir minoritário que se insiste, se faz insistir, na sua operação de afronta aos poderes estabelecidos: resistência. A resistência é como diria Lapoujade (2015) a potência e o destino dos movimentos aberrantes.

O mau encontro é o Estado, não a sua ausência: eis a sentença clastreana por excelência. Nela, é verdade, encontra-se problemas, especialmente problemas de ordem metodológica ou etnográfica e são precisamente essas "ausências" que possibilitam a visualização de outras "presenças", quais sejam: Clastres *prefere não* realizar etnologia consagrada, pois opta por escrever crônicas. Essa é uma opção política. Ele profana a antropologia institucionalizada ao abrir mão de escrever relatos de pesquisa para escrever fabulações. Tampouco ignora os efeitos práticos, pode-se dizer, de suas escolhas, já que ele sabe que estaria se afastando, se desfilhando melhor dizendo, do antropólogo Lévi-Strauss e tudo que ele representa, para se filhar aos povos das Terras Baixas. Com essa atitude Pierre Clastres abre portas, abre espaços, abre possibilidades para um novo tempo na antropologia e na política, sendo sua obra um divisor de águas. Aliás, seria o caso de admitir que além de águas, Clastres dividiu filósofos, cientistas e antropólogos, já que na velocidade que inspira muitos, provoca ojeriza em outros.

O insuportável enquanto potência de agir: uma ética de bando

A ciência é um bastião da modernidade. Sobre ela, no entanto, recai meio milênio ou mais de pesadas críticas, em sua maioria críticas internas, outras, mais raras, externas. É de tais críticas e, sobretudo, a partir de tais críticas que teço as singelas considerações estampadas neste manuscrito doutoral. Parafraseando Luciana Zaterka (1996; 1998), quando ela discute as brilhantes filosofias de Espinosa e Nietzsche: não estou preocupado com uma genealogia da

filosofia ou com as influências que o filósofo X tem sobre o filósofo Y. Minha preocupação aqui, tal como a preocupação de Luciana em sua obra, é apenas "promover um encontro" entre pensadores e que, se tal encontro for "bom", no sentido potente da palavra, estaríamos diante de uma realização pessoal e intelectual deste que escreve; se não, que sirva este item de ponto de partida pelo menos para os autores que virão e que tenham interesses semelhantes. Espero eu que colham bons frutos nesta árdua empreitada.

Quando me refiro a um encontro "potente" me refiro à potência em Espinosa, antes de qualquer coisa. Na sua *Ética* (2009) ele nos convida à experimentação na busca de nos potencializar. Assim, um bom encontro, um encontro potente é aquele que possibilita através dos processos de afetação algum aumento de potência. Espinosa fala dos encontros entre os corpos e do aumento de potência dos corpos através das boas energias, dos bons afetos, em suma das alegrias. Peço licença para, por analogia, empregar o termo "bom encontro" quando tento aproximar autores e algumas correntes de pensamento distintas no intuito de contribuir para um pensamento outro, heterotópico, que estou chamando de *pensamento selvagem*. Minha aposta é que esse encontro poderá proporcionar um aumento de potência à discussão sobre a temática que tentarei colocar nestas linhas, sendo assim "bom".

> É ele [o corpo], portanto, que se esforça para extrair encontros do acaso e, no encadeamento das paixões tristes, organizar os bons encontros, compor suas relações com relações que combinam diretamente com a sua, unir-se com aquilo que convém com ele por natureza, formar associação sensata entre os homens; tudo isso, de maneira a ser afetado pela alegria [… o] homem livre e sensato, identifica o esforço da razão com essa arte de organizar encontros, ou de formar uma totalidade nas relações que se compõem" (DELEUZE, 2017, p. 180).

O encontro constitui-se mediante uma *aliança demoníaca* porque é formado à luz das *diferenças compossíveis*[25]. Para delimitar o que estou entendendo por compossibilidade é necessário realizar o exercício de emergir de Leibniz e imergir em Deleuze e Guattari e, posteriormente, mergulhar outra vez no mar filosófico leibniziano. O filósofo alemão permite

[25] "Para Leibniz, as substâncias possíveis podem ser agrupadas em conjuntos maximais de substâncias compossíveis, isto é, de substâncias compatíveis entre si. Afirmar que substâncias quaisquer são mutuamente compatíveis equivale a afirmar que a existência efetiva de uma delas não implica a inviabilização da existência das outras. Duas substâncias são, então, compossíveis, nos termos leibnizianos, na medida em que elas não se impedem mutuamente de existir, sendo incompossíveis quando o contrário se dá" (MARQUES, 2004). Deleuze pretende que as séries diferentes se ramificam implicando disjunções múltiplas. Para isso ou tem que haver algo que as façam convergir ou então será preciso pensar que a diferença não implica constituição de totalidades auto-excludentes. A disjunção exclusiva separaria umas das outras séries não convergentes, e a disjunção inclusiva introduz ramificações que não se separam em mundos. [...]Leibniz opera com bifurcações e divergências exclusivas, que são distribuídas em sequências completas diferentes e Deleuze como o que chama de divergência inclusiva. [...]. Trata-se de pensar a relação entre séries diferentes e incompossíveis não através da divergência exclusiva, o que implica a separação em totalidades diferentes, mas da divergência inclusiva, o que implica uma determinada coexistência das ramificações" (CARVALHO, 2013, pp. 9-10).

a formação das alianças a partir daquilo que é substancialmente semelhante numa série de "semelhanças possíveis". Já os dois pensadores franceses acreditam, por sua concepção rizomática do pensamento e da sua aposta na potência das diferenças e dos minoritarismos, na ideia de que as alianças se forjam a partir das potências, que residem, justamente, nas diferenças, daí a compossibilidade entre elas e não somente a possibilidade, já que o possível é mesmo o impossível ou possibilidades outras.

Ao longo de *O Anti-Édipo* Deleuze e Guattari (2010a) se voltam de tempos e tempos para uma discussão típica da antropologia social que gira em torno das noções de aliança e filiação, movimentos que conglomeram a gênese social das organizações humanas: o parentesco. Os pensadores franceses se veem na iminência de conduzir uma guinada semântica nessas duas noções partindo:

> "[d]a interpretação sistemática da aliança como cumprindo a função de transmissora do triângulo edipiano, argumento que põe a parentalidade como anterior à conjugalidade (a primeira "se prolonga" na segunda) e a aliança como meramente instrumental para a filiação [...] Eles (Deleuze e Guattari) parecem crer, por exemplo, que a aliança diz respeito ao parentesco, e que o parentesco diz respeito à sociedade. E é isso justamente que vai mudar". (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 110)

Dessa primeira concepção de alianças no primeiro volume de *Mil Platôs* Deleuze e Guattari (1997;2011) passam a vislumbrar uma outra potencialidade na aliança. A não lógica dos devires impossibilita que uma aliança opere pela filiação, pois os devires não produzem nada por filiação, conforme amadurecem sua filosofia, ambos os filósofos se convencem que devir é intrínseco à aliança, mas não qualquer tipo de aliança. Viveiros de Castro (2007, p. 119-120) é pedagogicamente muito profícuo em sua explanação a respeito:

> Todo devir é uma aliança. O que não quer dizer, repita-se, que toda aliança seja um devir. Há a aliança extensiva, cultural e sociopolítica, e há a aliança intensiva, antinatural e cosmopolítica. Se a primeira distingue filiações, a segunda confunde espécies, ou melhor, contra-efetua por síntese implicativa as diferenças contínuas que são atualizadas, no outro sentido (o caminho não é o mesmo nos dois sentidos), pela síntese limitativa da especiação descontínua. Quando um xamã ativa um devir-onça, ele não "produz" uma onça, tampouco se "filia" à descendência dos jaguares. Ele faz uma aliança [...] O conceito de aliança cessa de designar uma instituição — uma estrutura — e se torna uma potência, um *potential* — um devir. Da aliança como forma à aliança como força, passando ao largo da filiação como substância. [...]

O escândalo das alianças demoníacas tem explicação no fato de que ela possui um horizonte interespecífico, não intraespecífico. Ela existe para uma economia de afetos transespecíficos e não para a economia humana do desejo. "Ela define uma socialidade múltipla, lateral, heterogênica, extrafiliativa e extrarreprodutiva, que arrasta a socialidade em uma demoníaca metonímia universal" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 188). A aliança

demoníaca não se trata de uma instituição ou de uma estrutura, mas de um devir, uma força. Um conceito distinto de relação (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Para tentarmos nos aproximar da potência dos bons encontros, precisarei me reportar a um evento ou acontecimento. A título de exemplo falei de um encontro em que Mercedes, Gal e Milton são recebidos por Chico e Caetano, no seu programa de televisão. Não podemos deixar de ver nisso o seguinte: Chico e Caetano dão o tom, recebem "em seu território" outras vozes para compor, junto à sua, uma ode à resistência. Mercedes é recebida como convidada especial e, por isso, é colocada como a figura central do encontro. Isso pode ser percebido, primeiramente, do ponto de vista físico, dado que ela se encontra ladeada por dois outros cantores à direita e dois à esquerda; e, num segundo momento, isso também pode ser verificado através da atmosfera de receptividade que se desprende do ambiente. Nesse contexto, Mercedes é a figura que recebe destaque, porque é ela quem dá o tom à canção que ecoa naquele espaço. A questão é que os cantores se distribuem em forma de jogral, onde cada qual dá o seu grito, numa ordem/desordem que, de fora para dentro, com Mercedes ao centro, existe uma sintonia. Cada refrão é cantado por Mercedes, que também canta a primeira estrofe, Milton a segunda, Caetano a terceira, Gal a quarta, Chico a quinta e Milton a sexta, novamente, com Mercedes cantando a última. Assim, eles cantam, cada um à sua maneira, uma composição que, em si mesma, é um grito, não uma simples canção. Essa força de territorialização pelo som evoca uma característica dos bons encontros: a potência de resistência, através de devires, através de uma aliança. Entre os povos das terras baixas da América do Sul, especialmente entre as parcialidades tupi-guarani as alianças se dão no seio do estado de guerra, que como demonstrado pela etnologia de Pierre Clastres e outros possui uma função bastante nobre: na forma de movimento, a guerra opera-se, mais que contra o povo inimigo, opera-se contra o Estado.

Um bando que grita

No seu *Abecedário,* Deleuze (1994) nos possibilita concluir que nem toda canção é um canto. Para ele o canto é menos musical que um grito, pois os cantos estão para o conceito tal como os gritos estão para os afetos, daí ser possível dizer, na esteira do pensamento do filósofo francês, que os gritos são dotados da *potência de criar*. No *Curso sobre Leibniz,* Deleuze (2013b) demarca de forma ainda mais clara sua percepção a respeito do grito, a partir de sua associação com certos filósofos: há filósofos que cantam e há filósofos que gritam. Os filósofos cantores são aqueles que muito sobriamente desenvolvem conceitos. Já os que gritam são exacerbados, pois, para estes, cada conceito cobre um conjunto de singularidades que

necessitam sempre de outros conceitos; ao se sobreporem, estes conceitos possibilitam um frenesi de criação conceitual que beira a loucura, sendo Leibniz o grande exemplo deste tipo de filósofo "gritador". Assim, a esse respeito, Deleuze diz o seguinte:

> "[...] O filósofo não é alguém que canta, é alguém que grita. Cada vez que vocês têm necessidade de gritar, penso que não estão longe de uma espécie de apelo à filosofia. O que significa dizer que o conceito seria uma espécie de grito ou uma espécie de forma do grito? É isso, ter necessidade de um conceito: ter alguma coisa para gritar!" (DELEUZE, 2013b, p. 153).

Em *O que é a Filosofia* (2010b), Deleuze e Guattari, ainda sobre o grito, asseveram que ele marca um território. Por isso, dizemos que em Deleuze gritar é criar, resistir é criar, uma canção, portanto, que se imbui de uma atmosfera de resistência é um grito. A música tomada como exemplo, "Volver a los diecisiete" é, portanto, um grito que, como todo conceito dotado desta característica, tem uma história, dá conta de cobrir um conjunto de singularidades e, para compreendermos isso, precisamos remontar à sua autoria.

A música em questão *Volver a los17* foi escrita por Violeta Parra, cantora chilena nascida em 1917, filha de uma agricultora e de um professor de música. Violeta registra seu grito musical anteriormente à ditadura do general Pinochet, à altura de 1966. Suas produções, que envolvem as artes plásticas, a poesia, o cancioneiro popular, a música etc., têm como principais traços o apego à temática folclórica, à cultura popular e à história oral das comunidades campesinas chilenas. Especialmente no que se refere à sua carreira musical, podemos dizer que é explícita a militância política e social de Violeta, historicamente conhecida pelo "trovadorismo", que reveste suas composições e caracterizam seu estilo musical, conforme se constata no fragmento:

> Violeta es, sin duda, una legítima trovadora del siglo veinte. Su obra musico-poética utiliza varias formas del trovar provenzal: la chanson o canción, de contenido amoroso; el sirventés o sirventencio, forma para la denuncia política o la acusación de corte moral; el debate y el entredicho, en contestación a otro cantor, etc (DIAZ-INOSTROZA, 2000, s.p.)

Ademais, Violeta enxerga a música como instrumento de expressão artística, daí que haveremos de nos referir a ela como artista. Acerca da música como expressão artística, Deleuze (1994) questiona a respeito do que é a verdadeira grande música e sugere que esta guarda relação com uma certa operação "artista da música" comparando-a como sendo um "ritornelo", o agenciamento sonoro ou ritornelo, tal como no canto de alguns pássaros, delimita um território, um território musical, ritornelo é:

> [...]Todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (há ritornelos motrizes, gestuais, ópticos etc.). Num sentido restrito, fala-se de ritornelo quando o agenciamento é sonoro ou dominado pelo som" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 50).

Violeta é uma artista da música, mas não do tipo cantora, ela é do tipo gritadora. O grito é a canção potente, pois ele alarga o campo das possibilidades e territorializa enquanto ecoa. Não por acaso *Volver a los 17* tem esse título, ela faz referência, simultaneamente, ao ano de nascimento da sua autora, como se ela quisesse voltar ao passado, à inocência, a ser de novo criança. Mas, também, "los diecisiete" podem fazer referência à idade dos dezessete anos e todas as peculiaridades da juventude, sua força e potência. Nessa acepção, a autora invoca o retorno à fase da vida onde se define muito do que somos ou do que seremos enquanto sujeitos no mundo. Voltar à juventude, às descobertas, às intensidades, é retomar o gosto pelo novo e pelas primeiras experiências.

Do que foi elencado até aqui, podemos dizer que, ao nos colocarmos diante de "Volver a los diecisiete" nos deparamos não com uma música, mas com um grito cuja potência invade áreas ilimitadas e mesmo desconhecidas. Daí que devemos juntar Violeta ao bom encontro com os demais cantores-gritadores, pois, como artistas que são, unem-se em razão tanto do encontro poético-musical quanto das inquietações político-sociais em que estão circunscritos. Violeta talvez seja o grande espírito que anima Mercedes e seus companheiros a proferirem o seu grito na televisão brasileira em 1987. Assim, é possível afirmar, com tranquilidade, que o encontro em questão não se dá somente em termos históricos (tempo cronológico), mas trata-se de um encontro em outro tempo: um encontro em Aion, aiônico[26], sendo por isso um *acontecimento*. Nesse sentido, a *obra,* esta entendida aqui como produto musical, se põe para além do sujeito que a anunciou, pois ela se comporta de forma infinita e intempestiva, como o movimento de

[26] "Nesse nível, o acontecimento não é mais apenas a diferença das coisas ou dos estados de coisas; ele afeta a subjetividade, insere a diferença no próprio sujeito. Se chamarmos acontecimento a uma mudança na ordem do sentido (o que fazia sentido até o presente tornou-se indiferente e mesmo opaco para nós, aquilo a que agora somos sensíveis não fazia sentido antes), convém concluir que o acontecimento não tem lugar no tempo, uma vez que afeta as condições mesmas de uma cronologia. Ao contrário, ele marca uma cesura, um corte, de modo que o tempo se interrompe para retomar sobre um outro plano (daí a expressão "entre-tempo"). Ao elaborar a categoria de acontecimento, Deleuze expõe então o laço primordial do tempo e do sentido, ou seja, que uma cronologia em geral só é pensável em função de um horizonte de sentido comum a suas partes. Assim, a noção de um tempo objetivo, exterior ao vivido e indiferente à sua variedade não passa da generalização desse laço: ela tem como correlato o "senso comum", a possibilidade de exibir a série infinita das coisas ou dos vividos num mesmo plano de representação. O acontecimento, como "entre-tempo", por si próprio não passa, tanto porque é puro instante, ponto de cisão ou de disjunção de um antes e um depois, como porque a experiência a ele correspondente é o paradoxo de uma "espera infinita que já é infinitamente passada, espera e reserva" (QPh, 149). Eis por que a distinção entre Aion e Chronos não reconduz à dualidade platônico-cristã da eternidade e do tempo: não existe experiência de um para-além do tempo, mas apenas de uma temporalidade trabalhada por Aion, onde a lei de Chronos cessou de reinar" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 11-12).

uma espiral, sem começo nem fim. Violeta, de algum modo, se faz presente no "bom encontro" com os demais cantores, seja através de sua composição poética, seja por meio da memória evocada pelo grito musical que ali se estabelece. De qualquer forma, o que os unem é a arte enquanto potência criativa dotada da capacidade de resistir e de desestabilizar sistemas dominantes, aliás, esta é, segundo Deleuze (2014), uma das principais características da literatura de minorias, isto é, da literatura "menor". Falarei melhor a respeito desse movimento no ensaio "*Contra o ponto zero e em defesa das ervas daninhas: um posicionamento ético-botânico"*.

A potência de um bom encontro

Sobre a reflexão realizada a partir da aliança demoníaca formada pelos cantores-gritadores nasceu um artigo científico publicado na revista *Latitude* em 2018 chamado *Resistências e devires: um "bom encontro" a partir da literatura menor de Violeta Parra em Volver a los 17*. Nesse texto tive a oportunidade de, junto com minha orientadora e um colega da área da literatura desenvolver os pontos principais do que estou chamando de "bom-encontro" e de "aliança demoníaca", peço licença para as autoparáfrases, para poder demarcar os seguintes pontos:

O *bom-encontro* não se dá somente em termos de contemporaneidade, encontro físico ou histórico, ele é agenciado a partir de outras forças, de devires, de potências e, por isso, tem como protagonistas pessoas e forças distintas, de diferentes tempos e contextos; daí termos defendido que este encontro não seria possível somente no tempo histórico, mas no tempo em que nossos autores (Deleuze e Guattari) chamaram de *aion*. Tal encontro tem como palco a arte e sua força de criação. Evoca-se a ideia de que pela música, pelo grito, territórios são demarcados, constituídos em múltiplos devires numa espécie de rizoma que se espalha pelos subterrâneos do tempo e da história. Ocorre de forma semelhante, por exemplo, o encontro entre as forças espirituais, os antepassados, os parentes que se foram, com os pajés, xamãs, *ñanderus* e *ñandesiys*. Ocorre assim com os guarani e kaiowá ao toque territorializante do mbaraká, nos rituais de purificação, de limpeza espiritual de locais sagrados. Um bom-encontro é um acontecimento de intensidades, de multiplicidades, de forças criativas, um encontro que tem como linha de compossibilidade as diferenças e as lutas. Independente do campo (literatura, música, religião, artes do corpo ou da interpretação ou ainda a arte da filosofia) o bom-encontro é possibilitado pelos agenciamentos minoritários (saberes minoritários, literatura-menor, ciência-menor) justamente pelo seu caráter de resistir ao majoritário, ao universal, ao maior, a

partir de uma tática também minoritária, que se espalha pelas beiradas, numa espécie de guerra de guerrilha. Por essa razão a resistência é a engrenagem e o combustível de uma máquina-de-guerra nômade, uma máquina que opera territorializando, cartografando, marcando territórios, conquistando espaços, operando por forças distintas (forças menores), a literatura, a poesia, a música, o grito. Devires operando e agenciando: devir mulher, devir criança, devir imperceptível, devir animal, etc. A partir da comunhão de forças, pelo simples fato de possibilitar o novo, o artista é o cerne da resistência, não o artista em sua conotação vulgar, mas o artista em sua conceituação filosófica: aquele que cria! A potência criativa é em cada fase do movimento do bom-encontro, reativada e repotencializada, operando por territorialização, demarcando enquanto ritornelo um território, um outro possível. Cada artista, logo, cada força criadora que vem para potencializar ainda mais a operação torna-a outra coisa, reterritorializando-a e diferenciando-a. Por isso certamente a arte não representa, é singularidade pura. A diferença, portanto, é irrepresentável. A diferença reside nesta vontade de potência, a gênese e o elemento diferencial das forças criativas. É por essa vontade de potência que as coisas se diferenciam. A arte é o agente territorializador, desperta emoções, sons, sensações talvez nunca vividas, ela cria.

Uma operação artista

O *artista* ou *autor* permite a operação das linhas de fuga, porque opera desterritorializações, porque demarca um território de possibilidades para os devires minoritários e permite agenciamentos coletivos de enunciação a partir da sua *obra*: uma literatura poético-musical ou um ensaio filosófico literário que conjuram um manifesto de resistência. Nesse sentido, é minoritário também o autor, pois é símbolo de resistência, de luta, de possibilitar pelas suas letras, no caso de Violeta Parra, por exemplo ou/e pela sua voz, no caso de Mercedes Sosa, por exemplo, uma linha de fuga e uma frente de batalha contra uma realidade totalizadora. Assim, Mercedes Sosa, enquanto outra força minoritária, outro baluarte de resistência que sempre teve em Violeta uma aliada (através da música e da literatura menores): forjam entre si uma primeira aliança.

O que faz de uma aliança uma *aliança demoníaca* é sua potência de resistir ao majoritário. Por exemplo, no caso do encontro proporcionado por Chico Buarque e Caetano Veloso, onde ambos, junto com Mercedes Sosa, Gal Costa e Milton Nascimento cantam *Volver a los 17* no programa Chico & Caetano da Rede Globo a aliança demoníaca se forma, pois, vislumbramos aí gigantes da música e, embora esses cantores tenham origens, ritmos e propostas musicais distintos, possuem algo em comum: estão cantando juntos e, sobretudo,

situados em um contexto social, político e econômico específico: o da América Latina. O que os une? O que os leva ao palco para cantar uma música cuja letra é absurdamente potente? Parece-nos que, pela carreira dos respectivos cantores, tanto Mercedes, quanto Gal, quanto Caetano, quanto Milton, quanto Chico, cantam em coro e em tom bem delimitado: resistência. O encontro dos cantores constitui-se mediante uma aliança demoníaca porque é formado à luz das diferenças compossíveis. Afirmei que uma aliança demoníaca entre Mercedes, Milton, Caetano, Gilberto, Gal e Violeta se formou, num bom encontro, para além dos termos históricos, porque há aí potências afetivas e porque se trata de um encontro extemporâneo que sugere um grito de resistência.

Assim, como já dito, a operação do artista é criar, independente do veículo que ele utilize para tal, o que interessa é a potência de resistência, que caracteriza toda obra minoritária. Por isso nesta tese-manifesto o que busco é forjar uma aliança demoníaca entre autores de tempos e lugares distintos, de bases filosóficas distintas, mas que têm em comum, justamente, a potência de resistência, que possibilita, tal como no caso dos cantores-gritadores um bom-encontro, tendo como palco, este trabalho acadêmico e a resistência dos povos indígenas como combustível para uma máquina-de-guerra nômade. A ideia de um conceito como um grito, algo que territorializa. Assim, apresento nos próximos parágrafos alguns pressupostos da razão da possibilidade de se formar um bom-encontro entre os autores com os quais me aliei.

Relações de colonialidade e aparelho de Estado

O raciocínio elementar deste item se desvela da seguinte proposição: a fórmula clastreana do contra-Estado se deduz da confirmação do autor de que a noção ocidental de "política" não dava conta das formas de sociabilidade dos povos das Terras Baixas da América do Sul. Por outro lado, Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem* propõe que a noção ocidental de razão não dava conta das formas de pensar desses mesmos povos reunidos na categoria de "ameríndios". Lévi-Strauss não se aprofunda no fundo político do pensamento, tampouco Clastres discute mais densamente o caráter político da ciência, embora o reconheça e principalmente pratique, especialmente quando fala da antropologia do seu tempo[27]. O que sugere a necessidade de invocar os autores decoloniais para o encontro é justamente que, de seu

[27] Para Márcio Goldman (2011) a obra de Clastres é mais que uma antropologia política ou da política, é uma verdadeira virada epistemológica, sendo ela também política, buscando fugir do etnocentrismo eurocêntrico e voltando-se muito criticamente ao colonialismo. Mais que uma filosofia sobre o caráter político da razão, Clastres nos oferece um modo de fazer ou mesmo um método para trabalhar também "contra o Estado" que Goldman chamou de Antropologia Contra o Estado.

modo, eles problematizam o caráter político da razão e suas consequências no mundo ameríndio e não ameríndio americanos ou preferencialmente "do sul" epistemológico. Em outras palavras: o argumento surge da equação:

alargamento do político
+
alargamento da razão [ocidental]
–
caráter político da razão [ocidental]
=
X

O outro problema a ser suscitado, agora sobre o próprio pensamento decolonial é que, para estes autores, X = (é igual ao) Pensamento Decolonial, isto é, a subtração do caráter político da razão ocidental é vista como possível e que o resultado dela se daria com a proposta epistemológica do sul ou o pensamento decolonial. O que me parece, a princípio, uma conclusão apressada, visto que, a subtração do caráter político da razão ocidental só é possível com a subtração do próprio Estado, pelo menos no que toque às populações das Terras Baixas e não com a sua refundação como proposto por estes autores e incrivelmente como por eles próprios identificado. Assim, grosso modo, se a subtração do Estado for possível, ao menos em tese, estar-se-ia diante de uma configuração completamente diferente de sociabilidade, o que não é o caso. No entanto, o que defendo é que ao invés dessa operação, de subtração do caráter político da razão, que seja feita uma operação de multiplicação, obtendo-se como resultado o *indiscernível* (rediscente):

alargamento do político
+
alargamento da razão (não só ocidental)
x
caráter político da razão (não só ocidental)
=
...

Um ponto essencial que deve ser levado em consideração é que o próprio argumento decolonial que justificou seu afastamento do pós-colonialismo é o da multiplicidade de formas de dominação que cada canto do mundo colonizado (Sul) experimentou ao longo da história colonial. Assim, de forma muito simplificada, é possível dizer que nas Terras Altas da América do Sul a relação de dominação se deu de "império" para "império" (de um Estado para outro) ao passo que nas Terras Baixas a dominação se deu de "império" para "sociedade" (de um Estado para uma Socialidade). Nessa perspectiva, o "giro" (reversão epistemológica) decolonial não seria possível, sendo, pois sim, necessário uma "guerra", um "movimento" contra o Estado

e não somente uma refundação dele, visto que a forma-Estado é um elemento exógeno às Terras Baixas, mas não necessariamente o poder ou sua ideia. Por esse argumento, a descolonização do ser, do saber, do poder e da natureza prescinde e depende de uma "queda do Estado". Isto porque, como bem demonstrado pela etnologia brasileira, especialmente por Márcio Goldman, Eduardo Viveiros de Castro, Renato Sztutman, Tânia Stolze Lima e Gustavo Baptista Barbosa, o contra-Estado paradoxalmente depende do perigo ou da iminência do Estado para fazer sentido. Sendo ele próprio um movimento, pode-se dizer, perpétuo (não eterno, pois a deflagração do Estado não o anula, mas inverte a relação de forças). Assim um "giro decolonial" nas Terras Baixas, ou ainda, uma talvez teoria descolonial brasileira não se aperfeiçoaria pelos mesmos pressupostos (pelo menos a totalidade desses pressupostos) da teoria decolonial latino-americana atual (Giro Decolonial), tampouco com a teoria pós-colonial, pelo caráter *sui generis* das sociedades e socialidades das terras baixas (leia-se praticamente, mas não somente, o Brasil). Um pensamento deste tipo, com ambições epsitemológicas semelhantes só poderia ser, defendo eu, um "pensamento selvagem", que, por essência, é um pensamento contra o Estado.

Primeiro que, levando-se em consideração que o movimento indígena é decolonial "por excelência", tenho como horizonte conceitual imediato a *teoria crítica decolonial*, a partir dos autores do chamado "Giro Decolonial" que, para Ballestrin (2013) é uma manifestação intelectual pós-colonial, porém, dissidente do pós-colonialismo, dado que as características das *relações de colonialidade* se dão de formas diferentes, de continente para continente, de país para país. O Giro Decolonial é "movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de "giro decolonial" (BALLESTRIN, 2013, p. 89).

Os autores do Giro Decolonial, dentre os quais, Mignolo (2003) e Santos (2010) asseveram que houve a partir da formação do sistema moderno (construído sobre bases coloniais) verdadeira "colonização epistemológica" norteada pelo etnocentrismo e pelo eurocentrismo que se espalhou por todo o pensamento moderno desde a filosofia, a literatura, a religião, a cultura, a política, etc. Os Estados Unidos da América se tornaram o herdeiro legitimado desse processo, de modo a continuar "colonizando mentes humanas" sobre *o que é* ou *quem é* ou *não* desenvolvido, se tornando uma espécie de "modelo". Ainda para esses autores o colonialismo se foi no tempo, porém, as *relações de colonialidade* se mantiveram, uma vez que, apesar da independência das colônias, se mantiveram nelas uma "elite colonial", que, grosso modo, conservaram vivas as mesmas formas de dominação das metrópoles: uma espécie

de colonização "para dentro". Do ponto de vista de Quijano (2000), Mignolo (2003) Walsh (2009) e Santos (2010) tais relações se dão em diferentes dimensões:

a) uma *colonialidade do poder* que se transmuta em um estabelecimento de um sistema culturalmente aceito de classificação social baseada em uma hierarquia de cunho racial e sexual. Quijano (2000) sustenta que a colonialidade do poder criou um novo padrão de poder cujo eixo central se deu com a criação da ideia de "raça", forjada com a descoberta e colonização da América. A partir da colonização deste continente, especialmente as colônias ibéricas, as relações sociais e de trabalho são pautadas pela noção de inferiorização da "raça" não branca, das outras raças, entendidas homogeneamente como características do dominado. Essa estratificação se mantém até os dias de hoje, sendo um elemento de colonialidade que infestou as relações de poder – daí o termo "colonialidade do poder". Nesse aspecto a vertente majoritária entende que a colonialidade do poder se impõe sobre os povos subalternizados mesmo que após o fim do colonialismo e a independência das colônias a partir das "procurações" dadas pelo poder colonial às elites mestiças locais, que continuaram o projeto colonial numa escala doméstica e progressiva. Essas elites permanecem fiéis à metrópole a partir de uma identificação, primeiramente de raça e/ou origem e depois de classe.

b) uma *colonialidade do saber* que legitima e hierarquiza modos de pensar distintos, inferiorizando ou subalternizando aqueles que não se identificam com o modo de pensar hegemônico. Forjada por um discurso eurocêntrico a colonialidade do saber impõe e admite que apenas a racionalidade e o modo de produção de ciência dos colonizadores é válida, legítima, pretensamente verdadeira (QUIJANO, 2000). A colonialidade do saber se dá a partir do Iluminismo e do *cogito* cartesiano, que aliados às estruturas de poder coloniais se impuseram globalmente como forma absoluta e universal de conhecimento válido: a ciência moderna.

c) uma *colonialidade do ser* que circunda na oposição das noções de civilizados/bárbaros, incluídos/excluídos, modernos/tradicionais, comum/exótico sob critérios étnicos. A noção de Estado-nação a partir da independência dos países latino-americanos acentuou esse processo de colonialidade, dado que houve a substituição de uma diversidade de povos pelo termo "nação", porém, a formulação da nação se deu a partir das elites brancas instaladas no interior de cada território, que culminou num movimento de colonização de colonizados por colonizados, que, necessariamente, excluía as culturas e os povos locais, tidos como tradicionais, não civilizados, que mereciam a título de "boa-vontade" dessas elites a "aculturação" para serem incluídos/integrados à nação. Esse eixo de colonialidade influi inclusive nas relações de produção, pois impõe a lógica de produção capitalista baseada em

critérios de produtividade em detrimento das formas diferentes. Ademais, é culturalmente empobrecedora, pois elimina formas de ser, de pensar, de falar, de compreender o mundo e a vida em prol de uma unidade nacional (SANTOS, 2010). É a colonialidade dos "projetos para a nação", dos "projetos nacionais de desenvolvimento", é a principal categoria de relações de colonialidade que desconsideram os povos indígenas, dissolvendo-os em um ideal nacional. A tentativa boliviana e equatoriana, por exemplo, de uma solução para tal é a formulação de um "Estado-plurinacional".

d) uma *colonialidade da natureza* que se utiliza da hegemônica política econômica das elites brancas locais (herdeiras políticas e culturais dos colonizadores) para continuarem o processo de separação entre Natureza e Sociedade, de modo que, a primeira deveria ser/estar a serviço da segunda, mas nunca integrada como percebem os povos indígenas. Essa forma de colonialidade contribui para o exaurimento dos recursos naturais e para o empobrecimento dos povos indígenas, ao passo que, se inserida numa lógica de mercado contribui para o enriquecimento de uma pequena minoria formadora da cúpula do sistema de produção capitalista.

É necessário ressaltar que principalmente no que toque às *relações de colonialidade*, me aproximo de uma dissidência do próprio grupo Giro Decolonial protagonizada por Santiago Castro-Gómez, que já me referi. Neste ponto o autor colombiano (e eu) discorda da vertente majoritária que compreende a *colonialidade do ser, do saber e do poder* a partir de Anibal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo. Castro-Gómez (2005) se diferencia destes quando afirma que as heranças coloniais, portanto, também, as relações de colonialidade, se dão por uma lógica diferente do colonialismo, embora arraigada nele. A partir das leituras de Deleuze e Guattari ele concebe que essas heranças possuem uma inscrição molecular e são constitutivas no modo em que se produzem as subjetividades e os modos de hierarquização na colônia (no caso Colômbia). Segundo ele o colonialismo é um fenômeno "ôntico", isto é, se dá ou se deu numa esfera pragmática ao passo que as relações de colonialidade são de ordem "ontológica". Assim, sob a ótica de Castro-Gómez, as relações de colonialidade são experiências inscritas nos corpos colonizados, um modo de ser no mundo e de se relacionar com o mundo. Nesse aspecto os discursos aristocráticos de limpeza étnica, do nacionalismo e da unidade nacional se aliam em especial com o projeto epistêmico moderno – a ciência para fundar um marco de ilegitimidade de conhecimentos outros: *"El establecimiento de esta frontera étnica se encontraba legitimado por um acto de expropiación epistémica, es decir, por un acto fundacional de violencia simbólica"* (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 186).

Dentro da ideia de *biopolíticas imperiais*[28], a metrópole se utiliza do discurso cientificista, em especial, do saber médico iluminista para tornar legítima a colonização do saber: a prática médica iluminista dá um caráter formal à "ruptura epistemológica" frente às interpretações do mundo dos povos subalternizados. Esse processo possui um caráter político, ou seja, a intervenção do Estado para assegurar a institucionalidade dessa ruptura epistemológica (CASTRO-GÓMEZ, 2005). O que o filósofo colombiano tenta nos dizer é que, mais que uma ação de força, que existiu inicialmente, de ordem histórica e ideológica, para manter o estado de cativo dos povos colonizados, uma empreitada muito mais refinada se deu na ordem do discurso que repercute num rompimento de categorias de ordem teológica, cosmológica, ontológica e epistemológica desses povos. O monopólio do sentido ou significado dado aos conceitos abstratos de *saúde* e de *doença*, por meio do Estado imperial colonial sobre o pensamento indígena é o marco do processo orquestrado e avalizado pela ciência moderna de colonialidade. O conhecimento médico-científico, diria certamente Foucault, serviu para tornar "louco" o que era "selvagem".

Diante disso, se posso usar uma concepção de "hipótese", aqui vai: a tomada por esse monopólio pela aliança forjada pelo aparelho de Estado com o discurso desenvolvimentista do sentido ou significado da resistência visando a totalidade do sentido de resistência em sua acepção reativa e o esvaziamento do sentido de resistência em sua acepção ativa. Na segunda parte desta tese-manifesto, buscarei demonstrar através de uma genealogia da resistência como um novo sentido do efeito de resistência vem sendo cristalizado e me debruço nessa tentativa de demonstração sobre a interrelação de duas forças distintas a existência (a resistência como força ativa) dos guarani e kaiowá (enfocando os de Pyelito Kue/Mbarakay e sua expressão de resistência na(s) carta(s) ao Poder e a resistência (como força reativa) do aparato discursivo desenvolvimentista, nesse caso, associado ao aparelho de Estado. No entanto, por ora, preciso demarcar meu dicionário e para isso tomo Castro-Gómez como elo de compossibilidade entre a literatura chamada pós-estruturalista e os pensadores decoloniais a partir da fórmula contra-Estado de Pierre Clastres.

[28] Castro-Gómez (2005) se inspira em Michel Foucault e seu conceito de biopolítica para tratar de biopolíticas específicas empregadas pelo que ele chama de "Estado Borbón", em referência à dinastia dos Bourbon, que foi a grande investidora da colonização da Nova Granada, para manter o seu "império" sobre essa parte da América. Segundo o autor as principais "biopolíticas imperiais" foram "La desmagicalización del mundo o el ocaso de la caridad"; "Ciudades apestadas" e a urbanização da região; "El hospital como sueño de la razón"; "La domesticación del azar"; "Licencia para curar" e a consequente distinção de conhecimentos legítimos de "Conocimientos ilegítimos".

Castro-Gómez avança sobre a análise materialista dos seus predecessores dentro da crítica decolonial, pois: 1) a análise feita até então se dava sob o crivo da história e da ideologia, das ideias e da política, com a utilização de referencial majoritariamente marxista inclusive nas célebres Teorias da Dependência e do "Sistema-Mundo"; 2) avança no sentido de reconhecer que uma análise somente a partir destes recortes é insuficiente exigindo-se ferramentas conceituais que deem conta de processos da ordem da subjetivação – daí o emprego do procedimento genealógico. Avançarei nessa discussão no item *Potência do Selvagem*. Por enquanto vale destacar que Santiago Castro-Gómez me serve de inestimável apoio para chegar ao "bom encontro" que pretendo fomentar, dado que ele forma o elo principal entre a corrente de pensamento decolonial e a corrente de pensamento vulgarmente chamada de pós-estruturalista.

Segundo: a partir de que elementos buscarei promover esse encontro? Primeiramente penso que todo e qualquer pensamento que se proponha a questionar a hegemonia da ciência moderna é um aliado em potencial. Segundo que, especialmente quanto à forma da obtenção de conjecturas, tais correntes de pensamento têm muito a oferecer. Assim, o que vejo na literatura decolonial, nos pós-estruturalistas e nos decoloniais é, justamente, essa tentativa de possibilitar *outra* coisa, de resistência ao trono do *cogito*. Quem obteve ou não sucesso nessa empreitada não é o critério fundamental que utilizei para selecionar meus aliados, mas sim, as ferramentas conceituais que eles forjaram e utilizaram. Portanto, antes de qualquer coisa, todas estas correntes são, conforme tentarei demonstrar no próximo item *formas de resistência epistêmica*, são ainda em consequência *contra um ponto zero*. Também todas, ainda que não explicitamente, buscam fundar ou demonstrar uma possibilidade concreta do novo, do *outro*, do diferente, uns pela via utópica, outros pela via heterotópica, e isso também discutirei em item próprio.

Terceiro: é recorrente nessas linhas de pensamento, cada qual a sua maneira, uma tentativa não de "dar voz" aos marginalizados, aos aberrantes, aos anormais, mas de deixá-los falar por si. Obviamente uma discussão de fundo se faz necessária a respeito da validação pela ciência desses discursos, o que nos leva a levantar questões do tipo: para que essa validação? Para quem essa validação? Há a necessidade dessa validação? Assim, julgo pertinente, ao invés do apego às "correntes de pensamento", uma verdadeira quebra de correntes. Nutrir-se do que há de mais potente em cada um desses "grupos" para formar um monstro bélico, uma máquina-de-guerra, em suma, algo que através de uma filosofia de resistência se conglomere numa aliança demoníaca para a criação de algo ativo, de uma força criativa, um movimento aberrante, marcado por um pensamento idem.

O contra Estado e o contra Sistema mundo capitalista/moderno/colonial

Qual é o meu Estado? Meu Estado é *ciência moderna: forma Estado de pensar*. Episteme dominante. Episteme epistemicida. O Sistema mundo capitalista/moderno/colonial é a arquitetura de um poder político autoritário, de uma, como diriam os mais críticos, arquitetura da dominação. Seja na sua face capitalista/liberal seja na sua face comunista/socialista, talvez o problema esteja mesmo na forma-Estado. Ele conglomera os muitos rostos do Moderno Ocidente e da sua relação com a América pós "descobrimento": o Estado, a Ciência (Epistemologia), a Economia (seja na forma capitalista, seja na forma comunista de Estado), o Cristianismo (na verdade os três grandes monoteísmos), a Natureza reificada. Pierre Clastres apostou no *contra Estado* como referencial radical da diferença das sociedades indígenas (selvagens, primitivas), mas deixou evidente que a recusa ao Estado era preenchida pela recusa ao trabalho e a recusa à economia (das quais se desdobram uma recusa à reificação da natureza), deixou através da recusa ao *cogito* ou a identidade, elementos que me parecem suficientemente razoáveis para autorizar a percepção de que Clastres identificou entre os indígenas uma *contra ciência* e, entre os guarani especialmente, um *contra cristianismo*, ainda que convertidos.

O sistema de recusas elaboradas pelos povos selvagens é um refinado modo do *contra* como posição política, um contra a diversos elementos que inevitavelmente gravitam em torno de uma determinada forma de existência que chamarei aqui simplesmente de moderna/ocidental. Uma forma de existência que supõe a presença de todos esses elementos que os indígenas conjuram a ausência através da sua atitude de recusa. A potência da recusa reside, portanto, na possibilidade de existências enquanto socialidades que têm suas condicionantes de ser na ausência das condicionantes que suportam essa existência dita moderna/ocidental. Grosso modo, em um enquadramento de típica racionalidade: os selvagens vivem da recusa aos elementos que possibilitam a existência tal como concebida pela modernidade ocidental e os homens ocidentais vivem da conjuração dos elementos que impossibilitam a existência tal como concebida pelos selvagens. Embora todos esses elementos estejam virtualmente presentes em ambos os casos, a diferenciação radical está no fato de que aquilo que possibilita um modo de vida implica na morte ou na captura do modo de vida do outro.

Entre os autores decoloniais o Sistema mundo capitalista/moderno/colonial tem como elemento constitutivo (e oculto) a *colonialidade* (BALLESTRIN, 2017). Tomar essa colonialidade como um conceito "frio", isto é, dado *per si* me parece temerário, por isso, prefiro a expressão *relações de colonialidade*, pois a operação da colonialidade se faz necessariamente

pela sua relação com o outro. Se tomamos a questão desses modos de existência como assinalado por Goldman e Lima (2001), Barbosa (2004), Perrone-Moisés (2011) e Sztutman (2005, 2009, 2011, 2013a e 2013b) num movimento de pêndulo, que implica em reconhecê-las também, como assinalado por Deleuze e Guattari no *Tratado de Nomadologia* (2012b) e Lapoujade (2015, 2017a e 2017b), como potências virtuais, seria digno reconhecer a colonialidade sempre com o seguinte sinal: ←→.

De um extremo a outro das potencialidades virtuais ou das possibilidades de manifestação do elemento de análise (o Estado, por exemplo), todas as formas e subformas possíveis coexistem, portanto, sendo uma questão de conjuração para que elas se manifestem. A operação da atitude de recusa é justamente impossibilitar essa conjuração, essa manifestação, de elementos que põem em risco o modo de existência "selvagem" num determinado momento. Por outro lado, o sistema moderno/ocidental trabalha por outros meios, se os povos do sul selvagem operam pela *recusa*, o Sistema mundo capitalista/moderno/colonial opera ou *por captura* e/ou *por negação.* Daí admitir-se que o sinal ←→ deve estar presente quanto falamos de colonialidade, pois a colonialidade é a ação de captura ou de negação de um dos elementos de recusa conjurados pelo pensamento selvagem (ou ameríndio se preferível). Logo, ela precisa capturar alguma coisa, diante da qual a colonialidade se posiciona *em relação a* (←→).

Assim, observe: de uma relação da ciência régia (C.R.) com um pensamento selvagem (c.m. – ciência menor), onde a colonialidade opera por negação, a primeira conformará o segundo à condição de folclore ou de pensamento localizado ou em última instância de um não pensamento, "emparedando-o" numa classificação de status inferior que o anula enquanto *ratio*. Assim: *CR ←→ cm = [cm]*. Caso o pensamento selvagem seja considerado "útil" ou "utilizável" a colonialidade operará por captura, conformando-o à sua própria dinâmica, acalentando-o nas suas leis e desvirtuando sua potência através de uma comprovação de seu "valor científico". Assim: CR ←→ cm = CR'. A colonialidade opera por relações, por isso prefiro chamá-la de relações de colonialidade.

As relações de colonialidade são a manifestação da ação inversa da atitude de recusa. É o modo de operação da Ciência Régia, do Estado, do Capitalismo/Comunismo, do Ser, de Deus etc., elas agem ou por negação ou captura (conversão também é um bom termo) pairando em sua forma espectral por sobre as singularidades. Se a recusa ao poder coercitivo marca a opção ameríndia de modo de existência, a conjuração do poder coercitivo é a marca da opção moderna/ocidental de existência. Seja por captura ou por negação, ele opera por dominação, por coerção, por subjugação, mas sempre numa relação a alguma coisa, a um *outro* que precisa

sofrer sua ação, um impulso de totalidade, um impulso de universalidade. Então, quais foram as formas de colonialidade denunciadas pela literatura decolonial?

A "grande" colonialidade é a *colonialidade do poder* abordada por Aníbal Quijano em primeiro lugar. A colonialidade do poder captura ou nega o poder que não seja o poder baseado na autoridade. É a colonialidade que se relaciona com as formas de poder conjuradas para negar o poder autoritário. Se em Clastres a recusa ao poder caracteriza a política selvagem, a colonialidade do poder é ação sobre essa recusa, que vem para "normalizá-la". Desta feita não são os indígenas que carecem de política, mas os ocidentais que ignoram a política não baseada no poder coercitivo ou a reprimem ao patamar supostamente inferior ao do Estado. A sensação de falta que os europeus sentiram quando olharam para os selvagens (sem fé, sem rei e sem lei) é compreensível para um povo que não mais conhece a sociabilidade que não seja baseada na dominação. E, propriamente por não mais conhecê-la, o europeu não fez outra coisa senão a que lhe seria mais peculiar e natural: exerceu a política que conhecia, a dominação, o império.

A colonialidade do poder é tratada por praticamente todos os autores decoloniais, sendo um conceito central que merece algum cuidado. No entanto, já afirmo que trarei uma tentativa de ampliar as possibilidades de compreensão dessa relação de colonialidade. Então temos a colonialidade do poder de Quijano, a colonialidade do poder de Mignolo, a colonialidade do poder de Grosfoguel e outras colonialidades do poder. Sinteticamente tentarei elaborar um mapa dessas tomadas pela expressão "colonialidade do poder".

Em Quijano a questão da colonialidade do poder é discutida desde o final dos anos 1970. No entanto a expressão "colonialidade" aparece pela primeira vem em *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad,* publicado na revista Perú Indígena (1992). Nesse texto ainda se nota demasiado "marxismo" nas palavras do autor, abordando a colonialidade como mais uma forma de interação pela dominação entre "dominantes e dominados", desta vez os descendentes de europeus e os não descendentes de europeus na América respectivamente. O próprio Quijano define a colonialidade do poder para além de uma teoria, tomando-a como uma perspectiva que contém elementos de ordem epistêmica, teórica, histórica, estética, ética e política, sendo em simultâneo um diagnóstico, uma reflexão e uma proposta, não se referindo apenas a América Latina. No entanto, sem qualquer caráter universal e mantendo-se relativa a todos os contextos de espaço e de tempo em que foi experimentado uma manifestação de um poder que se tentava para a globalidade. A característica primeira da colonialidade do poder é a tentativa de universalização de determinada forma de poder em relação as outras, daí minha insistência na utilização da expressão relações de colonialidade. Uma relação de colonialidade do poder se dá

com outra forma de poder, onde uma pretende se impor sobre a outra, traçando um perfil primeiramente hegemonizante, para depois ser hegemônico.

A colonialidade em Quijano (1992) vem para diferenciar-se em relação aos efeitos de colonialismo formal, o aspecto político da colonização fundado no *poder colonial*. Esse colonialismo é tratado como sucessor do imperialismo e se baseia numa associação de interesses sociais entre classes dominantes, sejam elas éticas ou econômicas, articuladas para manter viva uma relação de dominação para além da formal e em especial após a formal (a relação de dominação formal cessa com as independências políticas dos países colonizados). No entanto, as estruturas desse poder mantiveram-se nos novéis Estados-nação fundados sob elas próprias pelo poder colonial formal. Nessa dinâmica, o poder colonial formal formalmente morre, mas vive simbolicamente no e através do "sujeito" cidadão desses Estados recém fundados (que assume elas próprias o papel de demiurgos do Estado).

O poder político conhecido pelos colonizadores se mantém desprezando o *contra-Estado* apontado por Clastres e, para que continue prosperando ao nível do simbólico é preciso que esse *contra-Estado* não se realize formalmente. E é nesse fato que lanço a primeira coluna da minha interpretação das relações de colonialidade, em especial a do poder: *se no contra-Estado existe Estado, no Estado existe também o contra Estado, e uma relação de forças distintas precisa existir em qualquer caso*. Quijano (1992) então adverte que a estrutura colonial de poder produziu hierarquizações sociais sustentadas pelos outros rostos da colonialidade do poder (em especial a colonialidade do saber) na medida em que sistematizou os conceitos de raça, etnia e nação a partir da ciência moderna, especialmente a ciência antropológica e a ciência política. O próprio Clastres fala de uma ciência de Estado e nessa análise ela fundamenta epistemologicamente a narrativa do poder político baseado no Estado. Essas categorias são naturalizadas pela antropologia e pela política (mas também pela medicina, pela biologia, pelo direito etc.) o que me permite dizer tranquilamente que foram cientificamente embasadas e tomadas como diferenciações naturais.

Referidas classificações "naturalizadas" distinguem homens de mulheres; negros de brancos; senhores de escravos; dominantes de dominados; mas todas elas gravitam em uma distinção anterior, feita por todas as culturas que é a distinção entre o "nós" e os "outros", que neste caso (com a chegada dos europeus aos "novos mundos") se manifesta na *distinção radical entre o "selvagem" e o "civilizado"*: eis a segunda coluna das relações de colonialidade. Toda distinção que conheço registrada pela narrativa ocidental pressupõe uma categoria dotada de valores de civilizado (homem) e uma categoria dotada de valores de selvageria (natureza).

Desde Platão o "ocidente" se propõe a incorporar o binarismo ou dualismo às suas categorias cosmológicas, entre o ideal e o real, a alma e o corpo. O cristão e o bárbaro, um bem e um mal, um são e um louco, um Adão e uma Eva, um homem e uma mulher, um lado que se mantém homem e um lado que se afasta do ideal de homem, um homem santificado e um homem demonizado; sujeito e objeto; sempre um lado que reúne as características próprias do mundo ideal platônico e um lado que reúne características próprias do mundo físico e negado do falso; coisas do espírito, coisas do corpo.

Esse distanciamento entre dois extremos das possibilidades da natureza humana marca toda e qualquer distinção, o que se aproxima de mim é o semelhante a mim e, portanto, é tão bom quanto eu sou e posso ser bom. E, o que se afasta de mim é o tão mau quanto eu não sou e não posso ser. Obviamente que essa segunda sentença contém um ruído, uma ausência, uma negação, de que o mau está tão distante de mim quanto eu penso estar dele, sendo que na verdade o mau sempre está próximo, assombrando o homem bom, inclusive o mau que ele próprio pode ser ou fazer: o mau que está e que sempre esteve próximo e que deve ser evitado. Interpretado na moralidade cristã como "tentação" ou como os jesuítas tão obstinadamente enfatizavam sobre os hábitos indígenas ser "maus", maus hábitos, maus costumes.

Em todo caso o que quero dizer é que a civilização pressupõe a capacidade de ocultação da selvageria que está virtualmente presente. A negação da selvageria é a civilização[29]. *Valores de negação, portanto, se situam na relação de colonialidade*, seja do poder, seja do saber, seja do ser. É na negação que subsistem ideais ascéticos tornando os valores "superiores" os valores que se viram contra a vida, por assim dizer, "não antropomórfica" (daí a invocação de uma Lei, de um Deus e de um Rei)[30]. O que marca a existência moderna/ocidental é a negação do não humano a partir do que ela tem por humano, isto é, ela própria. Uma racionalidade muito cômoda da modernidade ocidental, mais ou menos

[29] Aqui vale uma menção à retórica da guerra justa (*bellum iustum)* segundo a qual era missão dos reis Católicos retirar os selvagens, que mais se pareciam com bestas, dessa condição de ausência (Lei, Deus e Rei) e trazê-los para a civilidade, através da lapidação moral. O Edito ou Catálogo de Oviedo é célebre pela delimitação das práticas selvagens: o incesto, a sodomia, o canibalismo e o sacrifício humano. A guerra justa cristã se opunha a guerra pela aptidão da carne realizada pelos índios entre si. Nesse sentido, resta claro na cabeça dos conquistadores europeus uma separação radical das "práticas selvagens" de "práticas civilizadas".

[30] Vou me abster de explicações mais profundas de Agamben (2012), por entender que o momento é impróprio. Mas o autor denuncia a existência da máquina antropomórfica que é "constituída como que por uma série de espelhos em que o homem, ao olhar-se, vê a própria imagem deformada" e "Homo é um animal constitutivamente antropomorfo, quer dizer, semelhante ao homem e Homo sapiens não é, pois, uma substância nem uma espécie claramente definida; é, antes, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano" (2012, p. 34). O não reconhecimento do humano no outro pressupõe um deslocamento desse outro para o mundo não humano, o mundo da selvageria, sendo este outro dotado de uma vida nua, aquela que qualquer um pode tirar sem cometer homicídio ou aquela que qualquer um pode levar à morte, em que pese seja insacrificável (AGAMBEN, 2007).

aquilo que Isabelle Stengers e Iliya Prigogine na *Nova Aliança (1991)* registraram como baseada na desqualificação absoluta de outras formas de razão, diferenciando natureza de cultura, chamado por eles de “modelo newtoniano”.

A colonialidade do poder se estabelece como legítima continuidade do poder colonial, ambos aparelhados pela naturalização da diferenciação que produziu as categorias raça e etnia, por exemplo. A razão da colonialidade do poder pressupõe, portanto, a relação entre o que há de ocidental ou europeu no mundo colonizado e o que há, ainda, de selvagem nele. Pontua Quijano (1992, p. 12) “[...] la relación entre la cultura europea, llamada tambien "occidental", y las otras, sigue siendo una relacion de dominacion colonial [...]”. Tal relação permanece sendo de dominação colonial porque permanece se dando no sentido “exterior-interior”, logo atuando nos imaginários e produzindo identidades. O que há de europeu em você? O que há de civilizado? O que há de ocidental? O que há de dominante? Forja-se uma sistemática de repressão de crenças, ideias, imagens, símbolos e conhecimentos, operações de relações de colonialidade por captura e/ou por negação, tributárias da dominação formal, recuperando o que já havia de estratificado pelo uso legítimo da força.

As sociedades *contra o Estado* estavam presas dentro de um Estado. O Estado instituído, ainda que já independente, possibilita a forma política legitimadora da colonialidade, um aspecto formal (de forma) permanece do colonialismo formal (protocolar)/imperialismo, ainda que este tenha caído por terra. A formalidade se foi enquanto conformação jurídica, mas se mantém enquanto forma de Estado, que por sua própria razão de ser retoma essa mesma conformação jurídica. O Estado permanece como símbolo da cultura europeia, como elemento definidor da *ratio* moderna e ocidental, gerenciador e garantidor da reprodução dos sistemas de classificação, mantendo políticas de dominação e de repressão, próprias da forma-Estado. A recusa ao poder coercitivo e a forma-Estado perseveram, no entanto, entre os indígenas, constatou Clastres quando de suas etnografias nas décadas de 1950 e 1960.

O aparelho de Estado enquanto gerenciador e garantidor da reprodução da classificação faz supor que o poder (na sua forma coercitiva) pertence àqueles que dirigem o Estado. O Estado é poder e o poder é daqueles que controlam o Estado, pelo menos o poder coercitivo. O tal monopólio legítimo da violência tem um desdobramento prático bastante eficiente e, nesse sentido, continua Quijano (1992) durante o período em que se consolidava a dominação colonial europeia (formal) o complexo racionalidade/modernidade foi se estabelecendo como paradigma de universalidade do conhecimento (a ciência moderna ocidental) e da relação entre o humano e não humano no mundo (a relação com a natureza).

Essa filiação intensiva entre colonialidade e racionalidade/modernidade permaneceu após as independências, visto que, em sendo o Estado garantidor e gerenciador as relações de colonialidade (agora do saber e da Natureza) se capilarizaram para além da forma-Estado (colonialidade do poder), mas dela dependendo e dela se desdobrando, "gravitando" como diria Quijano (1992, p. 14) *"la gravitacion decisiva de la colonialidad en la constitucion del paradigma europeo de la racionalidad/modemidad, es revelada con claridad en la crisis actual de ese complejo cultural*", mas também como diriam Deleuze e Guattari (2012b, p. 60) "gravidade, *gravitas*, é a essência do Estado". Assim a ciência moderna, o conhecimento racional ou Ciência Régia (abordarei melhor nas próximas páginas) se institui como paradigma ao fazer prevalecer a relação entre sujeito e objeto (típica da modernidade ocidental) sobre as outras formas de conhecer.

Desdobra-se dessas constatações outra relação de colonialidade, pois, se os indígenas se recusam ao princípio de identidade ou ao *Cogito,* a exaltação do Sujeito na produção do conhecimento sobre algo (objeto) destaca esse *Cogito* e o isola em uma categoria *per si*. Uma relação de colonialidade do Ser, portanto, se estabelece, quando o europeu se liberta do indivíduo preso às estruturas sociais rígidas e fixas que marcavam sua existência na pré-modernidade e o aprisiona na oposição ao objeto. Segundo Quijano (1992, p. 15) "*Esa liberación era una lucha social y cultural, asociada a la emergencia de las relaciones sociales del capital y de la vida urbana*", possui, na relação com o outro, o não europeu, uma problemática de intersubjetividade, onde se o conhecimento é pensado tal como uma propriedade, numa relação entre um indivíduo (sujeito) e uma coisa (objeto), referido indivíduo existe somente na sua relação com esse outro. O sujeito é o europeu que sabe que sabe, que pensa, que produz conhecimento através da sua ciência e da sua racionalidade. Em outras palavras, do ponto de vista do europeu colonizador, a distinção radical anunciada pelo binarismo civilizado/selvagem, pensamento racional/não pensamento, joga o não-ser, isto é a existência não conformada no sujeito, para o mundo das coisas e essa relação de colonialidade do ser legitima a ação do sujeito sobre o não-ser como objeto.

> [...] el paradigma hace posible tambien omitir toda referencia a todo otro "sujeto" fuera del contexto europeo, esto es hacer invisible el orden colonial como totalidad, en el momento mismo en que la propia idea de Europa esta constituyendose por relación, precisamente, al resto del mundo en colonización. La emergencia de la idea de "occidente" o de Europa, es una admisión de identidad, esto es, de relaciones con otras experiencias culturales, de diferencias con las otras culturas. Pero, para esa percepcion "europea" u "occidental" en plena formación, esas diferencias fueron admitidas ante todo como desigualdades, en el sentido jerarquico. Y tales desigualdades son percibidas como de naturaleza: solo la cultura europea es racional, puede

> contener "sujetos". Las demas, no son racionales. No pueden ser o cobijar "sujetos". En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Solopueden ser" objetos" de conocimiento y/o de practicas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene, como una relacion entre "sujeto" y "objeto" (QUIJANO, 1992, p. 16).

A colonialidade do ser nega a humanidade do outro lançando-a à condição de "objeto". Se o ser sou Eu, que penso e, logo, existo, o que não pensa não existe enquanto sujeito e, o problema efetivamente não está na não conformação ao sujeito, afinal essa é apenas mais uma das "criaturas" da modernidade: o problema está na hierarquização do sujeito como *suprassumo* das formas de existência e a subalternização de todas as outras, decorrente do verbo "pensar". Quando o pensar denota a existência do Eu faz-se aí uma aliança entre duas formas de colonialidade, uma referendando, realimentando e reforçando a outra: se Eu penso, e porque penso Existo, porque penso Sou e somente penso porque sou Eu e somente Sou Eu porque penso.

O ser e o saber alinhados, uma forma de existência e uma epistemologia que em reciprocidade constituem um elemento fundante da distinção: a *ratio* moderna ocidental, representada por: a) um poder baseado na autoridade e sustentado na forma Estado que possibilita juridicamente a dominação; b) um ser conformado à forma sujeito e baseado numa suposta autonomia do pensamento, mas que também a engendra; c) um saber alinhado ao sujeito e ao Estado, que ao mesmo tempo funda-os como tal e por eles é fundado, sendo que todos suportam um ao outro para depois suportarem todo o *complexo* Estado-Sujeito-Ciência → poder-ser-saber. Uma forma de poder que captura ou nega as outras, uma forma de ser que captura ou nega as outras, uma forma de saber que captura ou nega as outras ou parafraseando Lapoujade (2015): o pensamento inspirando o Estado e o Estado inspirando o pensamento.

O sentido de uma *ética dos devires*, um tal movimento que no final do item 1 deste texto por intermédio de Sztutman (2013b) chamei atenção para uma primeira grande crítica que recai nas ciências humanas contra a fórmula Contra-Estado e contra Pierre Clastres, agora vejo por oportuno, por meio do mesmo Sztutman (2013b) suscitar a segunda grande crítica a antropologia política clastreana, qual seja, a aparente localização de suas colocações na década de 1960 e a presença de um determinismo fatalista nas conclusões do autor de que o mundo indígena estaria condenado. Isto porque, na década de 1980 com a redemocratização e com alguma condescendência do Estado democrático brasileiro, as diferenças passam a ser objeto de proteção política e jurídica, pelo menos formalmente. No entanto, penso que a ideia de relações de colonialidade nos serve para tratar dessa questão sem cair numa aparente e limitada

face dela, qual seja, da formalização do reconhecimento das diferenças culturais pelo Estado e da práxis política dessa formalização, que, como se registra abundantemente ao longo das pouco mais de três décadas da Constituição Federal, são duas coisas ainda muito distintas e distantes. O que nos leva a uma discussão de práticas de etnocídio que não sejam idênticas e, às vezes, sequer parecidas das denunciadas por Pierre Clastres, bem como, práticas de resistência e de reação, das quais falarei melhor nos próximos ensaios[31].

Essas três formas de relações de colonialidade são as principais e delas se desdobram outras que Pierre Clastres também tocou. Da relação do sujeito com o objeto se separa a relação de colonialidade da natureza (sujeito homem, objeto natureza), através da colonialidade do trabalho: captura daquilo que Clastres chamou de "atividades prazerosas", aproximando-se também do que Sahlins *apud* Clastres (1979) chamou de "atividades livres". Um sistema "capitalista-moderno-ocidental" avalizado por autores como Immanuel Wallerstein e Giovanni Arrighi simplesmente como "sistema-mundo" é a complicada unidade de análise atravessada por uma miríade de questões igualmente complicadas, dentre elas a história, a economia, o Estado etc. Desses elementos complicados temos de problematizar alguns pontos, quais sejam: os autores decoloniais identificam e proclamam o *contra*, porém na hora de sistematizar ou oferecer elucidações recaem numa ardilosa arapuca epistemológica: propõem refundar o Estado, realocar o Sujeito e reinventar a Democracia. Aí está um perigo, poderia um pensamento descolonizado ser um pensamento aquém dessas características ditas pelos próprios decolonialistas como definidoras da modernidade? A atitude de recusa em um sentido estrito tem o condão de descolonizar? Bastaria recusar-se às colonialidades e reagir a elas a partir de um pensamento de fronteira? Tais questões procurarei responder no ensaio *A potência do selvagem.*

[31] Aqui talvez se encontre a mais importante nota de rodapé que já escrevi em toda minha vida. Me deparo com um problema ético, qual seja: pesquisar a resistência indígena guarani e kaiowá como pensado no projeto de pesquisa e identificar e demonstrar "como resistem" esses indígenas ao avanço do Estado e do Desenvolvimento. Não seria na verdade, o caso de ter como resultado de uma pesquisa, um erro? Isto é, meu trabalho doutoral seria na verdade uma denúncia da máquina de guerra. Denunciar a máquina de guerra implica em não a compor, mas, pelo contrário, voltar-se contra ela e, logo, a favor do Estado. Seria reviver os erros dos primeiros antropólogos, seria reviver Spencer e Gillen no *outback* australiano, eternizando em resultados de pesquisa mecanismos de sobrevivência das sociedades primitivas e com isso trabalhando contra elas e a favor da forma Estado, mesmo que não fosse esse o objetivo declarado. Todo gesto de amor à ciência, nesse específico contexto, é um gesto de ódio aos povos indígenas. Todo dado etnográfico pode vir a servir ao aparelho de captura do Estado e não uma engrenagem da máquina de guerra. Não sei se sou capaz de lidar com isso. Um pensamento não para de me atormentar: não existe [para os indígenas] uma ciência segura.

CONTRA O PONTO ZERO E EM DEFESA DAS ERVAS DANINHAS: UM POSICIONAMENTO ÉTICO-BOTÂNICO

O zero é o "neutro" por excelência, ou pelo menos se pretende como tal. Em outra acepção o zero é um ponto de equilíbrio. Ele é o "número" que sustenta a infinidade positiva e a infinidade negativa sendo entre elas, ao mesmo tempo, um divisor fundamental e um elo fundamental; sem o zero, entre o 1 e o -1 não haveria comunicação, o zero também tem o dom de demarcar o que é positivo e o que é negativo, a partir do ponto zero "sem se comprometer", ademais, tem o condão de iniciar, de reiniciar, de reinventar, de estabelecer e reestabelecer: o zero pode demarcar novos tempos ainda que às custas dos tempos passados, mediante seu sacrifício ele pode estabelecer uma nova (des)ordem. Bertrand Russell (1981) em sua *Introdução à filosofia matemática* faz um elogio ao zero quando afirma que um homem mediano não iniciado na matemática tenderia a começar qualquer série a partir do 1, isto é, o primeiro número considerado "inteiro". Ainda para Russell um homem com conhecimentos de matemática, por sua vez, começaria uma série a partir do 0 e não do 1, isto porque tal grau de sofisticação do conceito de *zero* demandaria igual grau de sofisticação no conhecimento dos números e da ciência matemática. Assim, se inicia na *Introdução* uma iniciação a essa ciência tão sofisticada, com a diferenciação entre o conjunto de números inteiros e o conjunto de números naturais. Um primeiro "limite" se põe, por conseguinte, à razão da presença ou não do 0.

Russell prossegue no seu elogio ao conceito de *zero* e se coloca, pode-se dizer, otimista, quando afirma que somente num estágio muito avançado de civilização é que é possível considerar a série *n, n+1*... Na série de números naturais, Peano (*apud* Russell, 1981) traça três ideias ou conceitos: o de *0*, o de *número* e o de *sucessor*, segundo o qual, 0 é um número, o sucessor é um número, sendo, portanto, 1 o sucessor de 0, 2 o sucessor de 1 e 0 não é sucessor de número algum (na série de números naturais). Há ainda dois axiomas em Peano trazidos por Russell, o de que não existe dois números com o mesmo sucessor e de que qualquer propriedade de 0 e de qualquer sucessor de um número, afeta a todos os números. Assim, se sabemos o que significa o 0 e seu sucessor é possível definir todos os números, nascendo com isso uma propriedade hereditária a partir de 0. Uma classe hereditária, portanto, se forma em um conjunto de números naturais do qual o 0 faça parte à razão de sua sucessão. O que assola 0 é o mesmo que assola todos os números obtiveis a partir de 0, logo, uma infinitude e a isso Russell chama de "indução matemática": *0, n, n+1, n+2, n+3*... A lógica dos chamados números naturais,

naturaliza assim a lógica indutiva, segundo a qual, *zero* é um "conceito" vazio, neutro, mas que, por isso mesmo, pode distribuir para a infinidade natural dos números mediante a operação sucessória uma "característica", realização esta que projeta à razão das reticências uma estrutura arbórea fincada na raiz *zero*.

Deleuze e Guattari (1995) no primeiro volume de *Mil Platôs* se põem a questionar como um se torna dois e em paralelo adjetivam essa tal operação sucessória da indução matemática de "velha" e "cansada", uma fórmula que remete a um pensamento já desgastado. Em todo o caso, a preocupação primeira desses autores é: como algo tão "clássico" não encontrou morada na natureza? Se o pensamento, supõe-se, se ergue em toda sua abstração a partir do concreto imposto pelo mundo, se as próprias ciências humanas e sociais se sustentam agonisticamente sobre as varetas das ciências naturais, como algo "tão natural" como 0, n, n+1 não é verificável na lógica natural? O binarismo próprio da *indução matemática*, nos números naturais, assevera forma ao que nossos dois autores chamam de lei da reflexão: a indução pressupõe reflexão, mas a natureza reflete? A natureza não age assim, dirão eles, as próprias raízes seguem outra lógica, talvez até uma não-lógica, nem mesmo elas, as raízes, se prolongam numa lógica binária, elas vão além, dizem eles, *n* formas, *n direções*, elas vão até onde precisam ir, fazem as curvas que precisarem fazer. Assim, Deleuze e Guattari (1995) inventam uma árvore como imagem, produzida à razão da indução matemática, de onde, do zero se faz o um, do um se faz o dois, e assim por diante. Uma realidade não natural, mas sim espiritual, que, no entanto, se passou pela naturalização: uma captura de movimento que opera uma ordem. Todo número à direita do nosso zero é um número naturalizado, que pertence pela própria indução matemática e sua operação naturalizante ao conjunto de números naturais. Se para fazer parte da ordem do "natural" o pensamento precisa assim, pode-se dizer, se submeter à naturalização, ordenamento matemático, operacionalização da razão à uma razão específica conformada na fórmula *0, n, n+1*...

> [...] Isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual. E do lado do objeto, segundo o método natural, pode-se sem dúvida passar diretamente do Uno a três, quatro ou cinco, mas sempre com a condição de dispor de uma forte unidade principal, a do pivô, que suporta as raízes secundárias. Isto não melhora nada. As relações biunívocas entre círculos sucessivos apenas substituíram a lógica binária da dicotomia. A raiz pivotante não compreende a multiplicidade mais do que o conseguido pela raiz dicotômica. Uma opera no objeto, enquanto a outra opera no sujeito. A lógica binária e as relações biunívocas dominam ainda a psicanálise (a árvore do delírio na interpretação freudiana de Schreber), a lingüística e o estruturalismo, e até a informática (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 13).

Nossos autores traçam ainda o perfil da radícula, que é distinta da raiz. Nesse caso, não há a bifurcação da lógica binária, mas um aborto pretérito: "[...] vem se enxertar nela uma multiplicidade imediata e qualquer de raízes secundárias que deflagram um grande desenvolvimento. Desta vez, a realidade natural aparece no aborto da raiz principal, mas sua unidade subsiste ainda como passada ou por vir, como possível" (*idem*). Na lógica radicular a bifurcação é substituída pelo enxerto, sob um paradigma de proliferação de multiplicidades, inventa-se e demarca-se um caminho a ser seguido, uma linearidade: "para proliferar séries ou para fazer crescer uma multiplicidade valem perfeitamente numa direção, por exemplo, linear, enquanto que uma unidade de totalização se afirma tanto mais em uma outra dimensão, a de um círculo ou de um ciclo" (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 14). Nesse aspecto, a radícula não difere muito da raiz, dado que, ela não rompe com a lógica binária, ela apenas funda, através do enxerto uma outra realidade, marcada pela redesignação da lógica binária pela "inversão".

Figura 2: Os enxertos.

Fonte: Culturamix.

Se na raiz a própria divisão apresenta duas zonas, um definido e um definidor, que operam a divisão pela indução matemática, segundo a qual o sucessor de um número sempre será um número e tudo que afeta o ponto zero, afeta todos os números a partir dele, a radícula opera apenas uma redefinição entre o definido e o definidor, entre o objeto e o sujeito, entre dominado e dominante, através do corpo "enxertado". É uma operação reativa na medida que inverte. Nietzsche mesmo se propõe a reverter o platonismo, mas sua proposta, segundo Deleuze e Guattari (1995) apenas quebra a unidade linear do saber trazendo um elemento

redesignante (o enxerto) que opera a redefinição radicular que, daí em diante, reproduz o binário, pela indução matemática, própria desse sistema. Note-se que, seja pela bifurcação das raízes, seja pelo enxerto nos galhos, a forma arbórea permanece inalterada. A botânica-matemática ou matemática-botânica permanece assim, pode-se dizer "estruturalmente" uma mesma razão operante, invertida, no entanto, a razão da operação, que carrega consigo a gênese da razão definidora anterior. No enxerto o galho (que segue a razão definidora de sua raiz), torna-se ele "raiz" da planta enxertada, redefinindo-se em relação à sua raiz como definidor a partir do ponto zero do enxerto, isto é, ele próprio. Logo, se ele traz consigo a razão da raiz, a radícula passa a carregar consigo uma diferença tão somente em relação àquela, reproduzindo a abordagem indutiva da matemática dos números naturais. O elemento naturalizado passa a ser o elemento naturalizador, no entanto, naturaliza o que há de naturalizado nele próprio, definido pela sua raiz naturalizante, o *ponto zero.*

Em síntese, nossos autores vão defini-las sob o signo da relação entre cosmo e pensamento: caosmo-radícula e cosmo-raiz. Importante assinalar que, por esse argumento, notadamente a razão moderna/ocidental se esbaldou no sistema-radícula fundando "diversidade" à razão dos parâmetros da cosmo-raiz, ao invés da "multiplicidade". O diverso, assim, permanece apegado ao ponto fundante, à raiz abortada, que se impõe na sua cópula com o enxerto, como elemento redefinidor, isto é, como ponto zero: se *0, n, n+1* é a fórmula arborizante, a razão arborescente se materializa quando o diferente nasce sob o crivo da igualdade, no que há de igual em relação ao seu próprio diferente, já que tudo que assola 0 assola todo número natural à sua frente, radiculados à razão do próprio zero. Observe, então, que um ponto "cego" ou vazio ou neutro ou transparente tem o poder de enxergar para o infinito numérico ou encher quantitativamente todo número na série ou defini-los ou colori-los. O poder desse *ponto zero* é, por conseguinte, um poder definidor, um poder julgador, um poder naturalizador, mas também um poder anulador (já que à esquerda do zero, não há números naturais, mas números negativos, que com os naturais formam o conjunto de números inteiros). Se o natural não comporta o inteiro, só pode ser a razão naturalizante arborescente uma operação "segregadora".

A ciência moderna se pretende como zero em praticamente todas as suas diferentes acepções, pois se promove como absolutamente neutra e se pretende como ponto ótimo de equilíbrio entre as formas de saber/conhecer diversas existentes no mundo. A ciência como o zero busca a qualidade de ser o "gargalo" do que é positivo e do que é negativo, do ponto de vista científico evidentemente, assim como o -1 é negativo e o 1 é positivo, a partir do ponto de

vista do zero: ele é o juiz dos números. O investimento da ciência em se equivaler a zero, isto é, à neutralidade ótima das coisas e o equilíbrio entre as diferentes formas de saber/conhecer rendeu bons frutos, pois a ciência também obteve êxito em se estabelecer como juíza, ou melhor, a racionalidade científica se estabeleceu como juíza dos homens no que diga respeito às formas de produção de saberes/conhecimento.

Figura 3: Radícula e a inversão da lógica definidora do "natural".

Fonte: Histórias com valor.

A ciência moderna se pretende como zero em praticamente todas as suas diferentes acepções, pois se promove como absolutamente neutra e se pretende como ponto ótimo de equilíbrio entre as formas de saber/conhecer diversas existentes no mundo. A ciência como o zero busca a qualidade de ser o "gargalo" do que é positivo e do que é negativo, do ponto de vista científico evidentemente, assim como o -1 é negativo e o 1 é positivo, a partir do ponto de vista do zero: ele é o juiz dos números. O investimento da ciência em se equivaler a zero, isto é, à neutralidade ótima das coisas e o equilíbrio entre as diferentes formas de saber/conhecer rendeu bons frutos, pois a ciência também obteve êxito em se estabelecer como juíza, ou melhor, a racionalidade científica se estabeleceu como juíza dos homens no que diga respeito às formas de produção de saberes/conhecimento.

Julgar implica em poder, também em poder/fazer. A ciência, portanto, tal como o zero que faz parte do conjunto dos números reais, faz parte do conjunto de formas de saber/conhecer, que detém o poder/fazer de julgar o que está aquém e além dela própria, de atribuir o caráter de positivo e negativo, tal como o zero mais uma vez, às diferentes (outras) formas de saber/conhecer, que gozam de nenhum ou de menor poder/fazer. Se o zero pode ser senhor dos

números, apesar de sua aparente neutralidade, a ciência moderna pode ser a senhora das epistemologias, apesar de sua também aparente neutralidade. Deleuze e Guattari (1995) destacaram como a modernidade se dispôs e se adaptou tão bem aos sistema *caosmos-radícula*. A ciência moderna é uma epistemologia dominante, assim como o zero é um número dominante. Problematizemos um pouco mais essa questão? Com que direito a ciência pode se firmar ou se autoafirmar como universal? Como zero?

O "ponto zero" como *locus enuntiationis*

Se o zero é branco, o um é branco, o dois é branco, o três é branco, naturaliza-se a branquitude. Se o zero é homem, o um é homem, o dois é homem, o três é homem, naturaliza-se a humanidade. Se o zero é heterossexual, o um é heterossexual, o dois é heterossexual, o três é heterossexual, naturaliza-se a heterossexualidade. 0, n, n+1... Razão arborescente, reflexão dominante, caosmos-radícula, universalização "neutra", relação de colonialidade. Sim, relação de colonialidade porque a duplicação nos números da razão do ponto zero, supõe, pela dinâmica do pensamento descolonial, uma colonialidade, onde o *ponto zero* coloniza os números "naturais" a partir dele. Essa intervenção de naturalização segue a lógica de uma relação de colonialidade, pois os elementos binários se posicionam um em comparação ao outro e um atribui ou coloniza ao/no/o outro: um atribui ou coloniza "ao" outro *a* característica; atribui ou coloniza "no" outro *uma* característica e atribui ou coloniza "o" outro *com a* característica. Os poderes de neutralidade por trás do *ponto zero* permitem criar o outro, inculcar algo no outro e impor algo ao outro. Poderes de naturalização e, consequentemente, de desnaturalização. É uma questão de direito, *quid juris*, como diriam Deleuze e Guattari (2012b). As relações de colonialidade se dão sempre no sentido ←→:

se ← 0 →, logo,

- ← 0 → +, portanto,

-1 = não zero ← zero → zero +1 = 1.

Eis uma expressão ou representação de uma política baseada no poder autoritário. Se a ciência busca habitar o *ponto zero* então - ← ciência → + ciência, assim: ciência (1), ciência + ciência (2) , ciência + ciência + ciência (3)... Na alvorada da modernidade a ciência se diz objetiva, portanto, neutra e o cientista é tido como um homem capaz de efetivar essa objetividade. A ciência então demarca o saber não científico e o saber científico à sua própria razão científica. Antes de mais nada, o zero também é um número natural e a ciência um saber

e ambos delimitam a partir de si mesmos, respectivamente, o que é um número "natural" e o que é um saber, diga-se, "racional".

A partir da perspectiva dos autores decoloniais, dentre os quais Salvador Castro-Gómez, que de longe foi o que mais se debruçou sobre a questão de um "ponto zero", isto é, de um pretenso e utópico ponto de neutralidade da ciência moderna, esta seria imbricada às relações de poder próprias do processo de conquista do Novo Mundo, assim, o ponto zero seria apenas mais um mecanismo de dominação utilizada pelos conquistadores europeus. Na botânica-matemática em uma Europa metafórica é enxertada uma América metafórica, de natureza distinta é bem verdade, mas na indução matemática das plantas arborescentes, a América torna-se uma radícula da árvore europeia. Lembremo-nos sempre, que a razão radical da planta enxerto segue a lógica definidora da própria planta enxertada, assim, a radícula é a diversidade da raiz, carregando, no entanto, consigo, a razão arborescente, advinda do primitivo *ponto zero.*

Como bem lembra Porto-Gonçalves (2000) na sua apresentação à edição em português de *A Colonialidade do Saber*, editada por Edgardo Lander "é como se houvesse um saber atópico, um saber-de-lugar-nenhum, que se quer universal, e capaz de dizer quais saberes são locais ou regionais". Desde a perspectiva destes autores o eurocentro se imbui na condição de "falar por todos", uma vez que, "nem todos são capazes de falar por si", a partir de seu ponto de vista eurocêntrico, é claro. Tal como zero esse "centro" detém os poderes de criar o outro, inculcar algo no outro e impor algo ao outro, dar razão para a planta enxertada, arrazoar, não por acaso a palavra *ratio* vem da forma derivativa de *reor*, no latim: determina, estabelece, julga e estima. Na história interpretada "decolonialmente" essa primeira fase da relação entre Europa e América é marcada pelo poder colonial, que se distingue da relação de colonialidade. Mais uma vez, uma questão de direito. Na nossa botânica-matemática: com que direito fizeram o enxerto? Naturalmente, supõe-se que o enxerto fora feito pela própria Europa metafórica, pela sua própria formação social, falada em *A potência da recusa*: uma política baseada na autoridade (forma-Estado) que se depara com uma recusa a ela (forma-nômade), nesse sentido.

É fundamental relativizar esse *imperium* do qual se fala, visto que, não podemos imaginar essa relação como uma ação de flagrante violência. Que se afaste uma talvez aparente sombra de um determinismo fundado na irracional e irrefletida pulsão pela autoridade. Não se trata da visão de homens descendo de um navio e se pondo contra os da terra numa corrida com espadas e baionetas à mão. Pelo contrário, na lógica da guerra esses ataques se dão contra os inimigos declarados, e não é o caso. A forma-Estado opera ou por captura ou exclusão, sendo a segunda posta em prática se falhada a primeira. Longo processo. Não um ato isolado, mas

uma lenta e articulada expansão de limites ou fronteiras através da reterritorialização, como faz o zero sobre os números naturais rumo à infinitude, a forma-Estado ruma à totalidade ou globalidade, tomando a terra como território, criando a Terra. Só é excluído pela forma-Estado o não naturalizável, o não reterritorializável. Observe, também, que não se trata puramente de uma caçada a culpados por determinados fatos. Como bem lembra Castro-Gómez (2016) em uma entrevista concedida a Hernán Cortéz, não é razoável apontar ao colonizador europeu uma responsabilização absoluta por todo e qualquer tipo de consequência histórica ruim que a América Latina experimentou, mas "dai a César o que é de César" e, nesse sentido, mais que ao colonizador europeu propriamente dito, há uma fatia larga de responsabilidades destinada à razão moderna/ocidental. "A modernidade é uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambigüidade e a contingência das formas de vida concretas" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 87).

Como de costume, tratemos de traçar compossibilidades entre um pensamento decolonial e uma tal filosofia "da diferença". Em primeiro lugar é necessário tocar na questão de um *locus enuntiationis*, um lugar de fala, conceito segundo o qual, é possível inferir, apresenta-se um ponto de origem de uma enunciação ou de um discurso. Há pouco, foi falado de uma crítica deluezeana à indução matemática, reflexão binária de separação que se coloca num ponto específico de neutralidade aparente, de onde ela, tal como o zero, assegura a construção, o julgamento e a gestão das formas de pensar. Chamei propositadamente esse lugar de *ponto zero*, isto porque, Castro-Gómez tornou-se conhecido pela sua obra *La hybris del punto cero* (2005) no qual aponta, a partir do procedimento genealógico, que o pensamento moderno/ocidental com sua racionalidade tão característica, aloca-se neste tal ponto zero para invocar para si uma especificidade: um véu de neutralidade. Como Deleuze e Guattari (1995) afirmam coisa parecida, já que, segundo eles, a modernidade aproveitou em demasiado do deslocamento da cosmo-raiz para a caosmo-radícula para fundamentar sua própria razão de pensar, construindo "pontos zeros" a cada enxerto promovido por ela própria, com a legitimidade de direito, retirada do poder autoritário. Nesse sentido, Castro-Gómez (2005) se debruça sobre as relações de colonialidade e se propõe a investigar a construção do sujeito latino-americano, ou melhor, se ele existe. Este autor colombiano está em plena produção intelectual, mas até o momento sua obra é marcada por uma tríade de ensaios polêmicos: *Crítica de la razón latinoamericana* (1996); *La hybris del punto cero* (2005) e *Tejidos Oníricos* (2009), articulando-se assim um pensamento ou uma filosofia "programática", nas palavras do próprio Castro-Gómez (2016). Assim, para chegarmos ao ponto zero é necessário percorrer rapidamente as ideias essenciais de cada uma dessas obras.

Crítica de la razón latinoamericana é resultado de um ensaio escrito para concorrer a um prêmio oferecido pela editora Puvil de Barcelona para novos ensaístas, prêmio este conquistado pelo autor a partir do que Castro-Gómez (1996) chamou de imperativos morais de um pensamento ou filosofia supostamente latino-americana. Em seguida o autor aprofunda as reflexões e se põe às genealogias de uma Colômbia projetada pelo colonizador. Em específico, a obra aborda a linguagem pela qual a chamada filosofia latino-americana se expressou na segunda metade do século XX e sua tentativa de "libertar" a América Latina das amarras epistêmicas feitas pelo pensamento ocidental propriamente europeu, numa clara associação com a Teologia da Libertação e um pano de fundo eminentemente messiânico onde o pensador assume o lugar de uma espécie de "profeta". Castro-Gómez (1996) se põe as seguintes questões: Que tipo de transformações sócio-estruturais aceleraram o envelhecimento das categorias filosóficas, sociológicas e teológicas dos discursos liberacionistas? Que contribuições podemos retirar desses discursos para um diagnóstico contemporâneo das sociedades latino-americanas? Que tipo de reajuste categórico temos que fazer para consolidar um novo tipo de discurso crítico na América Latina?

Inegável que a posição da América, dos americanos e especialmente dos nativos americanos no jogo das relações de poder/saber, sempre foi em alguma medida uma busca por um pensamento que se dispusesse a ler as especificidades do novo mundo e que ao mesmo tempo fosse válido pela razão moderna/ocidental, balizadora, como já dito, desse jogo das relações de poder/saber. Nesse sentido a filosofia latino-americana fixa em si mesma o emblema de pensamento latino-americano, tendo como ponto de diferenciação o lugar de enunciação, um *topos* enraizado naquilo mesmo que se convencionou chamar de América Latina. Castro-Gómez (1996, p. 16) analisa criticamente esses supostos e pressupostos da filosofia latino-americana e questiona justamente o *a priori* do lugar de enunciação. Ele ainda nos lembra que "*casi todos los discursos liberacionistas estuvieron fuertemente influenciados por la retórica que animó la consolidación ideológica del socialismo*". Essa filosofia latino-americana ancorada no contexto da Guerra Fria se posiciona no sentido de defender a libertação dos oprimidos, das vítimas diretas e indiretas do capitalismo, apegando-se a tese de que o imperialismo era o grande, senão o único, culpado pelas desgraças que assolavam os povos da região e, justamente, pautando-se na fé, seja de uma ética ou de uma moral revolucionária que teria a missão de eliminar os antagonismos de classe tão dramaticamente manifestados na América Latina. Nosso autor afronta o *establishment* dessa onda filosófica quando marca de forma muito clara suas críticas à uma nostalgia de revolução, uma fé largamente cristianizada e um conservadorismo travestido de progressismo que se impunha na esquerda política e

intelectual. Seria justamente esse impulso nostálgico de uma exterioridade latino-americana que embaçaria a visão desse pensamento diante da realidade de que as massas latino-americanas já se encontravam há muito envolvidas na modernidade através do mercado e das indústrias culturais. Resta denunciada, então, essa pegada humanista de reapropriação de uma América Latina frente ao mundo moderno, tarefa na qual o intelectual deveria se engajar e ajudar a recuperar uma tal "identidade perdida" ou escondida pelas elites locais.

> [tal] postulação de uma América Latina como um âmbito exterior a modernidade não é outra coisa senão um gesto romântico e romancista que revela a nostalgia da esquerda marxista por um mundo em que aspiravam ainda postular-se como "intelectuais orgânicos". Mas a intensificação da modernidade através dos meios de comunicação em massa e do consumo cultural em amplos setores da sociedade (que é o que chamo de pós-modernidade) havia feito sumir esse mundo e deixava sem fundamento as pretensões messiânicas dessa esquerda marxista a que vinculam muitos dos filósofos latino-americanistas. Pense, por exemplo, na teologia e na filosofia da libertação, que sonhavam com um povo incorruptível pelas patologias da modernidade, enxergando esta como um fenômeno eminentemente europeu que só afetava as elites alienadas de sua própria realidade latino-americana. Mas quando o que hoje se chama de "estudos culturais" mostraram que esse povo não é absolutamente imune, e que elabora estratégias para "entrar e sair da modernidade" com contar para isso com o aval dos intelectuais, então o projeto humanista de reapropriação se torna sem base empírica. Creio que o que falo em algum ponto do livro: a filosofia da libertação não é outra coisa senão um romantismo dos pobres que os converte em uma espécie de sujeito transcendental sob o direcionamento seguro de intelectuais nostálgicos (CASTRO-GÓMEZ, 2016, pp. 7-8).

Para Castro-Gómez (2016) a linguagem desse pensamento latino-americano de então se encontra marcado pela *utopia da reapropriação* que toma a luta política romanticamente como detentora da missão de combater as desigualdades sociais. Ele aponta, sobre uma base tecida por argumentos convencionalmente chamados de "pós-modernos", para um rompimento com qualquer tentativa de trazer à tona um fundamento para esses conflitos (de classe, sociais e políticos) proeminentes na América Latina e encará-los eles próprios como "parte" da política, engendrados por uma gestão peculiar do poder. Essa utopia da reapropriação não permite a essa tal razão latino-americana desvencilhar-se de algumas marcações epistêmicas que se configuram na formulação e no reconhecimento de uma identidade latino-americana calcada numa América Latina preexistente, "naturalizando" sua existência no campo da razão. Daí uma questão muito pertinente formulada pelo autor: como é possível ser latino-americano e ao mesmo tempo filósofo? Se o elemento distintivo dessa razão latino-americana é a própria América Latina e a luta por sua emancipação se defronta com seu reconhecimento como entidade abstrata e definidora de identidades, só faria sentido, portanto, definir a si mesma como "pensamento latino-americano" na medida que assume seu caráter tributário daquilo que ele

mesmo se diz combater: a modernidade. Caso contrário teríamos uma contradição flagrante e isso não significa, no entanto, que há ignorância por parte dos latino-americanistas sobre esse fato e aí reside um problema ético e político: desistir desse "discurso de futuro" seria negar a esperança por uma vida melhor, experienciada por muitos na América Latina e cair no niilismo pós-moderno implicaria em um abandono da política em favor de um opção por deixar acontecer a temida "modernidade", incorporando uma vontade fraca e auto-satisfeita por meio do consumo (CASTRO-GÓMEZ, 1996).

No seu segundo momento, a razão latino-americana se coloca num projeto filosófico e cientifico investigativo distinto: se antes era o foco as causas estruturais do subdesenvolvimento, privilegiando fatores exógenos para situação de opressão latino-americana, entre os anos 1970 e 1980 é tomado como centro da análise os modos pelos quais o processo de modernização se deu nos diferentes contextos latino-americanos (CASTRO-GÓMEZ, 1996). Uma América Latina mais fluida, porém, ainda assim, uma unidade abstrata de análise aprioristicamente tomada como um dado em si. A cultura ou as culturas são assim tomadas para estudo e sua interação com o projeto moderno. Essa dissipação organizada à razão das diferenças culturais, mas também históricas e políticas, de certa maneira divorciam a América Hispânica da América Lusitana e as muitas outras Américas entre si, inclusive a dos muitos povos indígenas. As intelectualidades se afastam e se aproximam à razão de sua "fórmula" para a modernização ou de sua rejeição. Determinado setor dessa razão latino-americana apontada por Castro-Gómez se põe então à tarefa de historicizar as ideias e o pensamento latino-americano, na verdade, esse objetivo específico do pensamento latino-americano estava traçado desde os anos 1940, mas amadureceu nas últimas décadas do século XX. O objetivo seria retomar o projeto de Ortega y Gasset.

Para Castro-Gómez (2016) o referido objetivo é falido desde o seu projeto, visto que acabou por "traçar uma história das ideias e correntes ideológicas (o Iluminismo, o romantismo, o positivismo etc.) através das quais as elites intelectuais latino-americanas têm pensado sua circunstância histórica" (*idem*). Ignora por completo o pensamento do próprio Ortega y Gasset que era uma "história efetiva das ideias, ou seja, pelo modo em que as ideias se tornam experiência cotidiana; pelo modo em que as ideias se tornam "crenças", como o próprio diz em várias oportunidades" (*ibidem).* O Ortega y Gasset de Castro-Gómez busca assim realizar um exame da historicidade radical do homem pelos modos de experiência em uma circunstância concreta e o pensamento latino-americano, por sua vez, tomou um rumo totalmente distinto, olhando para si mesmo como um dado empírico, seguindo a mesma lógica da América Latina

como *a priori* e cometendo uma espécie de autofagia ao se debruçar sobre a história de algo que vai além da experiência, já que não se remete às práticas concretas (objeto de Ortega y Gasset): o próprio pensamento latino-americano. Eis o paradoxo apontado por Castro-Gómez (2016): a história das ideias (de Ortega y Gasset) transmutada em uma história de algo que não tem história (pensamento latino-americano), uma tarefa por ele chamada de pré-filosófica.

O que se dá na *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) é uma crítica ao paradoxo do pensamento latino-americano que não seria, por assim dizer, nada mais que uma avaliação das ideias das elites que pensariam à moda europeia sobre uma América Latina muito fragilmente construída, acima de tudo ideologicamente. O discurso do pensamento latino-americano, portanto, muito mais fez pelo pensamento europeu que pelos saberes distribuídos pela América Latina. Se a tarefa filosófica seria dar conta do problema da historicidade da vida humana em uma circunstância concreta, como supostamente fariam sob o signo do pensamento de Ortega y Gasset, esta restou desvirtuada e capturada pela crença dos seus praticantes de que seria sua tarefa apenas inventariar a história do pensamento europeu na América Latina, nesse ponto a filosofia latino-americana se resumiria ao traçado de uma história das ideias pensadas pelas elites, num vocabulário epistemológico próprio da Europa e da modernidade tão atacada no começo do projeto e um total desprezo pelos saberes outros. Grosso modo, não basta falar *a partir da* América Latina para dizer-se latino-americano, já que a própria categoria tópica é uma formulação eurocentrada. Castro-Gómez toma para si então a tarefa não cumprida pela filosofia latino-americana, qual seja "assumir o projeto historicista de Ortega, mas não em uma chave fenomenológica, ou hermenêutica, mas genealógica".

> [...] se trata, em linhas gerais, de avançar sobre uma análise das práticas a partir das quais se gera uma experiência particular do mundo, tomando a história da Colômbia como laboratório. Quer dizer que no lugar de uma "história das ideias", gostaria de trabalhar uma "genealogia localizada das práticas". A ideia então é retomar o projeto historicista de Ortega Y Gasset lido através de Nietzsche e Foucault, mas não para avançar sobre a uma "filosofia latino-americana", mas em direção a uma genealogia daquelas tecnologias governamentais das quais a vida na Colômbia se tornou objeto de política. Como você vê, é o problema da vida de Ortega nas circunstâncias, mas agora pensado em uma chave biopolítica (CASTRO-GÓMEZ, 2016, p. 10).

As constatações de Castro-Gómez no que toque a razão latino-americana se materializam epistemologicamente no lugar de enunciação do discurso latino-americanista, que, apesar do nome, se centra no ponto zero, aparentando assim uma face "descolonizada", ou ainda, uma vertente regionalista do pensamento, deslocando, aparentemente, para a América Latina o *locus enuntiationis*. No entanto, como apontado pelo pensador colombiano essa

artimanha tem como efeito colateral a fabricação de um complexo artificial de pensamentos ou racionalidades também supostamente fundamentados em uma América Latina, que reproduz a lógica global da racionalidade moderna/ocidental, sendo ela própria "América Latina" uma invenção dessa razão. Algo pensado para pensar sobre si mesma a partir de um "nada", mas, se diz, pela lógica desse mesmo pensamento, que sempre esteve preenchido pela própria noção de América Latina.

As palavras de Deleuze e Guattari sobre o pensamento arborescente que "cresce" através de enxertos (razão latino-americana) a partir da raiz (razão moderna/ocidental), talvez caibam muito bem no título da segunda obra de Castro-Gómez: *La hybris del punto cero* que propriamente se debruça sobre os dispositivos biopolíticos que engendram essa relação de colonialidade do saber através do poder colonial. Nesse ponto, antes de falar especificamente dessa húbris do ponto zero preciso, a partir mesmo de Castro-Gómez sobre o projeto utópico dessa razão latino-americana perguntar se, tal como o pensamento que se dizia latino-americano no século XX o pensamento que se diz descolonial no século XXI não estaria ele próprio tropeçando nas espessas raízes da racionalidade moderna/ocidental. E, questionar isso, nem de longe implica em validar ou não esse pensamento, mas sim, retirar dele insumos *contra* essa episteme dominante, já que é, me parece, praticamente impossível "filosofar" ou "pensar" sem recorrer minimamente aos pressupostos do fundamento, especialmente quando a vida inteira, a formação, a educação, seja escolar ou não, contribui para a subjetivação e formatação de um "ser" *para* a ciência.

Nesse viés, talvez seja sintoma da própria colonialidade do saber uma tentativa de se "limpar" dos vestígios de um pensamento europeu, invertendo o lugar de fala para um *topos* distinto, sem olhar para o conteúdo da produção ou o modo de produção, para um *sujeito* distinto sem olhar para o lugar de enunciação, sendo que, me parece, já dizia Foucault essas duas variáveis são imbricadas e inafastáveis na medida em que se encadeiam para produzir, no linguajar de Deleuze e Guattari as estratificações. Seria plausível assim, supor, que dois caminhos se apresentam no ponto dessa encruzilhada, um caminho, pode-se dizer utópico e um caminho heterotópico.

Utopias e Heterotopias

Retomemos a questão de Castro-Gómez: como é possível ser latino-americano e ao mesmo tempo filósofo? E derivemos dessa questão outras: como é possível pensar descolonialmente pensando? Como é possível filosofar não filosofando? Escrever teses não escrevendo? Pesquisar não pesquisando?

Dentro da coerência das relações de colonialidade reproduz-se em nível local esse movimento de localização/exotização/desqualificação de saberes que se produzem de forma diferente do modelo cujo eurocentro dá "por procuração" as "pequenas europas" locais: as elites locais (a elite intelectual, que por quase cinco séculos se justapõe à elite econômica, herdeira das elites coloniais). Diz Porto-Gonçalves (2000) "no Brasil, há o nordestino, o sulista e o nortista, mas não há o sudestino, nem o centro-oestista. Afinal, o sudeste é o centro e, como tal, não é parte. É o todo!" O movimento de um centro falar por sua periferia institui um discurso de dominação que torna invisíveis e impossíveis os discursos que desta periferia emanam, o que não significa que lá não haja produção de discursos. É uma estratégia de sufocamento lento e doloroso que aos poucos abafa discursos outros e institui uma falsa verdade, uma sensação de unidade, cujo porta-voz será sempre o centro. Até mesmo os discursos outros que "escapam", só o conseguem mediante a ratificação pelo centro. Porto-Gonçalves permanece feliz nos exemplos quando diz que:

> [...] cada um, de cada lugar do mundo, tem de assinalar em seu endereço eletrônico o país onde mora e de onde fala –.br (Brasil) ou .ve (Venezuela); ou .mx (México) ou .cu (Cuba) ou .ar (Argentina) ou .co (Colômbia)– aquele que fala a partir dos EUA não precisa apor .us ao seu endereço e, assim, é como se falasse de lugar-nenhum tornando familiar que cada qual se veja, sempre, de um lugar determinado, enquanto haveria aqueles que falam como se fossem do mundo e não de nenhuma parte específica. [...] a melhor dominação, sabemos, é aquela que, naturalizada, não aparece como tal. Já houve época em que se opôs o verbo à ação. Todavia, a palavra, se verbo, indica ação (PORTO-GONÇALVES, 2000, p. 1).

Os exemplos elencados por Porto-Gonçalves sintetizam o que Santiago Castro-Gómez (2005) chamou de *la hybris del punto cero* em seu livro homônimo. Castro-Gómez procura responder a questões bastante específicas acerca das ciências nas zonas de colônias espanholas na América, especialmente o Vice-Reino da Nova Granada, hoje Colômbia. Assim, as questões que ele procura responder são "como foi lido e enunciado o Iluminismo nas colônias espanholas?" De que lugar o Iluminismo foi lido, traduzido e enunciado na colônia? O autor defende que na Colômbia o Iluminismo não foi uma simples transposição de significados realizada a partir de um lugar neutro (ponto zero), mas uma estratégia de posicionamento social por parte das elites locais letradas frente aos grupos minoritários. O Iluminismo é utilizado pelo

Estado colonial para racionalizar a administração, potencializar a produção de riquezas, fortalecendo o Império ao mesmo tempo em que enfraquecia, por intermédio de biopolíticas imperiais, as forças e resistências locais (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

> O Estado é entendido como a esfera em que todos os interesses encontrados na sociedade podem chegar a uma "síntese", isso é como um locus capaz de formar metas coletivas validas para todos. Para isso se aplica critérios racionais que permitem o Estado canalizar os desejos, interesses e as emoções dos cidadãos em direção as metas estabelecidas por ele mesmo. Isso quer dizer que o Estado utiliza não somente o monopólio da violência, mas também usa dela para dirigir racionalmente atitudes humanas com base em critérios científicos. (CASTRO-GOMEZ, 2005, p.171).

O Estado enuncia a ciência moderna: o Iluminismo europeu a partir de um interesse imperial próprio, ao passo que as elites locais o fazem em prol de um interesse também próprio, projetos de nação à imagem e semelhança da Europa, isto é, com o desenvolvimento de um *habitus* de distanciamento étnico, de limpeza étnica em relação às populações subalternas locais, visando/derivando de uma interação com as gentes da metrópole, dado que, o capital cultural e social que essas elites detinham advinham basicamente da proximidade e da descendência metropolitanas (CASTRO-GÓMEZ, 2005). A questão maior do trabalho genealógico de Castro-Gómez (2005) é que as ciências, em especial, as ciências humanas, encontram sua razão última de ser e sua condicionante de possibilidade de ser, justamente, na experiência colonial europeia servindo como instrumento para a consolidação de um projeto imperial e civilizatório.

O *ponto zero*, que é o ponto de vista obscuro na neutralidade, escondido, que se coloca "sem se comprometer", sem ponto de vista definido (o ponto de vista que se apresenta como não tendo um ponto de vista), que esconde sua perspectiva sob um universalismo abstrato. A filosofia ocidental privilegia essa "egopolítica do conhecimento". Esse processo permitiu que o homem ocidental (a despeito mesmo da mulher ocidental) representasse historicamente sua forma de conhecimento – a ciência moderna ocidental – como o único universal, assim como se detivesse a condição de dispensar às outras formas de conhecimento qualidades negativas e/ou positivas: particulares, locais, datados e incapazes, consequentemente, de atingir a "universalidade". Ao ocultar na neutralidade (pretensa) o sujeito da enunciação a dominação e a expansão coloniais europeias inicialmente, e euro-americanas atualmente, puderam assim hierarquizar as formas de conhecimento e, por consequência, hierarquizar os sujeitos dessas formas de conhecimento: os povos da Terra. Isto coincide com a divisão internacional do trabalho e a hierarquização étnico-racial (GROSFOGUEL, 2010).

Para Enrique Dussel (2010) em comentário ao texto de Castro-Gómez (2005) *el punto*

cero é a pretensão desmesurada do cartesianismo de se colocar como uma entidade além de quaisquer particularidades. Sob a inspiração de Dussel (2010) e respeitando minhas próprias convicções, penso que nada pode ser neutro, ou melhor, nada é neutro, pelo menos não enquanto envolver pessoas humanas. Toda neutralidade mascara subjetividades escusas e asseguro que isso implica numa verdadeira desonestidade intelectual quando se propõe uma "Verdade" com vê maiúsculo – supostamente neutra por excelência. Defendo que a presente tese de doutorado, apesar do cânone da ciência moderna da neutralidade, não seja neutra. Pelo contrário do que esperariam os tribunais da ciência esta tese é profundamente arraigada a um ponto de vista e, como já afirmei anteriormente, ela é mais que uma tese, é uma tese manifesto e não poderia sequer tentar ser neutra – ela está comprometida com um *pensamento selvagem*, um pensamento não-civilizado e, por isso mesmo, busca enxergar a ciência com olhos de suspeita e mais: não poderia ambicionar o lugar do zero que essa mesma ciência ambicionaria. Não se trata de um jogo de "ser contra" a ciência, mas de um jogo de "ser fora" dela, diferente, outra coisa, outra ciência, uma "ciência selvagem[32]". Se afastar do ponto zero é para isso que este texto foi concebido e é o que eu, enquanto autor, almejo. Por isso a tese é, e eu sou, *contra o ponto zero* enquanto lugar de enunciação[33]. O ponto zero é o lugar daquele que domina, que desqualifica as outras formas de saber, é a fortaleza da epistemologia dominante, de onde ela pode atacar e se defender, sem que precise se expor em campo aberto. A epistemologia dominante é uma epistemologia covarde!

[32] Tenho profundos receios sobre estas expressões – outra ciência ou ciência selvagem. Em verdade, utilizo-as aqui como uma alegoria, para tentar demonstrar que o ponto do qual falo está "fora" dos palcos da ciência, fora do Ponto Zero. Corro o risco de ser mal interpretado no sentido de que poderia estar dando a entender que haveria uma intenção de "tomar lugar" da ciência com "outra ciência", uma "ciência selvagem", o que não seria verdade, longe disso, eis a razão do esclarecimento explícito. Não se trata de uma proposta de substituição, apenas outra proposta, que não tem nem a pretensão nem a necessidade de se tornar um novo paradigma científico ou mesmo um lugar epistêmico paradigmático, pois tudo isso vai contra a própria proposta da pesquisa. Digo mais: penso que a proposta das Epistemologias do Sul peca justamente neste ponto: ao propor uma "outra universalidade" emblematizada pela diversidade radical – diversalidade - contra a universalidade radical da modernidade. Penso ainda que não se trata de quebrar um paradigma estabelecendo outro paradigma, trata-se, pois sim de reinventar novas formas, novos nortes (ou novos suis): a morte do projeto moderno, ainda que se dê, não pode ser condição para a vida do projeto transmoderno: formas outras resistem, epistemologias subalternas resistem, são guerrilheiras, são terroristas. O projeto transmoderno é necessariamente utópico e paralelo a utopia moderna, que seria, vulgarmente, a universalidade radical.

[33] Importante frisar a distinção entre *lugar epistêmico e lugar social*: "o fato de alguém se situar socialmente do lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno. O êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar aos sujeitos socialmente situados no lugar oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes. As perspectivas epistêmicas subalternas são uma forma de conhecimento que, vindo de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemônico nas relações de poder envolvidas. Não estou a reinvindicar um populismo epistêmico em que o conhecimento produzido a partir de baixo seja automaticamente um conhecimento epistêmico subalterno. O que defendo é o seguinte: todo o conhecimento se situa epistemicamente ou no lado dominante, ou do lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento. A neutralidade e a objetividade desinserida da geopolítica do conhecimento é um mito ocidental" (GROSFOGUEL, 2010, p. 409).

"Durante muito tempo foi sufocada a primeira pessoa dos escritos acadêmicos, pois se acreditava na ilusão do distanciamento da realidade e dos fatos históricos para que o ser humano se aproximasse mais dela: a realidade" (DOMINGOS, 2016, pp. 50-51). Embora preciosa esta afirmação, ouso discordar na medida em que entendo que a busca primeira por trás dessa "ilusão de distanciamento" não seria a aproximação da realidade, mas sim o advento de uma "Verdade", uma verdade ideal, cuja realidade é mero estágio do percurso. Se aproximar da realidade, apreendê-la, dominá-la, a partir de um ponto de neutralidade, um ponto zero, para enfim, objetivamente, atingir a Verdade dos fatos observados. Nesse processo, sinteticamente, a teleologia moderna se aproxima de uma teologia: à medida do deslocamento de Deus, o pesquisador assume a posição de anunciador/denunciador da Verdade sob o manto ou o véu de uma neutralidade que é de mentira: como se a Verdade falasse por si mesma. A estratégia discursiva de um pensamento isento, desinteressado, neutro, translúcido reverbera em uma autoridade – tal como exemplificado alegoricamente com o número zero. "Falo a verdade porque não falo por ninguém" – a oração oculta um sujeito: o "cientista", que das sombras, semeia uma ideia ou impressão de que os fatos observados falam por si só.

A minúcia do trato das letras científicas é tamanha que o sujeito não apenas se oculta, mas também busca indeterminar-se, como diz Domingos (2016). Essa tradição do "-se": *observou-se, experimentou-se, procurou-se, escreveu-se* se desdobra a partir da escola positivista como um refinamento da ocultação para a indeterminação. O discurso a-tópico da ciência denunciado por Lander e seus associados (2000) se beneficia, portanto, ou melhor, se ajunta a uma autoridade concedida ao neutro pela cultura ocidental para estabelecer a "modernidade como um período histórico e implicitamente como o *lócus de enunciação* – um lócus que, em nome da racionalidade, da ciência e da filosofia, afirmava sua própria superioridade sobre outras formas de racionalidade ou sobre o que, na perspectiva da razão moderna, era não-racional" (MIGNOLO, 2003, p. 167).

A não-racionalidade se aplica ao pensamento comprometido, justamente, por não ter como ponto de enunciação o ponto neutro – o zero. A suspeição dos enunciadores tópicos é levantada sob o manto de autoridade dos enunciadores a-tópicos – a ciência juíza, que também é jogadora[34]. Quando vencida (se vencida) essa suspeição sobre o enunciador, a autoridade

[34] "A ciência entra em conflito com os relatos. Do ponto de vista de seus próprios critérios, a maior parte destes últimos revelam-se como fábulas. Mas, na medida em que não se limite a enunciar regularidades úteis e que busque o verdadeiro, deve legitimar suas regras de jogo. Assim, exerce sobre seu próprio estatuto um discurso de legitimação, chamado filosofia. Quando este metadiscurso recorre explicitamente a algum" (LYOTARD, 1988, p. xv).

científica se debruça sobre o conteúdo da enunciação, como que numa partida de futebol, onde o juiz é goleiro de uma equipe, e assim, como consequência do impedimento que é levantado por este e julgado por ele mesmo: provavelmente nunca haveria gol para a equipe contrária. As regras da ciência racional vêm para dar crédito a essa tal neutralidade, em circunstâncias semelhantes à partida de futebol: certamente elas serão levantadas e manobradas pelo juiz para justificar o impedimento arbitrado, ainda que este não tenha existido de fato. Vezes sim, vezes não, a neutralidade estará presente, tal como no julgo da produção dos saberes tópicos pelos saberes a-tópicos, os saberes ditos racionais, em suma, a ciência moderna, que, enquanto epistemologia dominante, embora seja apenas mais uma forma de saber e de fazer saber, detém a autoridade de dizer o que é ou não é digno de ser chamado de conhecimento. A ciência é juíza, a modernidade a goleira da equipe vencedora, os saberes outros são os jogadores da equipe vencida em uma partida cujo resultado se sabe previamente.

Desvirtuando a pergunta de Deleuze sobre a filosofia/não filosofia estampada em Lapoujade (2015, p. 27), ouso perguntar, depois dos argumentos apresentados, qual é a legitimidade da ciência quando ela fala de uma não ciência? Mais uma vez a fórmula *quid juris*. Apesar das analogias propostas, há que questionarmos se o que queremos ou precisamos é de uma substituição da ciência moderna enquanto epistemologia dominante, por outra epistemologia dominante que não ela ou ainda algo que sequer se enquadre na ideia de epistemologia. Trata-se apenas de vencer a partida de futebol que já está em andamento ou de pensar em outras configurações para se jogar futebol? Nesse ponto procurarei trazer à tona alguma discussão a respeito da neutralidade da ciência ou de um pretenso ponto zero enquanto ponto de enunciação do saber científico.

Deleuze e Guattari (2012b) reconhecem a existência de duas ciências, a ciência nômade (cn) e Ciência Régia (CR): a primeira se escreve em letras minúsculas, pois ela não se pretende universal, diferente da segunda, que busca o status quase que de deidade. A CR sempre quer se apropriar da cn, barrá-la em sua potência. A cn opera traçando planos de consistência e oposição, compreende matéria como matéria-força, enquanto a CR como matéria-forma. A matéria força é potência indomesticável, é selvagem; a matéria-forma é formatada. A Ciência Régia sempre procura formas, recortes, classificações, codificações, métodos, metrificações, quantificações, dando formas, criando leis, referências gerais, ditando modos, abordagens, busca neutralidade, universalidade e unicidade. A ciência nômade não extrai constantes ou variáveis, ela cartografa, para cada situação ela traça um percurso. O resultado não é o ponto de chegada de um caminho pré-definido, ele varia de acordo com o caminho experimentado:

não há método, pois ela simplesmente segue... (DELEUZE; GUATTARI, 2012b).

Estes dois autores falam de um ponto de enunciação diferente ou mesmo em um "idioma" diferente dos autores decoloniais, mas, em comunhão com estes, demarcam claramente qual é este ponto: as intensidades, a imanência, não um "ponto zero" como a Ciência Régia e/ou a Epistemologia Dominante, não a transcendência. Tudo, segundo eles, parte de uma questão prévia, uma questão de fundamento. "[...] contestam a legitimidade da axiomática capitalista da qual se deduz o direito que ela exerce sobre as populações que povoam a terra" (LAPOUJADE, 2015, p. 27). Penso que os autores decoloniais também o fazem ao seu modo (ou pelo menos tentam fazer) através de sua concepção de uma "epistemologia subalterna", um pensamento de fronteira ou do Sul. Ambas, a epistemologia subalterna e a ciência menor são dotadas de uma descontrolada potência, de selvageria, pois ambas afrontam o aparelho de Estado e a Ciência de Estado que em terminologias respectivas do pensamento decolonial seriam a Epistemologia Dominante e a Modernidade.

E as afirmações daquele parágrafo, em especial o trecho "penso que os autores decoloniais também o fazem ao seu modo (ou pelo menos tentam fazer) através de sua concepção de uma "epistemologia subalterna", são formuladas antes de uma análise mais aprofundada que envolverá certamente a indagação sobre um *locus enuntiationis* que envolve, sem dúvida nenhuma, uma inquirição desse "sujeito subalterno". Se é fato que o sujeito é uma invenção moderna, então, preciso tocar na questão da subjetivação de um tal "subalterno". Lembro que não objetivo validar ou invalidar (nem tenho competência para isso) o pensamento decolonial, mas tão somente retirar dele o que há de potente para pensarmos uma forma distinta de mensurar uma tal forma de conceber o saber que não a coroada ciência moderna/ocidental: o que não significa que não haja algo dela, por isso o investimento em reconhecer que existem caminhos utópicos e caminhos heterotópicos.

Por enquanto precisamos questionar de onde a ciência como pretensão, portanto, de ser universal retira sua legitimidade: com que direito? Verdade, conhecimento, autenticidade, liberdade, objetividade, são todas pretensões, como todo julgamento, toda afirmação, toda existência, e assim, como tal, essa pergunta deve atravessá-los, *quid juris?* Na obra de Deleuze essa pergunta está presente, sob diferentes formas, tanto teórica, quanto estética, política, prática e eticamente. Assim, de onde a universalidade tira sua legitimidade? (LAPOUJADE, 2015). E vou procurar oferecer duas respostas que ao meu ver são complementares, uma a partir do pensamento decolonial e outra a partir do pensamento de Deleuze e Guattari e ao final procurarei assinalar a zona de convergência dessas duas matrizes, novamente "subindo nas

costas" de Santiago Castro-Gómez, que sem dúvida é o ponto de intersecção no que se refere ao repertório conceitual (pelo menos o repertório assumidamente utilizado e citado).

O pensamento de fronteira decolonial, como assinalam Mignolo (2000) e Grosfoguel (2010) é a resposta epistêmica ao projeto moderno, inclui e redefine a retórica da modernidade a partir da cosmologia e da epistemologia do subalterno, dos povos subalternizados pelo próprio processo moderno/ocidental: do indígena, do nômade, do bárbaro e do selvagem, o que inclui na configuração contemporânea os negros, as mulheres, os muçulmanos, os imigrantes, os refugiados, em suma toda onda de pessoas dotadas da potência de exprimir um pensamento outro, que não nos moldes da ciência moderna. Aqui é necessário assinalar que esse pensamento subalterno conglomera ou condensa um sujeito subalterno: essas populações "subalternizadas" pela história ocidental, que é, pela própria forma de pensar o "descolonial" a história do mundo (já que o ocidente assume o ponto zero, na mesma operação a qual se referiu Porto-Gonçalves ao falar do sudeste em relação ao Brasil), o Ocidente em relação ao mundo, a história do Ocidente seria a história do mundo. Diferente dos movimentos aberrantes de Deleuze e Guattari (2012b), cujo determinante é o próprio *movimento,* motivo pelo qual os autores tem tranquilidade ao afirmar que a tomada dos movimentos aberrantes como um conceito não sugere sua "condensação" num sujeito aberrante, mas no reconhecimento de toda singularidade, do diverso que há em cada um deles: assim o movimento indígena e o movimento negro, por exemplo, têm em comum justamente as diferenças próprias de cada movimento, pura multiplicidade, que é diferente do movimento indígena organizado e do movimento negro organizado.

As populações subalternizadas não necessariamente têm em si as potências do movimento, visto que, se sedimentarizaram em estratos sociopolíticos que desconfiguraram o movimento enquanto movimento e reconfiguraram-no em movimento enquanto reinvindicação política "organizada" pela razão de Estado em associações, em partidos, etc. Diferente ocorre, no entanto, com o movimento "desorganizado" cujo atributo primeiro permanece *em movimento* e essas duas características vezes se encontram, vezes se separam. Em outros termos é a diferença entre um intelectual engajado (movimento organizado) nas lutas e um intelectual que foge à intelectualidade (operação artista) ou ainda de um protesto agendado junto à prefeitura e por ela "autorizado" e "assegurado" através dos sistemas de segurança de Estado (polícia especialmente) e um protesto espontâneo de rua, desordeiro e ilegal. Como dito em *A potência da recusa* um elemento de "risco de morte" sempre ronda em torno do movimento aberrante.

Há um ponto em que as duas correntes se distanciam: em Deleuze e Guattari a ciência menor não busca o estatuto de Ciência Régia, pois a potência, segundo estes autores, está no pequeno número, no menor, no minoritário. A inversão paradigmática apenas faria da ciência nômade a nova Ciência Régia. O projeto decolonial, por sua vez, dá indícios, por meio do seu *pensamento crítico de fronteira*, que procura traçar um caminho para um objetivo definido, um plano de "superação" da modernidade eurocentrada. Aqui uma perspectiva ancorada na história tem de seguir seu caminho próprio, assim como uma perspectiva ancorada nos movimentos aberrantes. A questão maior é que a legitimidade da ciência moderna (pretensamente universal e eurocentrada) é questionada em ambos e, se procuro traçar um bom encontro entre ambas essas correntes de pensamento, tentarei fazê-lo a partir daí.

É possível dizer que as diferentes críticas à modernidade feitas até o momento, pelo menos no que toque à América Latina, foram "botões que não vingaram": potência de flor que se redefiniram à razão arborícola, seguindo a mesma sorte da planta mãe ou hospedeira do enxerto. Há que se incluir nessa condição mesmo o projeto utópico transmoderno, que ainda se encontra em processo de elaboração e certamente passará por diversas críticas e por diversas sínteses até que se consolide, se este dia chegar, como corpo teórico que dê conta do que se propõe em sua fase atual. Assim, embora seja esta uma das linhas de pensamento que suportam a minha pesquisa, não significa que entenda esta proposta epistemológica como pronta, acabada ou definitiva, muito menos que a considere "perfeita" para analisar a complexidade dos temas aqui abordados, embora reconheça que ela forneça por enquanto um bom conjunto conceitual que me permite apresentar minhas ideias a respeito dos temas de interesse desta pesquisa e talvez desvirtuá-las seja uma necessidade.

> A Transmodernidade é o projeto utópico que o filósofo da libertação Enrique Dussel (2001) propõe para transcender a versão eurocêntrica da modernidade. Ao contrário do projeto de Habermas (2000), em que o objetivo é concretizar o incompleto e inacabado projeto da modernidade, a Transmodernidade de Dussel visa concretizar o inacabado e incompleto projeto novecentista da descolonização da América Latina. Em vez de uma única modernidade, centrada na Europa e imposta ao resto do mundo como um desenho global, Dussel propõe que se enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais que partam das culturas e lugares epistêmicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo. Na interpretação que Walter Mignolo faz de Dussel, **a Transmodernidade seria equivalente à "diversalidade enquanto projecto universal", que é resultado do "pensamento crítico de fronteira" enquanto intervenção epistêmica dos diversos subalternos (Mignolo 2000).** As epistemologias subalternas poderiam fornecer, segundo a redefinição do conceito do pensador caribenho Édouard Glissant (1989) por Walter Mignolo (2000), uma "diversalidade" de respostas para os problemas da modernidade, conduzindo à Transmodernidade (GROSFOGUEL, 2010, p. 430, grifos meus).

Há a possibilidade de uma diversalidade enquanto projeto universal? Outra universalidade, pode-se dizer, sobre a universalidade já posta, me parece ser a utopia das utopias. O risco da afirmação de Grosfoguel no seu capítulo de *Epistemologias do Sul* parece não ser pelo autor compreendido, ainda que ele se refira mais precisamente ao projeto transmoderno de Enrique Dussel. Indaguemos então o pensador argentino radicado no México sobre essa tal *Transmodernidade*. Dussel (2016) escreve o artigo *Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação* onde sucintamente ele revisita seus muitos estágios intelectuais e filosóficos para "aprimorar" sua compreensão desse projeto transmoderno. Os pontos-chave de sua proposta levam em consideração as distintas fases (desde os anos 1960 no auge da filosofia da libertação criticada por Castro-Gómez).

Da primeira fase mantem-se que a modernidade surge com a chegada de Colombo na América, mas Dussel muda de opinião sobre a homogeneidade global dela (hipótese helênica) quando reconhece que é fenômeno de cinco séculos, assim como o "sistema-mundo" e que também é coextensiva com o domínio europeu sobre o planeta, fundante da fase "eurocêntrica" da história "universal". Para tal mudança, Dussel também tendeu a ir para um lado mais crítico do "diálogo" intercultural que em décadas anteriores. Esse interculturalismo, segundo ele, não propõe condições simétricas para o diálogo "entre", manifestando-se mais como um diálogo "intra", isto é, uma cultura dominante se insere como um vírus em outra (subalterna) fazendo-a ver a si mesma de um ponto de vista dominante, uma visão deturpada da própria realidade, "[...] por meio de uma "antropologia" ad hoc que realizava a tarefa de observação descomprometida (ou, no melhor dos casos, "comprometida") das culturas primitivas. Neste caso, existem as culturas superiores (do "antropólogo cultural" acadêmico) e "as outras" (primitivas) [...]" (DUSSEL, 2016, p. 59). Na nossa metáfora botânica: a raiz da planta-mãe "nutrindo" o enxerto e "reprojetando" seu desenvolvimento à sua razão hereditária. Já as culturas que não são nem "metropolitanas" nem "primitivas", como por exemplo, as da China ou da Europa Oriental, que vão sendo destruídas por uma tática menos explícita ou disfarçada. Segundo Dussel (2016), isso ocorre por meio de propaganda, das mercadorias e dos bens materiais, que a independer de sua aparência ou configuração (dinheiro, eletrônicos, vestuário, veículos) são sobretudo produtos culturais. Isso inclui os "étnicos" de etiqueta, isto é, uma tentativa de salvar uma identidade promovendo colateralmente seu isolamento, folclorizando ou alocando-as em momentos culturais secundários e muito pontuados (na ação política ou movimentos organizados, por exemplo). Finalmente, Dussel (2016, p. 61) apresenta sua construção mais madura de Transmodernidade: "superação explícita do conceito de "pós-modernidade" (pós-modernidade ainda é um momento final da modernidade)". Peço desculpas

por mais uma longa citação direta, mas é a partir dela que avançarei:

> A nova hipótese de trabalho pode ser formulada da seguinte maneira, e muito simplificadamente: a Modernidade (o capitalismo, o colonialismo, e o primeiro sistema--mundo) não é contemporânea à hegemonia global da Europa – desempenhando um papel de "centro" do mercado no que diz respeito às culturas restantes. "Centralidade" do mercado mundial e Modernidade não são fenômenos sincrônicos. A Europa moderna torna-se "centro" depois de ser "moderna". Para Wallerstein, ambos os fenômenos são coextensivos (por isso posterga a Modernidade e sua centralidade no mercado mundial até o "Iluminismo" e a ascensão do liberalismo). De minha parte, acredito que os quatro fenômenos (sistema-mundo, capitalismo, colonialismo e Modernidade) são contemporâneos (mas não a "centralidade" do mercado mundial). Hoje, então, devo salientar que, até 1789 (para dar uma data simbólica para o final do século XVIII) a China e a região do Hindustão tinham um enorme peso produtivo-econômico no "mercado mundial" (que produzia os bens mais importantes desse mercado tais como porcelana, tecidos de seda etc.) e que a Europa não poderia de modo algum igualar-se. A Europa não podia vender nada no mercado do Extremo Oriente. Só foi capaz de comprar no chamado mercado chinês durante três séculos, graças à prata da América Latina (principalmente do Peru e do México) (DUSSEL, 2016, p. 62).

Os fluxos de capital partindo da América (de forma exploratória) para a Europa permitem, segundo a citação, que o velho continente se relacione comercialmente com o Extremo Oriente e adquira os seus produtos. América e África, seja através das *encomiendas* ou da escravidão mais clássica, "alimentam" o sistema-mundo tal como o combustível fóssil alimenta um motor e essa interação entre todos os continentes finalmente configura globalmente a Terra como "um todo" submetido ao tal domínio europeu. É precisamente essa configuração de "sistema-mundo" que Dussel considera a modernidade, portanto, iniciada em 1492 com a expansão marítima espanhola e portuguesa, tendo sido a Espanha a primeira nação propriamente moderna. As relações interculturais, portanto, pela argumentação do Dussel maduro reproduzem as relações econômicas e comerciais de "dominação" ou "subjulgação" e a políticas de confinamentos culturais (exclusão pela qual opera a forma-Estado de pensar, exemplificada, por exemplo, com os guetos, as zonas "intocadas" pelo sistema ou mesmo como ocorre com as reservas indígenas) de certo modo serviram para "preservar" determinadas culturas, enquanto outras que estavam na linha de frente da "guerra" colonial foram dizimadas.

Essas culturas ou povos seguem "em paralelo" à modernidade, mas também imbricadas a ela e por ela, pela operação de dominação, operação definidora, porém [...] "buscando (e inevitavelmente equivocando-se) novos caminhos para o desenvolvimento de seu futuro próximo. Por não serem modernas, essas culturas não podem ser "pós"-modernas. São pré-modernas (anteriores à Modernidade) contudo contemporâneas à Modernidade e logo serão transmodernas [...] (DUSSEL, 2016, p. 63). E ser pré-moderno aqui não implica no juízo de

valor (próprio da racionalidade moderna/ocidental) em ser ou não alguma coisa, entrar ou não em determinado processo histórico, mas sim de resistir a ele ainda que coexistindo. Tais culturas ou povos são para Dussel (2016) de *outro lugar*.

Até o ponto presente, o pensamento de Dussel sofreu notórias transformações. De um filósofo da libertação dos anos 1960 para um filósofo da libertação do século XXI, mas o que não mudou, me parece, é o tom messiânico dessa proposta, denunciado por Castro-Gómez desde o final da década de 1990. Messiânico porque o lugar do intelectual ou do filósofo, me parece, permanece inabalado na medida em que ele se coloca com uma espécie de demiurgo. Outro ponto que permanece não tocado nessa atualização do autor é o ímpeto de universalidade, que me parece ser o ponto mais problemático. Segundo a lógica de Dussel, toda cultura é universal, porém universais assimétricos, contra os quais a cultura moderna/ocidental se impôs como universal dominante. "Essas culturas universais assimétricas – espelho de suas condições econômicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares – guardam uma alteridade em relação à Modernidade europeia, com a qual conviveram e aprenderam a responder à sua maneira aos desafios" (DUSSEL, 2016, p. 62). Elas teriam atravessado a modernidade sem serem modernas e, logo, não podem ser pós-modernas, restando-lhes esse caráter atravessador: transmoderno. "Uma futura cultura transmoderna, que assume os momentos positivos da Modernidade (mas avaliados com critérios diferentes a partir de outras culturas antigas), terá uma pluriversalidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural, que deverá ter claramente em conta as assimetrias existentes" (DUSSEL, 2016, p. 63).

Não me vem outra palavra a cabeça ao ler essas linhas que não: lindo! E imediatamente me vem o cerne da discussão desse item que escrevo: porém, utópico[35]. Tal utopia pluriversal é a síntese transmoderna de um processo deliberado de diálogo intercultural que escapa, atravessa ou ignora o centro: diálogos Sul-Sul. O caráter deliberativo de ação parte do pressuposto do domínio da própria cultura pelos sujeitos da cultura, relativizando a realidade cultural e isolando as culturas em uma espécie de "conjunto de símbolos" que, se devidamente aprendidos o fluente poderá "dominar" sua cultura e impingir-lhe um caráter "contra-hegemônico". Em Dussel (2016), essa atitude é chamada de *Estratégias de Resistência*, onde para se resistir é preciso versar-se no domínio de uma cultura através de seu repertório simbólico e mitológico antes ou em simultâneo ao verso e domínio da cultura moderna/ocidental, que é a

[35] "Transmodernidade" indica todos os aspectos que se situam "além" (e também, cronologicamente, "anteriores") das estruturas valorizadas pela cultura euro-americana moderna, e que atualmente estão em vigor nas grandes culturas universais não europeias e foram se movendo em direção a uma utopia pluriversal (DUSSEL, 2016, p. 63).

hegemônica. Essa estratégia requereria tempo, solidariedade e comprometimento: um *tempo hermenêutico*.

Veja-se que há algum tempo participei da 71ª Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, realizada na minha cidade de residência na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Uma fala de Gersem Luciano me chamou a atenção, sobre o potencial desse "interculturalismo" em moda nas escolas dos estados com população indígena mais proeminente (Mato Grosso do Sul, Amazonas, etc.) para promover esse diálogo em um contexto flagrantemente desigual nas relações de poder e de saber. Na ocasião, o professor Gersem disse algo muito parecido com "até esperarmos descolonizar a academia, nós estaremos todos extintos" em referência aos povos indígenas. Também posso trazer a recordação das aulas do professor Edgard Assis de Carvalho quando ele chamou a proposta decolonial de mero "convivialismo". Bom, me parece claro que o *tempo hermenêutico* de Dussel talvez demande "tempo demais", especialmente no Brasil, notadamente com a onda conservadora ultrarradical de direita que assola o mundo e chegou no nosso país na sua mais degradante forma: uma mistura de humor grotesco com fervor religioso e uma superdose de fascismo que evidencia no campo político homens que me lembram o Pennywise de Stephen King ou as distopias de James Demonaco na franquia *The Purge*. Mas retomemos Dussel e sua Transmodernidade. Segundo o autor (2016, pp. 69-70) o Projeto Transmoderno se corporifica com a soma dos seguintes elementos:

1) a afirmação como valorização de seus próprios momentos culturais negados ou simplesmente depreciados que se encontram na exterioridade da modernidade; que foram deixados de fora da consideração destrutiva desta pretensa cultura moderna universal.
2) valores tradicionais ignorados pela Modernidade devem ser o ponto de partida de uma crítica interna, a partir das possibilidades hermenêuticas próprias dessas culturas.
3) os críticos, para serem críticos, devem viver o biculturalismo das "fronteiras" e então criar um pensamento verdadeiramente crítico.
4) esse processo supõe um período longo de resistência, de amadurecimento e de acumulação de forças. É tempo do cultivo acelerado e criativo do desenvolvimento da própria tradição cultural, agora a caminho de uma utopia transmoderna. Trata-se de uma estratégia de crescimento e criatividade de uma cultura não só decolonizada, mas renovada.

Explanada a Transmodernidade é possível então observar que, se no início do projeto pós-colonial havia um sujeito subalterno, com a atualização conceitual de Dussel no projeto já "decolonial" temos agora um sujeito transmoderno. Esse sujeito se passa subjetivado ao modo cultural de um conjunto de símbolos que consubstanciariam uma cultura universal que não é hegemônica. Essa cultura tal sujeito deve aprender antes ou em paralelo com a cultura moderna/ocidental dominante e assim afrontá-la através de diálogos interculturais horizontais com outros sujeitos transmodernos. Um pensamento crítico de fronteira então se coloca como *locus enuntiationis* ideal de uma espécie de sujeito "híbrido" entre culturas, que vive um biculturalismo, isto é, uma situação de ao mesmo tempo estar em dois lugares ou duas culturas e em lugar nenhum que o autorizaria a dialogar criticamente com outros críticos de fronteira. Seria essa uma redefinição do *ponto zero* moderno para um *ponto zero* transmoderno? Em Dussel, pela proposta epistemológica decolonial um projeto utópico transmoderno ou pluriversal se insurge como objetivo e solução para um diálogo intercultural horizontal para "[...] além" (e também, cronologicamente, "anteriores") das estruturas valorizadas pela cultura euro-americana moderna, e que atualmente estão em vigor nas grandes culturas universais não europeias e foram se movendo em direção a uma utopia pluriversal" (DUSSEL, 2016, p. 63).

Apresentei então um "caminho utópico" para os saberes marginalizados se insurgirem *contra* esse monstro de muitas faces que é a modernidade ocidental avalizada por sua própria circunstância por um poder de Estado, por um saber de Estado (ciência); por uma religião de Estado (os monoteísmos, mas no caso da América o cristianismo, em especial); por uma economia de Estado (tomada da natureza como coisa destinada aos usos do homem), etc. O paradigma utópico justamente propõe a reação a qual falei em ensaio anterior e realiza o seu *contra* à razão das insurgências organizadas, sendo reativa uma postura de se voltar para ela e reencobrir esse elemento opressor a partir da "retomada" de um espaço lançado às beiradas de um protagonismo autoinstituído por essa razão específica de Estado ou eurocêntrica a partir dela mesma, ainda que sob nomes ou roupagens "locais", como, por exemplo, a filosofia ou pensamento ou razão latino-americana, sobre o qual Castro-Gómez se ocupou. Uma razão radical manifestada em uma forma radicular localizada.

Observe que, desde essa proposta utópica as sociedades "primitivas" ou "atrasadas" são tomadas como elementos postos à parte do processo modernizador por ele mesmo. Elas foram esquecidas, elas foram marginalizadas, elas foram oprimidas, elas foram pelo próprio sistema lançadas à sua periferia e desnutridas de qualquer protagonismo por não serem ou estarem alinhadas aos interesses desse sistema. É verdade que muitos povos da terra sofreram

a exclusão pela forma-Estado e outros sofreram a captura. No entanto, me parece que Dussel não leva em consideração outro tipo de recusa, outro tipo de exclusão ou, se leva, não resta claro em seus textos ou nos compêndios fundamentais do pensamento decolonial[36]. É como se os povos subalternizados da terra, esse sujeito coletivo de direito, fosse tão somente expatriado ou exilado do processo modernizador: postos para fora pela força hegemônica dominante. "Nota-se, em particular, que grupos culturais (grupos étnicos indígenas, lúmpen ou marginais etc.) encontram-se "fora" da ordem capitalista, mas no coração do povo" (DUSSEL, 2016, p. 55). E os autoexilados? Os que preferiram não? Os que se recusaram a viver essa modernidade? Não fica claro para mim qual o lugar destes no projeto transmoderno. Qual seu papel numa investida contra algo que essas populações recusaram? Viver a Transmodernidade e movimentar recursos intelectuais e humanos para se opor ativamente àquilo que não se reconhece? Viver esse tempo hermenêutico de preparação, um período de fundo eminentemente cristão, de espera pela glória da libertação, marcado pela abnegação, de que valeria? E aqui, me parece caber uma pequena discussão sobre o conceito de heterotopia. Que não se enquadra numa oposição às utopias, pelo contrário.

Comecemos pelo que Foucault disse sobre as utopias nos *Ditos e Escritos II* "há duas espécies de utopia, as utopias proletárias e socialistas, que têm a propriedade de não se realizar, e as utopias capitalistas, que têm a má tendência a se cumprir" (*apud* CASTRO, 2016, p. 420). Tal classificação, de verdade um tanto quanto determinista, serve para clarificar que uma utopia que se coloque de frente ao sistema capitalista, *contra*[37] no sentido reativo é uma utopia que predispõe a si mesma ao fracasso, pois, como já demonstrado por Deleuze e Guattari (2012b), os aparelhos de Estado[38] aliados ao ecúmeno capitalista venceram e dominaram de tal forma o

[36] Por exemplo: em Boaventura Souza Santos há a proposta do cosmopolitismo subalterno, a realização de uma globalização contra-globalização, basilada pelas relações Sul-Sul. Como o próprio autor nos diz "O cosmopolitismo subalterno constitui, deste modo, uma variante de oposição. [...] é uma formal cultural e política de globalização contra-hegemônica. É o nome dos projectos emancipatórios cujas reinvindicações e critérios de inclusão social vão além dos horizontes do capitalismo global" (SOUSA SANTOS, 2010, p. 42).

[37] A fim de evitar confusão: o *contra* conglomera o sentido de reação e de recusa em português. Por isso, até uma discussão mais acurada sobre o assunto, quando o *contra* for no sentido reativo trarei essa expressão "no sentido reativo" ou tratarei como "reação".

[38] O Estado como aparelho de captura tem uma potência de apropriação; mas, justamente, essa potência não consiste somente em que ele captura tudo o que pode, tudo o que é possível, sobre uma matéria definida como phylum. O aparelho de captura se apropria igualmente da máquina de guerra, dos instrumentos de polarização, dos mecanismos de antecipação-conjuração [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 144). O primeiro aparelho de captura é o "Imperador terrível e mágico" e o segundo o "Rei sacerdote jurista". Ainda segundo Deleuze; Guattari (2012b, p. 121) A violência do imperador mágico: seu nó, sua rede, seu "lance de uma vez por todas" ... A violência do rei jurista, seu recomeço a cada lance, sempre em virtude de fins, de alianças e de leis... No limite, a violência da máquina de guerra poderia parecer mais doce e mais flexível que a do aparelho de Estado: é que ela não tem ainda a guerra como "objeto", é que ela escapa aos dois pólos do Estado. E por isso que o homem de guerra, na sua exterioridade, não pára de protestar contra as alianças e pactos do rei jurista, mas também de desfazer os laços do imperador mágico. Ele é desatador tanto quanto perjuro: duas vezes traidor.

mundo, que pela via da guerra de oposição, que, por sinal é própria do aparelho de Estado quando desvirtua a máquina de guerra ao seu proveito, estar-se-á diante de um investimento ou suicida ou, no caso de uma improvável vitória, uma nova forma de dominação que se impõe: uma nova universalidade, assumida inclusive, sem timidez, pelo projeto transmoderno. Esse utópico *contra* não contempla a experiência do vivido pelo próprio sujeito subalterno, sua condição subalternizada, que oposta ao tipo dominante se subalterniza à razão invertida em dominar o dominante que lhe ameaça: uma relação de dependência às avessas. Nietzsche (2013c) chamou esse estado de espírito de "moral do escravo". Mas esse caminho utópico, como toda utopia, está fadado a não realização e essa talvez seja a justificativa intrínseca do projeto transmoderno. Nesse sentido e, somente nesse sentido, é que podemos admiti-lo como uma realização possível, como diz Zourabichvili (2000) sobre o pensamento de Deleuze: já que o possível é mesmo o impossível. A *atitude de recusa*, no entanto, pode oferecer outros caminhos: heterotopias. Ela é, como bem demonstrou Sztutman (2013a), ativa e criativa.

Foucault (2013a) nos diz que as heterotopias são utopias não só realizáveis, mas realizadas, são como um lugar preciso e real, que têm um tempo determinado, sejam piscadas de olhos ou uma vida humana inteira, demarcações de espaço utópicas e de temporalidades acrônicas. Realizações, portanto, que atravessam o tempo e o espaço, que se fazem sentir no tempo e no espaço, sem que estejam, no entanto, no tempo e no espaço. Lugares destinados a apagar, neutralizar ou purificar todos os demais lugares: contestações míticas e reais, lugares outros. Tais lugares são constituídos em todas as sociedades ou culturas; podem desaparecer ou ser inventados sempre que houver necessidade; podem se justapor sobre um lugar real de distintas formas, várias, inclusive, que podem ser entre si incompatíveis; quase sempre dividem o tempo em heterocronias e atingem sua plenitude quando leva o homem a uma ruptura absoluta com o tempo; cavam pontos, buracos negros, dobras, que abrem e fecham esses lugares para permitir o acesso e ao mesmo tempo para isolá-los do mundo dito "real", podendo desdobrar-se em dois polos distintos: "criar um espaço de ilusão que denuncia como ilusões todo o espaço real, todos os lugares nos quais a vida humana é dividida" ou "ao contrário, criar outro espaço, outro espaço real, tão perfeito, tão meticuloso, tão bem organizado como o nosso, é desordenado, mal organizado e áspero" (FOUCAULT, 2013b, p. 120).

O espaço heterotópico atravessa o *topos* do concreto sem que com isso gere uma oposição dimensional, sem que com isso haja uma "ruptura" ou uma "guerra" com a realidade, triste realidade pode ser, mas realidade: ameaçadora de morte. Ele é um outro, não o oposto de algo, como sabão ele escorrega sem deixar de ser, no entanto, sensível. Uma heterotopia é uma

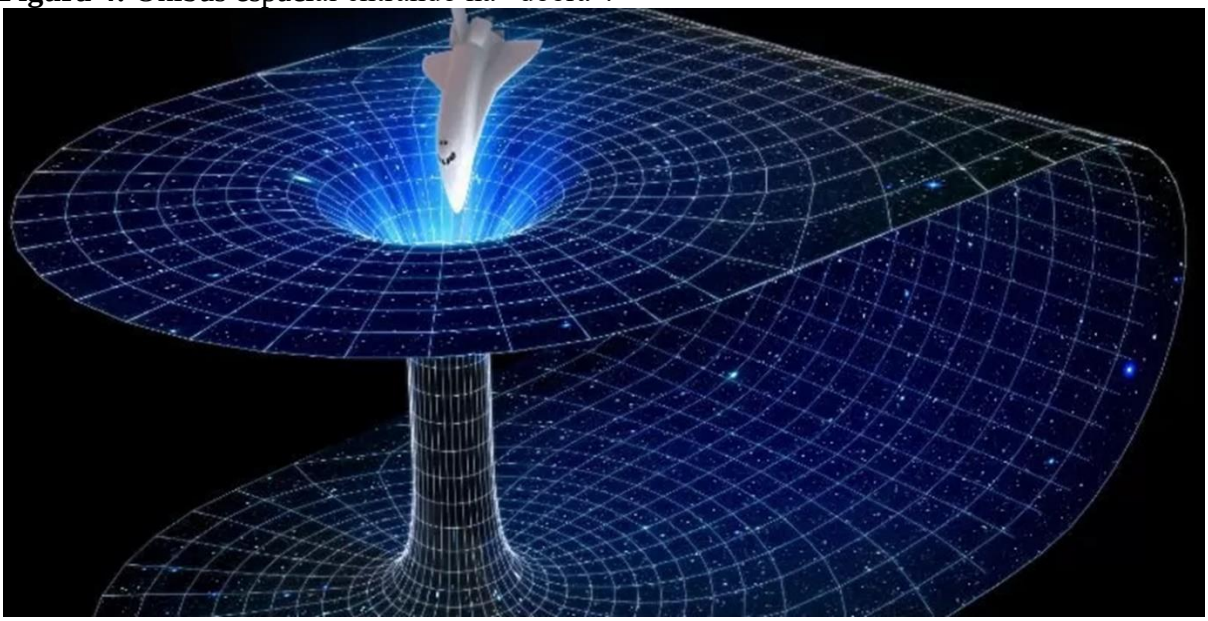
experiência forjada no "fora", cuja consciência se manifesta também "dentro". A heterotopia é uma situação de lugar e tempo elaborada para se viver uma experiência selvagem. Pensar heterotopicamente não é pensar contra, no sentido de oposição, mas uma *recusa*, ainda que no tempo de um piscar de olhos ou no tempo da existência de um povo. Não é posicionar-se em favor ou em desfavor de algo, mas é traçar a possibilidade de outra coisa e experienciá-la, trazendo "para dentro" seus efeitos e mudando a realidade sem destruí-la ou a si mesmo. As heterotopias permitem acessar o outro espaço, vivê-lo intensamente e retornar ao *topos* além de vivo, revivido.

Todos nós já ouvimos falar de um certo hábito de Gilles Deleuze de "estuprar" os autores sobre os quais se debruça ou por trás dos quais penetra. Uma pornografia filosófica que cria filhos monstruosos. Na estética um monstro pode ser horrivelmente lindo ou lindamente horrível e então, como diferente não poderia ser, há quem veja nesse hábito filosófico-sexual do autor um problema filosófico e há quem veja uma solução filosófica. Para além disso, o Foucault, o Beckett e o Leibniz de Deleuze é quem têm as melhores chaves para que eu possa supor uma heterotopia do pensamento: uma dobra. No universo ficcional de *Star Trek – Jornada nas Estrelas* existe uma tal *dobra espacial*, uma tal velocidade de dobra que abre o espaço-tempo, ligando pontos de partida e de chegada pela fissura temporal (buraco de minhoca) proporcionada pela extrema velocidade que "dobraria" o espaço, tal como preconiza a teoria da relatividade. "De fato, muito antes dos roteiristas de Jornada nas Estrelas conjurarem os campos de dobra, Einstein dobrou o espaço-tempo, utilizando, assim como eles, nada além de sua própria imaginação" (KRAUSS, 1996, p. 42).

Na lógica ficcional de *Star Trek*, a velocidade de dobra é atingida quando uma nave espacial consegue ultrapassar a velocidade da luz, sendo esta o maior empecilho para as ambições espaciais terráqueas, não só na ficção. Conforme Krauss (1996), os raios de luz se expandem pelo universo percorrendo distâncias absolutas em pouquíssimo tempo, eles mapeiam o espaço-tempo e assim esse espaço-tempo tem de se dobrar quando presente algum campo gravitacional relevante que seja capaz de extrapolar a própria gravidade, como um corpo celeste ou um buraco negro. Se a matéria produz um campo gravitacional, então está, teoricamente, capacitada para "dobrar" o espaço-tempo. Para Krauss é teoricamente concebível a dobra no espaço-tempo e um deslocamento entre um ponto a outro por um tempo muito menor, percorrendo "por fora" do espaço e "por dentro" da dobra a distância, ainda que *Star Trek* não tenha se preocupado com uma física "científica" para inventar sua explicação para as espantosas distâncias percorridas pelas naves espaciais na série em poucos minutos. A questão

é que “dobra” foi um dos temas mais explorados filosoficamente por Deleuze e depois trazido para sua obra conjunta com Guattari. Embora, tal como a dobra de *Star Trek* ela demande “velocidade”, é provável que haja confusão quando se diz que movimento é movimento mesmo quando parado e que há velocidade mesmo no não deslocamento: um paradoxo. Observe que a dobra em *Star Trek* se abre como um buraco de minhoca no atravessar pelo lado de fora as distâncias intransponíveis ou impercorríveis pelo lado de dentro, vilipendiando pela velocidade a gravidade.

Figura 4: Ônibus espacial entrando na “dobra”.



Fonte: Revista Galileu.

A dobra se faz por um corte, por uma linha de fuga, isto é, ela “[...] é uma desterritorialização” (DELEUZE por ocasião da entrevista à Claire Parnet, 1998, p. 30). Nesse sentido, ela é geofilosófica, já que insurge uma ruptura no espaço e no tempo. A dobra é um exercício, ela efetivamente ocorre. Um exercício supõe uma experiência, ou seja, a dobra “se vive”, ela é vivida. Daí a relação do “fora” com a vida. E como afirma Nabais (2009), tal fora seria ele próprio a vida, e a vida inclusive se torna a própria potência do fora. Então, como realizar uma heterotopia do pensamento? Justamente abrindo uma linha de fuga do pensamento. E como abrir uma linha de fuga? Desterritorializando o pensamento. E como desterritorializar o pensamento? Não pensando! *Operação recusa*. Vimos que a potência da recusa é um *contra* a forma-Estado, mas ela não é o *contra* reativo, ela é, pois sim, o *contra* ativo e criativo. Assim, ela é uma linha de fuga, ela tem a potência de abrir o buraco de minhoca, ela faz surgir o fora, conjura valores para além da lógica das oposições, ela compossibilita.

> O que define uma situação é uma certa distribuição dos possíveis, o recorte espaço-temporal da existência (papéis, funções, atividades, desejos, gostos, tipos de alegrias e dores etc.). Não se trata tanto de ritual - de repetição morna, de alternância demasiado regulada, de exigüidade excessiva do campo de opções -, mas da própria forma, dicotômica, da possibilidade: ou isso ou aquilo, disjunções exclusivas de todas as ordens (masculino-feminino, adulto-criança, humano-animal, intelectual-manual, trabalho-lazer, branco-preto, heterossexual-homossexual etc.) que estriam previamente a percepção, a afectividade, o pensamento, **encerrando a experiência em formas totalmente prontas, inclusive de recusa e de luta** (ZOURABICHVILI, 2004, p. 29, grifos meus).

Outra vez, embora possa não estar claro, estamos diante de uma questão de terra. Aliás, fica mais claro se lembrarmos que heterotopia é uma ideia trazida por Foucault em uma fala voltada para os arquitetos e mais ainda, que Deleuze lendo Foucault passeia pela geologia e pelas ciências naturais (a botânica em especial, mas também a biologia) para pensar sobre essa questão: o que está em disputa é o espaço, e isso não quer dizer que seja esta uma questão de limites e fronteiras, mas de territórios e, que fique claro, não os territórios da ciência política. A luta pelo espaço impõe uma luta pela definição do que é espaço, sempre um jogo de forças. Meus grifos na citação anterior servem para mostrar que basicamente o que gostaria de afirmar é que: a luta utópica transmoderna é uma experiência conformada em formas definidas à razão de Estado, por se inserir, numa categoria de luta política como uma disputa pelo privilégio dos enunciados: por autoridade. O que não a desqualifica. É sempre bom lembrar: não há nessas páginas qualquer tipo de julgamento moral, mas o reconhecimento da existência de dois caminhos e o tracejar de possibilidades na forma de compossibilidades e, por mais que pareça estar "diminuindo" uma luta em relação a outra, o que procuro é desenhar ou diagramar como elas melhor podem atuar, não juntas, mas potencializando uma a outra.

Nesse sentido, pensemos no ônibus espacial: a luta transmoderna visa chegar a um ponto que requer que o caminho seja percorrido à razão solene do movimento racional, portanto, ela opera por uma lógica, por uma razão, por uma forma-Estado de pensar. "*Contra o Estado"* não "*refundando o Estado"* e de novo, refundar o Estado é pressuposto das *Epistemologias do Sul*. Um novo constitucionalismo, pensamento reestruturante, não desestruturante. Uma refundação de Estado na América Latina, reorganização das burocracias, operação utópica. Mas, enquanto isso, como podemos traçar linhas de fuga a tal forma-Estado? Mais uma vez a resposta está nos movimentos aberrantes e, mais uma vez, nos nômades. Se o nômade é o desterritorializado de vez, ele também é um vetor de desterritorialização: por onde passa ele vai desterritorializando e reterritorializando, uma razão desorganizante, um ímpeto de desorganização. Logo, um devir-nômade abre buracos de minhoca, traça linhas de fuga, desterritorializa, desorganiza, operação heterotópica. Assim, pode-se dizer que um pensamento

descolonial não pode ser recolonizante, ele há que ser outra coisa: mas o que? Mais a frente, o ensaio *Em defesa do pensamento selvagem* abordará com mais profundidade este ponto.

Dussel nos trouxe como símbolo da assimetria do diálogo intercultural vertical a antropologia, mas penso que também a história se encontra em uma situação equivalente como símbolo dessa racionalidade moderna/ocidental que se impôs, no vocabulário de Dussel, hegemonicamente. Reescrever a história é, por conseguinte, uma razão histórica historicizante. A antropologia é, por conseguinte, uma razão antropológica antropologizante. Se o que pretendemos (digo eu e os autores com quem venho dialogando), de certa forma, é implodir o castelo do cientista, nada mais natural que implantar no seu interior, nas suas vigas mestras o explosivo necessário para tal; nunca explosivo em excesso, pelas óbvias razões: destruição total. No *Abecedário* (letra C de Cultura), Deleuze se diz disposto a sair da filosofia pela filosofia, então, ele faz um corte, ele abre sua brecha, ele traça sua linha de fuga, adentrando no fora da filosofia, percorrendo o buraco de minhoca, ressurgindo, finalmente, na filosofia. Em outro contexto, sair da academia pela academia, sair da ciência pela ciência, traçando a linha de fuga, fugindo e ressurgindo, trazendo, no entanto, as afetações experienciadas no fora na forma de potência de agir. "Ao contrário da dialética que pretende superar a alternativa por uma reconciliação sintética, admitindo e conservando com isso sua premissa (não se alcança o devir combinando o ser e o nada), a linha de fuga está colocada sob o signo do indiscernível e da disjunção inclusiva" (ZOURABICHVILI, 2004, p. 31).

Acessar o caos então é uma produção nômade dado que a desorganização (inclusive do pensamento) é o ato de pensar em si. Entre uma ponta e outra do buraco de minhoca há o para além do território, o caos e os elementos caóticos, por sua natureza, estão para além e para aquém de qualquer princípio organizador (no fora), que precisa de poder coercitivo, para organizar os elementos e atribuir-lhes uma ordem, uma racionalidade. Ocorre que em cada viagem pelo fora algo de fora entra e esse pequeno clandestino abre novos buracos de minhoca, sendo a resistência ao princípio organizador o combustível para uma vida *contra-Estado*, não no sentido de oposição ao Estado e suas formas, mas no sentido de *recusa* ao Estado como princípio organizador. Indo e vindo, velozmente e, muitas vezes, sem sair do lugar um nômade age, cria, inventa, vive uma vida: *em movimento*. Em outras palavras produzir agenciamentos, abalos sísmicos "menores", não cataclismas totais. Nesse aspecto, me lembro de Arjun Appadurai (2009) e o medo ao pequeno número cultivado pelas maiorias. Embora ele esteja pensando com outro repertório conceitual sua ponderação sobre o terrorista-suicida e o terror que ele causa, muito maior que as grandes organizações terroristas, me fazem pensar sobre a

desobediência epistêmica promovida pelos pensadores decoloniais e um, quem sabe, *terrorismo epistêmico*.

Movimento, ética dos devires e terrorismo epistêmico

O espaço heterotópico então se faz pela dobradura do espaço-tempo pela velocidade. Tal velocidade é inicialmente uma medida de intensidade e não de extensividade. Em um de seus mais célebres textos sobre Espinosa, Deleuze (2002) nos convida à experiência espinosiana, mais uma vez, uma maneira de viver, uma ética, um modo de vida. Instalar-se no plano de Espinosa, é para ele uma atitude de jogar-se num turbilhão, numa situação vertiginosa do viver a todo momento, um momento único. O traçado do plano espinosiano é, pelas palavras ainda de Deleuze (2002), um traçado diagramático, o que supõe, inclusive o verbo diagramar: que nas artes gráficas significa "dispor graficamente os elementos". Em outra direção, nosso autor nos convida a uma introdução no "entre", viver no meio, já que "é pela velocidade e lentidão que a gente desliza entre as coisas, que a gente se conjuga com outra coisa: a gente nunca começa, nunca se recomeça tudo novamente, a gente desliza por entre, se introduz no meio, abraça-se ou se impõe ritmos" (DELEUZE, 2002, p. 128).

O que é um diagrama? Nas artes gráficas é a disposição de elementos sobre um plano ou papel, lançar as ideias, criar. Em todo caso o diagrama pressupõe um espaço para sua manifestação, um espaço liso. Deleuze chamará essa folha de papel a ser diagramada de *plano de imanência*. O movimento nômade, por conseguinte, é o diagramador, ele avança dispondo os elementos (por territorialização) convertendo a terra em diagrama pelo seu ímpeto desterritorializador/reterritorializador. A forma-Estado, no entanto, estria esse espaço e se instala, faz da terra Terra, o diagrama então se torna programa e nele o Estado estratifica sua forma e coloniza tudo que está nos limites do seu território.

Um plano de imanência é um plano de Natureza, criação, invenção, arte de viver, nele distribuem-se afetos, nele não se distingue o natural do artificial, pois todos os corpos se comunicam entre si à razão da velocidade. Agenciamentos de movimento, não de forma. Toda forma é uma delimitação política concebida à razão do Estado. Forma-Estado de territorializar. Epistemologicamente então temos uma separação, uma delimitação, uma política de estratificação, marcada pela distribuição de limites: forma-Estado de território, o tracejar de todas as fronteiras. No movimento que se distribui pela diagramação, pelo plano de Natureza, pela forma nômade de se dispor no e pelo espaço-tempo, tem-se o horizonte sempre aberto,

como limite, que nunca chega. Não por acaso a *Ética* de Espinosa tem como título original *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (*Ética demonstrada à maneira dos geômetras*), não à maneira dos filósofos.

A tomada "por trás" de Espinosa por Deleuze faz nascer um filho monstruoso, um pequeno Espinosa ou um Espinosa menor. Um Espinosa etólogo que se atenta à relação entre velocidade e lentidão, entre a capacidade de afetar e ser afetado de cada corpo, em um estágio "pré-corporificação": a função diagramática de todo diagramador, antes de ele se tornar diagramador. Como um diagramador diagrama antes de se tornar diagramador? Ele diagrama, diagrama a si próprio para diagramar o mundo, mas para que ele possa diagramar a si próprio ele precisa diagramar o mundo, pois ele é parte do mundo. Ele precisa diagramar o mundo e se desdiagramar, se diagramar e diagramar o mundo: uma relação dinâmica e infinita de movimento e lentidão, não se é diagramador sem ter sido antes diagramado pelo mundo, e não se diagrama o mundo sem ser diagramador. Curiosamente o corpo do diagramador estará sempre "entre" a forma diagramador e a forma diagramada. Outra vez um movimento de pêndulo, outra vez uma problemática entre o Uno, o Dois e o Múltiplo, outra vez como traçar uma linha de fuga sem "fugir" completamente? Como escapar desse mundo sem ser "morrendo"? Como viver uma utopia sem se perder na utopia? Se toda utopia pela sua própria concepção está fadada a não se realizar, somente seria possível vivê-la heterotopicamente? O fármaco de Platão é veneno, mas também remédio: o "entre" seria uma substância inebriante?

Me parece que a forma não pode fazer esse deslocamento, pois não se trata de ir de um ponto a outro, esse movimento a forma é capaz de fazer, mas, quanto ao movimento em si? Como ser forma sem se formatar? Como formatar sem antes ser forma? Esse movimento etológico então, pressupõe uma capacidade espectral, amorfa, um "ser que não seja" e que possa "estar, sem que esteja". A forma disforme se conforma ao que precisa se conformar e a forma conformada se conforma onde precisar se conformar. Se a forma é disforme e conforma, duas formas disformes se conformam: elas poderiam conformar-se entre si? Em outras palavras: onde o homem vira lobisomem, o vampiro vira morcego, o cientista vira artista? É possível uma metamorfose do pensamento?

Em Deleuze (2002, p. 131), "a etologia estuda as composições de relações ou de poderes entre coisas diferentes". Em Foucault (2009), uma heterotopologia estudaria as heterotopias. A etologia poderia estudar as composições de relações ou de poderes entre o espaço heterotópico e o espaço tópico? Os efeitos da experiência na dobra (no fora) sobre os corpos? Talvez sim, mas nesse primeiro momento, o Espinosa de Deleuze data de 1970, antes

da fértil produção com Guattari de 1972 (*O Anti-Édipo)*, daí que a preocupação primeira do etologista espinosiano seria: como os indivíduos se compõem para formar um indivíduo superior, ao infinito? Se Deleuze quer tratar do interstício, do movimento, da forma amorfa, da etologia espinosiana ele precisa, antes de qualquer coisa, não tratar da *Ética* de Espinosa como um livro qualquer. Ele então faz sua opção metodológica: tratar da *Ética* como uma composição. Se o que se objetiva é notar como os indivíduos se compõem, nada mais natural que tomar o texto como composição. A *Ética* então não é uma imagem, ela é uma imagem em movimento, ela é um som, não necessariamente um canto, mas um som. É um Deleuze sonoplasta que trata de um Espinosa etólogo.

Em *O que é a Filosofia* (2010), Deleuze e Guattari, nos comentários sobre o grito ou a filosofia como grito, asseveram que ele marca um território. O grito cria um território: uma *heterotopia sonora*. No Deleuze (2002) sonoplasta, um plano de imanência é um plano de Natureza e, também, um plano de composição musical. A Natureza é o Indivíduo no quão mais intenso e mais amplo ele pode ser, uma variedade infinita de maneiras de se manifestar, de ser, de pensar, de agir. A música é o grito controlado, o grito conformado, o grito codificado, o grito estatizado. O grito é o grito: pura potência, uma experiência de Natureza, um acesso selvagem. O dispersar da Natureza sobre o diagrama é uma operação inventiva, por isso, admito que em Deleuze gritar é criar, resistir é criar, uma canção, portanto, que se imbui de uma atmosfera de resistência, somente pode ser um grito, um som. O corpo que grita pode ser, portanto, qualquer coisa, tudo ou nada ao mesmo tempo e todas as variações do possível entre esses dois pontos "[...] pode ser um animal, pode ser corpo, um som, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um *corpus* linguístico, pode ser um corpo social, uma coletividade [...]" (DELEUZE, 2002, p. 132). Há então dois tipos de plano, um plano de transcendência ou plano teológico, que organiza, que vem de cima e suporta sempre transcendência, esse plano pode ser estrutural ou genético, ou ainda, os dois ao mesmo tempo, é o plano das formas e dos sujeitos. Esse tipo de plano visa organização e desenvolvimento de formas ou moldes, modulando sujeitos e delimitando corpos, espaços, ideias, etc. O principal desse plano é que ele cria para além de sua dimensão uma dimensão suplementar, onde ele manifesta o que é por ele planejado. Há também um plano de imanência, que não dispõe dessa dimensão suplementar, pois ele é a composição mesma, nele não coabitam formas lado a lado, mas relações de velocidade entre todos os tipos de corpos. "[...] Não há mais sujeitos, mas apenas estados afetivos individuantes da força anônima [...] o plano será percebido como aquilo que ele nos faz perceber, passo a passo (DELEUZE, 2002, p. 133).

O plano de transcendência se situa, o plano de imanência se dissipa. Se a realidade concreta é a dimensão suplementar do plano de transcendência, o plano de imanência precisa ser dotado de uma capacidade: ele é movimento. Há uma situação posta, sob o signo da racionalidade o racional racionaliza o irracional, situando-o no plano lógico do transcendente "realizado". Aí é que está: esse transcendente não é realizado no real, mas na dimensão suplementar do que é dado pelo real como real pelas formas e pelos sujeitos. Nesse sentido, se um caminho epistemológico é concebido para reverter esse ponto específico da relação transcendental, ele só pode também ser transcendental, já que ele é pensado dentro da dimensão suplementar e, por consequência, só pode ser pensado nos moldes ou nas formas, pelos moldes ou pelas formas, pelos sujeitos formatados para viver e para pensar sob a racionalidade do programa. Nesse aspecto ele é utópico, pois se figura condenado a sempre perseguir uma situação irrealizável, como em todo transcendentalismo. Diferente é, no entanto, conceber o possível a cada possibilidade concebida. Nesse aspecto, o plano de imanência se efetiva por uma razão heterotópica, ele se evade, pelo supetão da velocidade. E quando o plano de imanência se põe em perigo às altas velocidades ele, pelo supetão da lentidão, que também é pura velocidade instantânea, "escapa" e, assim, a cada súbita mudança pelo movimento e pela velocidade, ele se encontra permanentemente em devir: não há uma correlação exata entre os pontos de saída ou de chegada. Tal como no buraco de minhoca espacial, o "outro lado" é resultado das circunstâncias experienciadas no percurso da viagem. Esse processo é o processo diagramático, territorializar-se desterritorializando-se, um nomadismo extremo, desenhar o diagrama enquanto desenha a si mesmo e se apaga para poder se redesenhar no mundo diagramado.

Outra vez utopia e heterotopia se põem à discussão, transcendência e imanência. Outra vez: não se trata de avaliá-las moralmente, mas, agora que já falei de Espinosa etólogo, talvez seja razoável dizer: uma mirada etológica ou uma ética dos devires. Conforme Trindade (2016), "Os devires serão sempre marcados por acontecimentos e transições. O cais se torna distante, o mar, nosso amigo". Mas todo cuidado é pouco. Talvez caiba aqui uma pergunta: essa Natureza não seria um outro transcendental? Não estaria Deleuze caindo na tendência filosófica em que caiu Platão com seu Uno, Kant com seu Sujeito e os cristãos com seu Deus? É o questionamento que faz Bento Prado Jr. (2000, p. 315) "[...] Ao descrever assim o plano de imanência, não estaríamos projetando, para fora do plano de imanência, um universal transcendente [...] Mundo real ou Natureza, que são mais velhos que o pensamento, candidatos privilegiados para preencher o cargo de Transcendente por excelência [...]".

O próprio Bendo Prado Jr. se prontifica a formular hipóteses ou respostas para tal pergunta, sem que com isso objetive "determinar" se Deleuze cai numa transcendência no seu traçado de planos de imanência. Em primeiro lugar, ele reflete que a Natureza é, inicialmente, uma questão de direito, já conhecida, *quid juris?* Nesse aspecto é uma colocação que se impõe na forma de pergunta na medida que obtém respostas, sem cair, no entanto, numa dialética, pois basicamente a pergunta é sempre a mesma: um questionamento dos estatutos do fundamento do pensamento. O plano de imanência se traça no *entre*, nesse sentido, ele não é nem Uno nem Todo, em cada caso ele é um plano diferente, selecionado pelo movimento que o conjura. Ele é traçado pelas vias que só existem no próprio traçado do plano. Daí, mais uma vez, que há, me parece, muito de heterotopia no plano de imanência: ele é sempre outro espaço referencial, outro plano, outro platô, aberto pela linha de fuga, materializado no espaço de fora, na dobra. Essas vias são os conceitos.

Deleuze e Guattari (2010, p. 45) nos dizem que "os conceitos e os planos são estritamente correlativos, mas nem por isso devem ser confundidos. [...] Os conceitos são como vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e desenrola". Nesse ponto, plano e conceito devem ser vistos como movimentos e velocidades, armas que em cada estágio distinto de uma peleja são mais ou menos apropriadas. Os conceitos conjuram o plano para nele viver ou se manifestar, pois só nele podem viver e se manifestar, o plano é o ar que os conceitos respiram.

O que há, portanto, de tão interessante para mim na relação entre conceito de heterotopia e as heterotopias? Justamente o que subjaz à heterotopia, uma espécie de "lógica heterotópica", que só pode ser conceitual, a bifurcação, o ponto de abertura, a curva da dobra, a passagem secreta na parede que leva para um ambiente absolutamente diferente. Outro princípio das heterotopias elencado por Foucault tem como grandes exemplos o cinema e o jardim, por terem o "poder de justapor em um único lugar real vários espaços, vários locais que são em si incompatíveis". Para além de toda forma, eis a questão! O que subjaz por trás de toda heterotopia é um caráter vilipendiador de toda forma, um elemento perverso que "transborda" as bordas da forma, seja uma forma geométrica, seja uma forma arquitetônica, seja uma forma de pensar. Essa tal lógica heterotópica inventa algo onde, a princípio, seria impossível de se inventar, mas só se inventa algo por lá porque o próprio *topos* é deturpado, o lugar da invenção e, redistribui-se os elementos ao mesmo tempo em que se inventa, em que se cria algo novo, uma artesania do pensamento. Para Zourabichvili (2000), essa é, grosso modo, a proposta política de Gilles Deleuze. Para além de toda forma: onde não haja possibilidades ou

alternativas, que se crie possibilidades esgarçando a razão que formula uma forma.

> [...] Passa-se, aqui, a um outro regime de possibilidade, que nada mais tem a ver com a disponibilidade atual de um projeto por realizar, ou com a acepção vulgar da palavra "utopia" (a imagem de uma nova situação pela qual se pretende, brutalmente, substituir a atual, esperando alcançar o real a partir do imaginário: operação *sobre* o real, e não *do* próprio real). O possível chega pelo acontecimento, e não o inverso; o acontecimento político por excelência – a revolução – não é a realização de um possível, mas uma *abertura do possível* (ZOURABICHVILI, 2000, p. 335)

O que há de revolucionário, portanto, nessa tal lógica heterotópica é o instante, o exato momento, no qual, se abre o outro espaço-tempo, e essa abertura não tem nada a ver, por enquanto, com o que há nesse outro espaço-tempo: a revolução é a clivagem, o corte, a abertura, a dobra para o lado de fora, eis o acontecimento. O que há de revolucionário então não é o pensar atos de revolução num estágio de pré-revolução (plano de transcendência), mas pensar a revolução fazendo revolução (plano de imanência). Outra vez uma operação artista. No primeiro plano, há lá, obviamente grande perigo, qual seja, a instalação de novos regimes de dominação, visto que, as condições históricas de conjuração desse "possível" imaginado se dão sob o signo ou repertório conceitual das condições históricas sob as quais se fundaram (ZOURABICHVILI, 2000). Eis, o que ocorre, por exemplo, com o pensamento decolonial, visando o descortinar de sua futura universalidade pluriversal, concebida pela refundação do Estado e por uma espécie de "medicina" das violências epistêmicas cometidas contra as formas de saber do mundo abissalizado, pensada utopicamente para possibilitar os possíveis pensados e planejados pela própria razão a ser combatida. Por isso, a realização de uma operação de descolonização, conforme defenderei, só pode ser concebida com um repertório não "descolonial", mas um repertório "selvagem". Enfatizam Deleuze e Guattari (2010) que um plano de imanência é simultaneamente o que deve ser pensado, mas que só pode ser impensável, o fora absoluto e, por isso, não se concebe um plano de imanência sem se apelar para "uma ética que vê na política a possibilidade de transformar a própria natureza do indivíduo" (PRADO JR., 2000, p. 322): uma *ética dos devires*.

O que seria uma ética dos devires? Primeiramente o devido crédito pela expressão ao veículo *Razão Inadequada* e seus autores Rafael Trindade e Rafael Lauro, um psicólogo incompleto pela psicologia e um músico-filósofo. No texto *Ética dos devires: a potência de diferenciar-se (2016a),* eles põem a pergunta: é possível juntar ética com devir? Nos parece (e aqui me alio aos dois) que sim. Qual o sentido de uma ética dos devires, se é que há alguma? A resposta pode ser encontrada em diversas passagens de diversos livros "de" "e" sobre Deleuze e Guattari, "de" "e" sobre Espinosa, ou ainda, "de" "e" sobre Nietzsche, basta querer encontrá-

la. “Uma possibilidade de vida é sempre uma diferença” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 338).

Nesse sentido, uma ética dos devires é um modo de vida em devir: pura micropolítica. Uma micropolítica do movimento. Estar em movimento é estar escorregadio, menos perceptível, um alvo mais difícil para os tais aparelhos de captura do Estado. É ser nômade no mundo. É estar sempre desterritorializado, mas sempre territorializando e se reterritorializando à medida que se desterritorializa. “O devir é sempre um ponto de partida, mas que não se sabe necessariamente onde vai chegar” (TRINDADE; LAURO, 2016a). O devir é um ônibus espacial para cruzar o espaço, é a cápsula do tempo para cruzar o tempo, é o ancestral invocado para “incorporar-se” na luta, é o demônio trazido à superfície para a celebração de uma aliança demoníaca. O devir “é” o que “não é”. Nas palavras de Zourabichvili (2000, pp. 340-341): “uma distribuição diferencial dos afetos que possibilita uma vida”. Outra vida, um acontecimento político, recognição do possível, redefinição do impossível. Uma mutação subjetiva que envolve um encontro com o fora, onde o primo pobre da filosofia, desdenhado em favor do livre-arbítrio e do determinismo, tem lugar: o novo. Virtual efetivo (real) e não possível (imaginário) a ser realizado. Devir é movimento, sendo qualquer ética dos devires, uma ética do movimento. Como Deleuze desabafa à Claire Parnet (1998): qualquer pergunta no sentido de “o que você devém” é estúpida, afinal, quando se torna algo, aquilo que se torna muda na mesma medida que a si próprio. Os devires são alianças forjadas *entre* dois reinos, são as portas para o lado de fora.

Se uma ética dos devires é uma ética do movimento, é no devir que encontramos um aspecto original das relações de velocidade e repouso. O corpo devém à medida que ele se movimenta. Todo devir, como afirmam Trindade e Lauro (2016a) é um ponto de partida e o ponto de chegada e indiscernível na massa escura do espaço: abre-se o buraco de minhoca, atravessa-se para a heterotopia e na experiência das multiplicidades do fora torna-se outra coisa.

> Há de se aprender a improvisar; uma arte dos encontros se faz a cada passo, criações contínuas serão exigidas em cada curva deste caminho. Mas não precisamos nos preocupar com a solidão, um devir acontece por expansão, contágio, ou seja, ele sempre encontra companhias em sua viagem. Os processos de devir encontram uma alegria enorme que retorna de sua própria efetuação. A potência desta expansão não quer capturar o outro! A liberdade começa a andar juntamente com a liberdade do outro! O caminho torna-se a casa do nômade, um caminho mais livre e com mais companhias! (TRINDADE; LAURO, 2016a).

De toda sorte de devires possíveis e impossíveis o que mais me interessa é um tal “devir-nômade”. E minha questão desde o princípio deste ensaio é, em termos mais usuais, uma

questão epistemológica. Nesse sentido, vale relembrar que há alguns debates ocorrendo por aqui. De fato, tem muita coisa acontecendo aqui. Há um embate entre um pensamento descolonial e um outro pensamento descolonial, mas que seria mais pré-colonial que pós-colonial. Na verdade, há uma tentativa de demonstrar como o pensamento descolonial se embrenhou em um caminho utópico e como seria possível potencializar essa luta contra a episteme dominante, para além desse processo utópico reativo: o descolonizar. Falei de uma via heterotópica, tentei dobrar o conceito de Foucault até onde fosse preciso para que ele pudesse significar uma abertura no espaço-tempo epistemológico e servisse de "corte", de linha de fuga, em um plano de imanência para afrontar a ciência sem ser, necessariamente, apenas descolonizando-a, tampouco destruindo-a de fora para dentro. Tentei promover uma revolução não revolucionária me apropriando da velocidade e da lentidão do *movimento*. Em poucas palavras: o solene projeto transmoderno das utopias pluriversais é tão grandioso, é tão denso, é tão volumoso, que desenvolveu em si uma gravidade própria.

Como já vimos, a gravidade é uma característica muito típica dos Estados, pois ela "captura" corpos livres e os domestica à razão gravitacional desses Estados, conformando órbitas, mas ao contrário dos buracos de minhoca, cuja gravidade devém velocidade e movimento, a gravidade dos Estados é do tipo concêntrica e centrípeta. Uma forma-Estado de pensar como a ciência moderna, do mesmo modo, trabalha por gravidade, opera capturas por "valorização", tornando útil o que outrora fora inútil, "capitalizando" os saberes que outros tempos eram descartáveis e proporcionam a eles um referendo, uma inclusão, uma qualificação, uma espécie de "selo de qualidade" racional: outra vez o exemplo das plantas enxertadas servem para ilustrar essa operação. Nesse sentido, um projeto universal transmoderno busca, tal como, por exemplo, buscou o "espectro" do comunismo na Europa, refundar as estruturas ao mesmo tempo que as mantém intactas. O objetivo é colocar o sistema inteiro em operação reversa: trocando uma episteme dominante por outra, trocando subjetivações por outras, trocando sistemas econômicos por outros, trocando Estados por outros. Mas a questão aqui não é se é ou não é possível "descolonizar" a ciência. A resposta é que é necessário descolonizar a ciência e resta em aberto, no entanto, o campo das possibilidades e as formas de conjuração desses possíveis. Veja-se que duas formas estão sob discussão nessas linhas e talvez as duas recaiam nas mesmas circunstâncias ou na condição de "capturadas".

A ética do movimento então pressupõe um devir-nômade, uma ética do nomadismo é um modo de vida nômade. Nesse aspecto, é necessário colocar a episteme dominante "em movimento" antes de revolucioná-la, é preciso, segundo Trindade e Lauro (2016a), começar a

se pensar em como superar o niilismo e não cair nos buracos subjetivos, que formam uma espécie de ética do ressentimento, devires são processos de agenciamento, um modo de vida que se conduz pelas intensidades. E se os devires efetuam potências não pela captura, mas pelo encontro, estar em devir é não estar sozinho, mas estar em encontros que efetuam as potências, sempre em movimento, sempre indo e voltando, sempre lento e rápido, esquivando-se, um movimento turbilhonar, disforme.

E retornamos então aos *movimentos aberrantes* e os bandos compostos pelas singularidades aberrantes: dispersão e movimento, furtividade, evidências descontínuas de existência, rastreabilidade dificultada. É como disse Arjum Appadurai (2009), o pequeno número, o minoritário, as minorias, os aberrantes causam terror às maiorias. Pedirei desculpas para tomar essa constatação de um autor dito "culturalista" e até "pós-colonial" e por subverter determinados preceitos sobre a palavra "terrorismo". Longe de uma apologia ao terror, faço uma apologia a um *terrorismo epistêmico*, para além de qualquer desobediência. O que separa a Al-Qaeda e o Estado Islâmico dos lobos solitários[39] é o que separa o pensamento descolonial ou pós-colonial de um pensamento selvagem, nômade ou pré-colonial. Appadurai (2009) traça um perfil, o terrorista-suicida, um "tipo ideal" de terrorista que condensa vários pesadelos no imaginário das maiorias. O autor indiano põe-se a enumerar as características do terrorista-suicida:

A primeira delas é que ele apaga os limites entre o corpo e a arma do terror: "[...] o terrorista-suicida é um corpo explosivo que promete distribuir seus próprios fragmentos ensanguentados e misturá-los com as partes ensanguentadas da população civil que se pretende dizimar [...]" (APPADURAI, 2009, p. 62). *Não há limite entre corpo e arma*, o terrorista-suicida devém-arma e promove uma mistura "horrenda" (nas palavras do autor) de corpos e órgãos entre inimigos. As palavras de Appadurai se encontram impregnadas de um certo asco da mistura e isso não é por acaso. A mistura sempre foi um dos grandes medos das maiorias, um perigo de contágio. O terrorista-suicida viola seu corpo, o corpo dos outros, o corpo da nação e o corpo do Estado. A segunda é que ele seria "uma versão repulsiva" (Appadurai, 2009)

[39] O cinema muito nos ensina. Em "*Dança com lobos*" o personagem protagonista John Dunbar, por seus méritos na Guerra Civil Americana, recebe do exército a possibilidade de escolher onde quer servir nos tempos futuros. Dunbar escolhe e não por caso um posto avançado localizado em zona de fronteira (a fronteira sempre presente). Lá o personagem convive com os indígenas do povo Lakota e se contagia pela sua experiência indígena, rompendo com o exército americano. O devir-lobo, animal de matilha, de bando, em que se coloca John Dunbar o faz colocar-se *contra o Estado*, mesmo sem sequer ser natural "da tribo". Os lobos são sempre animais de matilha, e a ideia dos lobos solitários (terroristas) é que eles agem solitariamente no momento, mas há uma rede, uma matilha, uma força por trás que os coloca em devir-lobo, agenciamento de um efeito de "tribo" onde efetivamente não há.

de um mártir, tão querido entre os cristãos e os muçulmanos, mas um *mártir ativo*[40], segundo o autor. A terceira característica do terrorista-suicida é que ele teria sofrido uma espécie de lobotomização, sendo retratado como uma criatura que age numa espécie de transe religioso. Tal imagem, certamente grotesca, é segundo Appadurai a *antítese do indivíduo liberal*, marcado pela sua suposta liberdade e autonomia individuais. E por fim, a quarta característica do terrorista-suicida é que ele é visto como um autômato, um solitário (que fez surgir a expressão "lobo solitário" nos ataques mais recentes), que com muitos outros forma uma turba, "[...] um perfeito exemplo da arregimentação impensada das massas e da perigosa imprevisibilidade" (APPADURAI, 2009, p. 63).

O lobo solitário leva ao extremo o problema das incertezas, pois está "no meio" das maiorias, podendo aparecer e desaparecer, causando terror pela simples existência potencial, travestido de qualquer elemento "normalizado", qualquer sujeito majoritário, esses elementos fazem com que o terrorista-suicida sempre esteja em movimento, por mais que esteja parado. Diferente é com as grandes organizações terroristas, como o Estado Islâmico ou a Al-Qaeda. Sua tipologia reproduz a forma dominante ao mesmo tempo que se põe contra ela. A "organização" pela autoridade e pela disciplina engendra nesses "grandes" corpos terroristas uma densidade e uma gravidade que fazem deles corpos muito mais lentos que o terrorista-suicida. Aparatos enormes como estes demandam uma sistemática própria dos exércitos e uma visibilidade que trabalha a seu desfavor. Embora possa se mover, a grande organização terrorista é lenta e suas ações, do mesmo modo, embora potencialmente mais destrutivas, demandam muito planejamento e tempo. Outra coisa os diferencia: as grandes organizações terroristas possuem inimigos declarados, Estados, povos, sistemas, etc. também grandes inimigos que se combatem na escala das oposições. Enquanto isso, os lobos solitários elegem a cada caso um inimigo, que se manifesta no momento da sua ação terrorista, uma imprevisibilidade que dificulta definir "contra quem" é que ele age e "como" ele age em cada caso, a estratégia é traçada na forma de planejamento, sem dúvida, mas a morfologia do ataque é definida no exato momento que ele ocorre. Na grande escala, na escala do macro as pequenas variações são imperceptíveis, mas na pequena escala, na escala do micro, a menor das variações

[40] Mbembe também escreve sobre o terrorista conhecido como "homem-bomba": "Se observarmos a partir da perspectiva da escravidão ou da ocupação colonial morte e liberdade estão irrevogavelmente entrelaçadas. Como já vimos, (o terror é uma característica que define tanto os Estados escravistas quanto os regimes coloniais contemporâneos. Ambos os regimes são também instâncias e experiências específicas da ausência de liberdade. [...] O futuro, aqui, pode ser autenticamente antecipado [pelo deixar-se morrer], mas não no presente (o presente em si é apenas um momento de visão - visão da liberdade que ainda não chegou. A morte no presente é mediadora -da redenção. Longe de ser um encontro com um limite ou barreira, ela é experimentada como "uma libertação do terror e da servidão" (MBEMBE, 2018, pp. 78-79).

afeta todo o planejado, tornando o exato momento da ação uma verdadeira epifania.

Nessa minoritária e até indevida apropriação das palavras de Appadurai, buscarei traçar uma ideia de *terrorismo epistêmico*, para além da *desobediência epistêmica*. Outra vez preciso tratar de um conceito da literatura decolonial e extrair dele o que há de mais potente em seu próprio propósito, definido pelos seus autores. Nessa empreitada preciso abandonar por hora Dussel e Castro-Gómez e tocar especialmente em Walter Mignolo como "pai" do conceito de desobediência epistêmica, na verdade, organizador de ideias de Anibal Quijano que sistematizadas deram no tal conceito. Irromper com o paradigma eurocentrado de pensar é o objetivo maior da proposta decolonial e, para isso, uma ação política se faz necessária. Uma ação política que, para Mignolo (2008), se define primeiramente pela fórmula "identidade em política", isto é, ação política fundamentada em identidades impostas pela episteme dominante, como, por exemplo, índios e negros. Mignolo parte do pressuposto que talvez seja impossível desnaturalizar essas categorias, essas "identidades". Assim, "A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização)" (MIGNOLO, 2008, p. 290). Para descolonizar o saber, portanto, é necessário um argumento identitário que aloca no sujeito "identificado" a capacidade de agir politicamente descolonizando. O autor (2008, p. 290) ainda afirma que "todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades."

Em Mignolo há, pois sim, identidades apropriadas para a ação política descolonizante, quais sejam, as identidades subalternas, que precisam aprender a desaprender o que aprenderam pela episteme dominante, a ciência moderna. Essa ação política é uma *opção descolonial*, já que pensamento descolonial implica em uma ação descolonial, uma ação política fomentada por e nestas identidades: "o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes" (MIGNOLO, 2008, p. 291). Evidente uma filiação de nosso autor a uma espécie de organização da ação política descolonial, que visa, entre outras coisas, retomar o território epistemológico ocupado (ou territorializado) pela epistemologia europeia ao longo dos últimos cinco séculos. Um emblemático exemplo dessa operação de retomada pode ser o da *tlamachilia* aimará. "O que os pensadores gregos chamaram de filosofia (amor à sabedoria) e os pensadores aymara, de *tlamachilia* (pensar bem) são expressões locais e particulares de uma tendência comum e uma energia em seres humanos" (MIGNOLO, 2008, p. 298).

Tlamachilia seria o equivalente aimará para a concepção eurocentrada da atividade de apreço ao pensar, denominada convencionalmente como "filosofia". A questão por trás é que, "filosofia" pela ação colonizadora tornou-se um suposto "universal", de sorte que se impõe à *tlamachilia* a sorte de uma versão "exótica", local e folclórica, de uma mesma atividade intelectual. A primeira tornou-se ou foi feita de parâmetro para a segunda. Retomar *tlamachilia* e colocá-la politicamente contra a filosofia é uma opção política e epistemológica descolonial, reparametrizando-a no contexto próprio do povo aimará. Também é uma questão de direito, de direitos epistêmicos. Nesse sentido, dois pontos fundamentais são postos pelo autor como necessários. Observe:

> (a) Os direitos epistêmicos das comunidades afro e indígenas sobre os quais os projetos políticos e econômicos descoloniais estão sendo construídos e um tópico descolonial afirmado como diferença em similaridade humana (por exemplo, porque somos todos iguais temos o direito à diferenças, como reivindicaram os Zapatistas) e
>
> (b) sem o controle dos fundamentos epistêmicos da epistemologia afro e indígena, ou seja, de teoria política e economia política, qualquer reivindicação do Estado marxista ou liberal se limitará a oferecer liberdade e impedir que indígenas e afros exerçam suas liberdades (MIGNOLO, 2008, pp. 299-300).

Walter Mignolo atribui ao Estado, seja marxista ou liberal, uma missão de, respectivamente, não controlar as epistemologias subalternizadas ou impedir que elas se exerçam livremente, tal como feito até hoje. Essa "democracia epistêmica" impinge a pluriversalidade de/no pensamento e um cosmopolitismo engajado entre todas essas epistemologias subalternizadas edificaria uma estrutura epistêmica "do sul" convencionalmente chamada de *epistemologias do sul*. A ação política, assim, se faz presente pelo ato de desobedecer a episteme dominante. Mignolo coloca como exemplo um fato de sua própria trajetória intelectual, onde céticos do pensamento descolonial exigiram dele em um seminário na Universidade Complutense de Madrid uma definição de "pensamento descolonial". Ele, no entanto, se negou a conceber tal definição "[...] porque isso teria significado jogar de acordo com as regras que ele estava me pedindo para jogar que era "identidade disciplinar" (MIGNOLO, 2008, p. 300). "[...] eu estava oferecendo aos marxistas e sociólogos interlocutores a possibilidade de considerar a opção descolonial; e eles recusaram, é claro, me convidando para jogar de acordo com as normas disciplinares das ciências sociais e as convicções marxistas" (MIGNOLO, 2008, p. 301).

O autor sob comento estabeleceu uma ação política pela recusa à episteme dominante, impondo aos seus interlocutores uma recusa que, como narrado pelo próprio, causou mal-estar e incômodo aos acadêmicos "disciplinares" que não souberam lidar, tampouco contra-

argumentar com Mignolo pelo viés da desobediência epistêmica. Eis uma pequena ação, que por definição, minoritária, não teria qualquer consequência no magno jogo da ciência, no entanto, para além do ato de desobediência, há pois sim, conteúdo de resistência. E, nesse caso, é preciso talvez extrapolar os limites da desobediência, afinal, a rede de pensadores decoloniais continua exercitando a tarefa científica de edificar a teoria descolonial pelas mesmas, digamos, ferramentas da episteme dominante, dentre elas a invocação do Estado como entidade abstrata que resguardaria a liberdade para as epistemes subalternizadas se manifestarem, no seio da pluriversalidade e a corporificação de um próprio sujeito subalternizado, portador do discurso descolonial mais puro, especialmente o indígena e o negro no caso da América.

Mignolo (2008) defende que a proposta descolonial de desobediência epistêmica rompe as associações clássicas das regiões epistêmicas com determinados corpos (o indígena e seu pensamento indígena, o negro africano e seu pensamento de africano, o branco europeu e seu pensamento "racional" ao ponto de se dizer universal) e extrapola essas mesmas subjetivações. No entanto, me parece que essa proposta acaba condensando-as em duas macrorregiões epistêmicas: Norte e Sul epistêmicos e dois sujeitos epistêmicos coletivos: o dominante e o subalterno. Essa espécie de "recognição" de zonas e sujeitos epistêmicos me leva a seguinte pergunta: sendo o sujeito ele próprio um dos pressupostos do pensamento moderno/ocidental (episteme dominante), não seria um contrassenso realocar as subjetividades e as formas de pensar em dois grandes polos, recaindo no perigoso e tão intensamente denunciado binarismo do pensamento ocidental?

Daí que me pego novamente pensando nas aproximações e distanciamentos entre os termos resistência e reação. Efetivamente há um elemento de recusa, uma atitude, um "prefiro não" na desobediência epistêmica, no entanto, a justificativa e mesmo o modo de operação dessa ação me parece cair em contradição com a ação em si. Desobedece-se, mas utilizando das mesmas maneiras e das mesmas categorias da episteme criticada, apenas reapropriando-se e dando uma roupagem "descolonial". Então me dou conta que a descolonização talvez não seja possível para os já homens de ciência, e que talvez a academia não seja (não possa ser) o campo para a efetivação de qualquer tipo de contraproposta estruturalmente e epistemicamente validada, e que talvez tudo que possamos fazer é causar terror a essa academia enquanto sujeitos desviantes, sem deixar de ser efetivamente sujeitos, pois nos seria impossível. Diria mais: uma organização terrorista epistemológica tampouco frutificaria contra o monstruoso aparelho global de Estado que se impôs pelos longos séculos de modernidade, seria preciso retomar a máquina de guerra, cuja essência e cujo fim, para não ser a guerra total, não pode ser governada

por outra estrutura que se equivalha a forma-Estado, por mais que ela se diga contra o Estado.

O contra-Estado por excelência, já diria Clastres é, inicialmente, o impedimento pela recusa, da forma-Estado ser conjurada. Contra as forças gravitacionais do Estado, somente a ação em movimento é que teria alguma chance. Então me pego, outra vez, pensando no terrorista-suicida de Appadurai e seu pequeno inconveniente que se agiganta no terror ao pequeno número que as maiorias experimentam. Nesse ponto, retomando o Espinosa etólogo de Deleuze e tudo que trouxe nas páginas anteriores, faz algum sentido, para mim, invocar a expressão *devir-imperceptível*. Devém-imperceptível o terrorista-suicida na escala do movimento, no seu sempre furtivo nomadismo, no seu eterno agir incontrolável, no seu fatalístico destino de adentrar às estruturas do inimigo e lá se implodir causando pouco dano imediato, é verdade, mas a ação de milhares desses pequenos nômades loucos incompreendidos trouxeram, como disse Appadurai, uma atmosfera de pleno terror nos últimos anos em muitas cidades do norte global. Eis uma ética dos devires, na minha causa, na causa dos autores decoloniais, na causa de muitos por aí, tragados pela tipologia do cientista moderno/ocidental, devemos-impercetivelmente: "O devir-imperceptível está sempre camuflado, ele gasta o mínimo de energia e gera o máximo de potência, sua fuga dos predadores é ativa" (TRINDADE; LAURO, 2016e). Não há como vencer a guerra totalmente, pois a própria lógica dessa guerra é a forma-Estado de lutar, que sejamos, então terroristas, guerrilheiros, causemos terror aos pensadores de Estado, façamos-lhes uma guerra de guerrilha, entremos sorrateiramente em seu castelo e causemos implosões, tormentas, tremores, não visando o cataclisma, mas, pelo contrário, o evitando. Quais são as características desse movimento (e não organização) terrorista? Evidente que são características nômades, como todo movimento.

Não há limite entre corpo e arma: como Appadurai nos trouxe, o lobo solitário não se distingue na sua gênese corporal da sua arma, não faz dela uma ferramenta. Para Deleuze e Guattari (2012b), as existências nômades têm por afetos as armas de uma máquina de guerra. Em suma eles distinguem armas das ferramentas, as armas evitam ou inventam, as ferramentas ou vencem ou são utilizadas. Armas e ferramentas se distinguem respectivamente em cinco pontos, quanto ao sentido (projeção e introspecção), quanto ao vetor (velocidade-gravidade), quanto ao modelo (ação-livre-trabalho), quanto à expressão (joias-signos), quanto a tonalidade passional ou desejante (afecto-sentimento). "A ferramenta se encontra diante de resistências, a vencer ou a utilizar, ao passo que a arma se encontra diante de revides, a evitar ou a inventar [...]" (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 78). As armas e as ferramentas se diferenciam na sua relação com o movimento e dois modelos essenciais se repercutem dessa diferenciação,

trabalho e ação-livre. Trabalho é causa motriz que se choca com as resistências produzindo seu fim ao ser efetivado e por isso precisa ser renovado a cada instante, já a ação-livre é uma causa motora que não tem resistência, operando sobre o próprio corpo que se move, não se consome com seu efeito e se prolonga entre dois movimentos, velocidade relativa no primeiro caso, velocidade absoluta no segundo caso.

No trabalho importa o ponto de aplicação da força sobre um exterior, é deslocamento relativo, enquanto na ação-livre importa a maneira pela qual o corpo escapa das forças gravitacionais, ocupando um espaço ainda não ocupado. Armas estão para a ação-livre, como ferramentas estão para o trabalho. Ocupar espaços é o movimento absoluto das armas. A ferramenta, por seu turno, supõe trabalho. Mas, em ambos os casos, o que aproxima arma e ferramenta é o agenciamento, a força que as leva a movimentar-se, se o que move o modelo da ação-livre é o agenciamento maquínico da máquina de guerra, o que move o modelo de trabalho é o agenciamento da "máquina de trabalho", subordinada pelo direito e pela política de autoridade a uma forma-Estado de ação. Assim, o movimento-velocidade é em si um sistema de armas, enquanto o movimento-relativo é um sistema organizacional, um desenvolvimento de uma Forma, que corresponderia a formação, por exemplo, dos sujeitos: forma do trabalhador, forma do pesquisador, forma do cientista, forma do cidadão. Uma gestão dessas formas as converte em verdadeiros "programas", limitados ao possível definido pelo programador (governo) (DELEUZE; GUATTARI, 2012b).

O terrorista-suicida escapa, pois por mais que esteja a serviço de uma grande organização terrorista, o implanejável se põe contra seu corpo-arma e ele precisa "improvisar". É uma arte de matar e de morrer, mas ao mesmo tempo efetivar novos possíveis, sendo também uma arte de viver, antes do fim. Uma relação do corpo-arma móvel contra o resto do mundo tão somente, um diagrama a ser diagramado, velocidades, possibilidades, impossíveis e impensados, o corpo-arma ou corpo-projétil, são afetos móveis que se lançam em movimento para dizer um "prefiro não", uma recusa, uma invenção, para longe de qualquer apologia ao terrorismo de fato, enumeremos um tal terrorismo de direito: terroristas epistêmicos agindo a todo instante dentro do Estado, dentro da Ciência, dentro da Universidade, dentro da Academia, aqui, ali, qualquer um e, ao mesmo tempo, nenhum. Onde será que o corpo-arma vai agir? Uma tese de doutorado está para a máquina trabalho como um ensaio ou uma obra de arte estão para a máquina de guerra.

> [...] o regime de trabalho é inseparável de uma organização e de um desenvolvimento da Forma, aos quais correspondem uma formação do sujeito. É o regime passional do sentimento como "forma trabalhador". O sentimento

> implica uma avaliação da matéria e de suas resistências, um sentido da forma e de seus desenvolvimentos, uma economia da força e de seus deslocamentos, toda uma gravidade. Mas o regime da máquina de guerra é antes a dos *afectos* que só remetem ao móvel em si mesmo, a velocidades e a composições de velocidade entre elementos. O afecto é descarga rápida da emoção, o revide, ao passo que o sentimento é uma emoção sempre deslocada, retardada, resistente. Os afectos são projéteis, tanto quanto armas, ao passo que os sentimentos são introspectivos como as ferramentas. [...] As armas são afectos, e os afectos, armas (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 84).

O lobo solitário é para Appadurai um *mártir ativo*. Ora, a história nos mostra que é da gênese dos mártires a passividade não a atividade. Nesse sentido, o que Appadurai chama de mártir ativo é um guerreiro, um indivíduo de tipologia guerreira[41]. Outra vez ação-livre e trabalho. O guerreiro é um herói, ele é o autor da ação livre, ele se relaciona com a guerra pelos afetos, ao passo que o mártir possui uma tipologia de soldado, mártires e soldados agem pela força trabalho, o primeiro por uma razão ecumênica e o segundo por uma razão de Estado. Guerreiros e Soldados se distinguem, os primeiros agem munidos de armas, os segundos munidos de ferramentas (o que açoita a funcionalidade do instrumento de fato é o agenciamento que o leva a ação), uma pá pode ser uma arma e uma metralhadora uma ferramenta de jardinagem. O mesmo movimento de descodificação que aflige a arma aflige o guerreiro, o afeto assim transforma códigos em caminhos. Nesse ponto a disciplina própria dos exércitos de Estado codifica e subjetiva, conformando a forma-soldado.

A máquina de guerra outra vez opera distintamente, não implica dizer que ela opera de forma mais eficiente, mas se os exércitos vivem das hierarquias, a máquina de guerra movimentada pelos guerreiros nômades questiona essa hierarquia, contrariando toda forma-Estado de organização. O grande sistema teórico que se diga apto a suplantar a universalidade do Estado experimenta seu dimensionamento e sua organização hierárquica para se "colocar contra", um trabalho de reação, não uma atividade de ação. A racionalidade do sistema dominante é tomada pela racionalidade emergente que se impõe como nova racionalidade dominante: outro paradigma, como diria Thomas Kuhn.

Ainda segundo Appadurai, o terrorista-suicida seria uma *antítese do indivíduo liberal*. No entanto, que liberdade maior poderia ter o indivíduo que a de escolher o fim e a causa da sua própria vida? *Quid vitae?* Programa e Diagrama aqui, pode-se dizer, são as experiências de vida, respectivamente, do indivíduo liberal e do indivíduo nômade. Appadurai com um certo tom de deboche qualifica o terrorista-suicida como uma espécie de "modelo" escravo de uma

[41] Mbembe (2018) delimita muito bem o que o mártir comum espera ao morrer: vida eterna. Outra relação é a do mártir ativo com a morte, sendo sua projeção deliberada rumo a ela o "último possível" nesta vida, insubmissão absoluta.

ideologia/religião terrorista, antitético ao cidadão livre ou autônomo das democracias liberais. Outra vez, a depender do agenciamento que subjaz.

Falei do processo diagramático acima, portanto, falarei agora do processo programático. Para Lapoujade (2015) todo agenciamento é duplo, de um lado um *corpo* (coletivo, formado, organizado, geológico, orgânico, político, social) por outro um *signo*. Todo corpo é coletivo (massa, matilha, população), todo signo também o é (grito, glossolalia, rumor). O agenciamento é, portanto, ao mesmo tempo *maquínico* de corpos e *semiótico* de signos, mantendo-se uma relação de duas ordens distintas entre multiplicidades dos corpos e multiplicidades dos signos. Essa distribuição lembra o já tão comentado movimento de pêndulo de *A potência da recusa*. Aqui os agenciamentos pendulam entre regimes de multiplicidades, dos quais num ponto há o plano de consistência e no outro o plano de imanência. Multiplicidades se estratificam e se desestratificam, se solidificam e se liquefazem, e se são "moléculas" singulares, elas podem também se aglutinar.

> Esta é a diferença entre Fidel Castro e Che Guevara. Fidel fundou um Estado, Che foi para o Congo, depois para a Bolívia, onde embrenhou-se nas florestas. O devir-revolucionário e o imperceptível unidos. O mesmo vale para o devir dos soldados vietnamitas que assustava os soldados americanos: eles sumiam por túneis rizomáticos sem deixar vestígios. Claro que é preciso lutar, claro que estamos ativos e envolvidos pelos acontecimentos, mas não nos deixamos qualificar pelo inimigo. Liberdade é ser quem se é, sem se deixar capturar, nem pelos outros nem por si mesmo (TRINDADE; LAURO, 2016e).

Múltiplos ataques terroristas epistêmicos engendradas por um movimento de descodificação, desterritorialização, agenciamento coletivo de enunciação. Devir-imperceptível, mas também devir-minoritário: para além do personagem-conceitual "lobo solitário", todos os devires são minoritários, já que a ideia de uma maioria supõe um estado de dominação (DELEUZE; GUATTARI, 2012a). Nesse sentido, forjar alianças, tornar-se um bando (não participar de um somente), uma matilha, uma população de terroristas epistêmicos, sem que com isso seja pactuado um contrato, seja fundado uma organização terrorista ou uma escola de pensamento. Uma população existe como um povoamento, um contágio, um conglomerado desordenado de multiplicidades que avançam "nomadicamente", daí dizer-se também, que há um devir-nômade que afeta os terroristas epistêmicos: solitários no ato terrorista, mas em matilha ou em bando, nos efeitos de suas pequenas ações (DELEUZE, GUATTARI, 2012b).

Todo afeto efetua uma potência e por isso a potência da matilha é "sublevar o eu". "[...] o movimento não se faz mais apenas ou sobretudo por produções filiativas, mas por comunicações transversais entre populações heterogêneas" (DELEUZE; GUATTARI, 2012a,

p. 20). Eis o porquê de eu reafirmar a compreensão de que o "descolonizar" é impossível para cientistas enquanto tais, ou mesmo para sujeitos enquanto tais, para além dessas formas-Estado de subjetividades, me parece ser impossível descolonizar o saber, o poder em tempo hábil. E o tempo hábil é a limitação do próprio espaço-tempo no qual encontramo-nos "estratificados". Nesse sentido, não descoloniza-se a ciência fazendo ciência, é preciso uma aliança com a não-ciência, resgatar o que ainda há de não racional, de não científico, é colocar-se também em dervir-artista e "inventar" novos possíveis pela ação terrorista epistêmica, por minoritária que seja ela é a criação de um mundo "outro", *pensamento selvagem*. Abrir espaços heterotópicos, constituir e vivenciar experiências ditas irracionais, tudo isso de dentro para fora dessa tal forma, desse tal espaço e desse tal tempo. Trata-se de fazer "terrorismo epistêmico", causar terror à epistemologia dominante, declarar-lhe uma guerra de guerrilha. O antropólogo-cientista, por exemplo, não percebe que ao constituir o *outro* como *seu* objeto de pesquisa, tudo que faz é restituir a este Outro sua condição de assujeitado, negação da negação. Sendo a etnografia o método antropológico por excelência, o etnógrafo que oferece uma história ao povo que estuda está apenas restituindo seu estado de "sem história", defendido pelos primeiros antropólogos. Se presenteio alguém com um livro é porque pressuponho que este alguém não tenha este livro. Uma história ou uma historiografia do *Outro*, por exemplo, serve mais ao etnógrafo, mais à ciência moderna, mais a epistemologia dominante, mais ao historiador e mais ao Estado que a este Outro objetificado. A história de um povo relata mais a intervenção sofrida por ele pelo projeto moderno que a "sua própria" história, a história e a antropologia como ferramentas de dominação, como forças de colonização e de colonialidade, mas se o que diferencia uma ferramenta de uma arma é o agenciamento que as engendram, é possível fazer dessa antropologia e dessa história, bem como de todas as ciências, não uma ferramenta de dominação, mas uma arma contra a dominação, através da atitude de recusa: uma ação política. Em um ensaio anterior usei Bartleby de Mellville como personagem conceitual, inspirado obviamente em Deleuze. Outra vez Mellville e outra vez Deleuze nos fornecem uma boa ideia do que tento dizer nesse português talvez não tão claro. Agora, no entanto, falo do Mellville de Moby Dick:

> [...] Podemos reagrupar três características distintivas. Em primeiro lugar, o *traço de expressão* informal se opõe à imagem ou a forma expressada. Em segundo lugar, já não há um sujeito que se eleva até a imagem, com êxito ou fracassando. Diríamos de preferência que uma *zona de indistinção*, de *indiscernibilidade*, de *ambiguidade* se estabelece entre dois termos, como se eles estivessem atingido o ponto eu precede imediatamente sua respectiva diferenciação: não um similitude, mas um deslizamento, uma vizinhança extrema, uma contiguidade absoluta: não uma filiação natural, mas uma aliança contranatureza. Trata-se de uma zona "hiperbórea", "ártica". Já não é

> uma questão de Mimese, porém de devir: Ahab não imita a baleia, ela torna-se Moby Dick, entra na zona de vizinhança onde já não pode distinguir-se de Moby Dick e golpeia-se a si mesmo ao golpeá-la. Moby Dick é a "muralha bem próxima" com a qual ele se confunde [...] (DELEUZE, 2011b, pp. 102-103).

No imaginário contemporâneo, pensar em um terrorista parece mais que impróprio. No entanto, ao eleger-se a ciência moderna como uma Moby Dick, assume-se evidentemente para si um papel muito próximo ao de Ahab. Os perigos de morte rondam e há muitas formas de morrer: uma delas é ser desconsiderado pela baleia como digno sequer de seu medo, um homem contra uma grande baleia, a maior criatura viva sobre a Terra. Mas um enxame de homens assustaria nossa baleia? Um simples terrorista não parece assustar muita gente, merecendo muito mais a dignidade do terror dessas pessoas a grande organização: no entanto, como Appadurai nos mostra, o pequeno número pode ser tão aterrorizante quanto uma gravitacional força, dissipado o pequeno número avança minoritariamente, sem perder, claro, sua virtualidade e sua característica de movimento populacional, sem ser, no entanto, um exército. Assim, contra a ciência de Estado, apenas ciências menores, metodologias menores, formas minoritárias de expressão, inclusive "por dentro dela", eclodindo elementos exteriores, uma verdadeira operação infecciosa. Deleuze (2011a) diria que esta seria uma traição, tal como faz Ahab, que trai a lei dos baleeiros ao escolher qual baleia quer caçar, colocando em risco de morte a si próprio e à sua tripulação. E o traidor em Deleuze (e depois também em Deleuze e Guattari) é um exímio inventor, é o filósofo traidor que cria um regime novo de conceitos, quem difere do filósofo trabalhador, um historiador da filosofia. Como ele próprio diz à Claire Parnet burlar uma lei não é um ato de trapaça, mas é a criação do traidor (DELEUZE; PARNET, 1998).

Uma genealogia está para a história como uma antropologia contra o Estado está para a antropologia. A genealogia e a antropologia contra o Estado compõem a máquina de guerra no seguinte sentido: elas evidenciam as lutas, os jogos de força que fizeram com que as coisas chegassem ao estado em que estão, sem que com isso criem uma imagem ideal da verdade historiografada/antropologizada. Deleuze e Guattari (2012b) nos *Mil Platôs* nos dizem que os nômades não têm história, mas apenas uma geografia. Talvez a história seja o ápice do "ponto zero" moderno: o que faz dela, quem sabe, a mais traiçoeira das ciências racionais. Quem conta a história é quem tem o poder de contar a história, conta, portanto, *sua* história sobre o *seu* objeto, no entanto com a roupagem e a atmosfera discursiva da neutralidade e da objetividade. E, por isso reitero: a história dos povos colonizados serve mais para os colonizadores que para os próprios povos colonizados.

Segundo os autores de *Mil Platôs* podemos dizer que mais que nunca o que os povos subalternizados precisam é de uma geografia, sob a pena de se tornarem pura e eternamente história, convergindo com as falas de Gersem Luciano acima citadas. Por isso penso que um etnógrafo do Sul, um etnógrafo selvagem, um etnógrafo contra o Estado se preocupa mais em *fazer* essa geografia *com* este *outro*, que *escrever* uma etnografia *sobre* e/ou *para* este *outro*. E este *com* não implica numa simples ação de escrita de duas mãos ou coautorias de trabalhos científicos, mas colocar-se em devir-outro, fazendo parte dessa população outra, desse povo ou tribo de gentes nômades. O que quero dizer é que os escritos mais que constatações científico-etnográficas sobre ou a respeito dos povos subalternizados e sua história devem ser, pois sim, como armas para que esses povos possam, com ela, abrir caminho, cartografar, territorializar, reterritorializar, em suma, resistir...eis o sentido de uma "guerra de guerrilha". O terrorista-suicida faz da extensão do seu corpo uma arma: seria essa operação possível para um cientista?

Dussel que me perdoe e, com todo o respeito merecido a um grande pensador, mas ouso discordar que a Transmodernidade seja um projeto utópico, ou melhor, que deva ser um projeto utópico: a potência da corrente transmoderna reside na sua condição de outra, de alternativa, de escape, assim vejo muito maior o número de possibilidades e muito mais exponencial a potência de um Projeto Heterotópico Transmoderno que de um Projeto Utópico Transmoderno. A heterotopia na medicina é sinônimo de anormalidade, de deslocamento, de um "a mais" ou "a menos" do que se espera da normalidade ou habitualidade do corpo humano. Na filosofia a heterotopia é um *heterotopos*, um "outro espaço". Em Foucault (2013b) são lugares e espaços cuja dinâmica de funcionamento se distanciam da norma, da condição hegemônica, sem que com isso se torne outra condição hegemônica. A Transmodernidade é, portanto, um dos outros da modernidade, não o outro que almeja seu trono, mas o outro que questiona sua autoridade existencialmente e não somente discursivamente, objetivando outra universalidade. Não se trata de transcender a modernidade, mas de uma relação paralela com esta modernidade, viver e experienciar outra coisa para além e para aquém da modernidade. O próprio Dussel (2016) beira essas afirmações, mas ao optar por não abrir mão do caráter universalmente constituinte da sua Transmodernidade e de manter-se no círculo vicioso de um sujeito, seja ele coletivo, seja ele moderno ou transmoderno, sujeito esse que marca inclusive a modernidade na sua fórmula cartesiana de *cogito ergo sum*. Não posso fugir, ao escrever esse parágrafo, da citação de *Descobrindo os Brancos* de Davi Kopenawa Yanomani (1998):

> Quando conheci a terra dos brancos isso me deixou inquieto. Algumas cidades são belas, mas seu barulho não para nunca. Eles correm por elas com carros, nas ruas e mesmo com trens debaixo da terra. Há muito barulho e gente por toda parte. O espírito se torna obscuro e emaranhado, não se pode mais pensar

> direito. É por isso que o pensamento dos brancos está cheio de vertigem e eles não compreendem nossas palavras. Eles não fazem mais que dizer: "Estamos muito contentes de rodar e de voar! Continuemos! Procuremos petróleo, ouro, ferro! Os Yanomami são mentirosos!". O pensamento desses brancos está obstruído, é por isso que eles maltratam a terra, desbravando-a por toda parte, e a cavam até debaixo de suas casas. **Eles não pensam que ela vai acabar por desmoronar. Eles não temem cair no mundo subterrâneo**. Porém, é assim. Se os "brancos-espíritos-tatus-gigantes" [mineradoras] entram por toda parte sob a terra para retirar os minérios, **eles vão se perder e cair no mundo escuro e podre dos ancestrais canibais** (o universo yanomami compõe-se de quatro níveis superpostos suspensos em um "grande vazio"; o mundo subterrâneo foi formado pela queda do nível terrestre na aurora dos tempos; é habitado pelos ancestrais Yanomami da primeira humanidade, que se tornaram monstros canibais - os *aõpataripë*) (grifos meus).

A Transmodernidade potente haverá de se constituir como um espaço *outro* do mundo subterrâneo Yanomani. Uma epistemologia diferente da modernidade, na medida em que se apropria, ao bel-interesse, desses saberes tópicos, saberes outros, saberes selvagens, saberes do Sul, enfim, uma gama imensa de sabedoria e de conhecimentos que, quando de alguma forma beneficiam, no sentido de "possibilidade de tornar mercadoria", o Sistema mundo capitalista/moderno/colonial, são convertidos numa categoria de "conhecimento útil" pela e para a ciência moderna. Esse seria a direção de uma *ética dos devires*, um tal movimento que é em si pura potência através de alianças verdadeiramente demoníacas, que talvez não caiba no conceito de Transmodernidade. "Um devir não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro" (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 19).

Devir-nômade, devir-imperceptível, devir-minoritário, devir-mulher, devir-animal, devir, devir, devir... a potência do movimento é fugir às forças estratificadoras, garras captoras da forma-Estado, ele é, portanto, *contra o Estado*. É a atitude de recusa contra a epistemologia, contra a ciência, contra as objetividades, mas sem ser subjetividade estática: sempre em movimento. A ética dos devires é a ética da recusa, a ética do movimento, contra todo tipo de dominação, todo tipo de codificação, todo tipo de estratificação, é pura insubordinação ativa, para além da desobediência epistêmica, para além da própria epistemologia. Se a ciência se instala no ponto neutro, no ponto zero é preciso posicionar-se em todo e qualquer ponto entre a infinitude, uma revolução dos números contra o zero. Se a planta enxertada segue a raiz da planta hospedeira, a primeira não sobrevive sem a segunda, mas ela pode destituir-se da sua forma planta e pôr-se em devir-inseto, traçar uma relação com as abelhas que a polinizam e criar a partir daí um outro tipo de existência. As ervas daninhas são plantas que agem por outra

forma, temos muito o que aprender com as ervas daninhas, são plantas que "empesteiam", que se espalham pela planta hospedeira, estabelece com ela uma relação de outra ordem que as plantas enxertadas, um outro tipo de *ética botânica*, uma ética de contágio.

No seu *Ensaio acerca do conhecimento humano* John Locke, prescreve uma tarefa preliminar à produção do conhecimento. Segundo ele é necessário limpar o terreno, arrancar todas as ervas-daninhas que impedem o "florescer do conhecimento". Ouso aqui discordar radicalmente deste autor e buscarei utilizar da ideia do Projeto Transmoderno para justificar tal discordância, ainda que fazendo uma crítica ao próprio projeto em questão simultaneamente. Antes de qualquer coisa o Projeto Transmoderno é impotente ou potencialmente pouco explorável se for tratado apenas como um projeto utópico: é preciso um verdadeiro Projeto Transmoderno Tópico Heterotópico Erva Daninha.

Tópico no sentido de que "fala de um lugar" às claras e não de um ponto zero. Heterotópico no sentido de que constitui um *outro* frente a modernidade, mas um outro enquanto práxis, paralelo, insubmisso, selvagem, que não necessariamente busca assumir o título de epistemologia dominante, transcendendo-a. E, apesar da poética e da beleza de uma *flor* transmoderna, penso que essa flor é pouco frente a potência da *erva daninha*, e é neste ponto que especialmente discordo de Locke. A flor utópica é lírica, frágil, solene demais para uma guerra de guerrilha e nos remete a uma comédia romântica que contrasta em demasia com o *western* que se passa no Sul epistemológico ou na zona de selvageria epistêmica. A erva daninha me parece mais apropriada, pois dentre outras características: cresce rápido, é eficiente, é excelente em adaptação, floresce e germina rapidamente, se dispersa e germina em todos os mais diferentes terrenos, os mais adversos inclusive; é longeva, quanto mais se arranca ou corta os seus galhos, mais brotos se dispersam e, principalmente, é indesejada, considerada "uma praga", em suma a erva daninha é rizomática. A característica rizomática da erva daninha se evidencia no seguinte sentido, extraído de Deleuze e Guattari o rizoma é a segunda espécie de linha, é a linha molecular.

> A diagonal se liberta, se rompe ou serpenteia. A linha já não faz contorno, e passa entre as coisas, entre os pontos. Pertence a um espaço liso. Traça um plano que não tem mais dimensões do que aquilo que o percorre; por isso, a multiplicidade que constitui não está subordinada ao Uno, mas ganha consistência em si mesma. São multiplicidades anômalas e nômades e não mais normais e legais; multiplicidades de devir, ou de transformações, e já não de elementos numeráveis e relações ordenadas; conjuntos vagos, e não mais exatos etc. [...] os fluxos moleculares, se conjugam sobre pontos de acumulação ou de parada que os segmentam e os retificam. Porém, inversamente, ainda que sem simetria, os caules de rizoma não param de surgir

> das árvores, as massas e os fluxos escapam constantemente, inventam conexões que saltam de árvore em árvore, e que desenraizam: todo um alisamento do espaço, que por sua vez reage sobre o espaço estriado. Mesmo e sobretudo os territórios são agitados por esses profundos movimentos. Ou então a linguagem: as árvores da linguagem são sacudidas por germinações e rizomas. Por isso as linhas de rizoma oscilam entre as linhas de árvore que as segmentarizam e até as estratificam, e as linhas de fuga ou de ruptura que se arrastam (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, pp. 234-236).

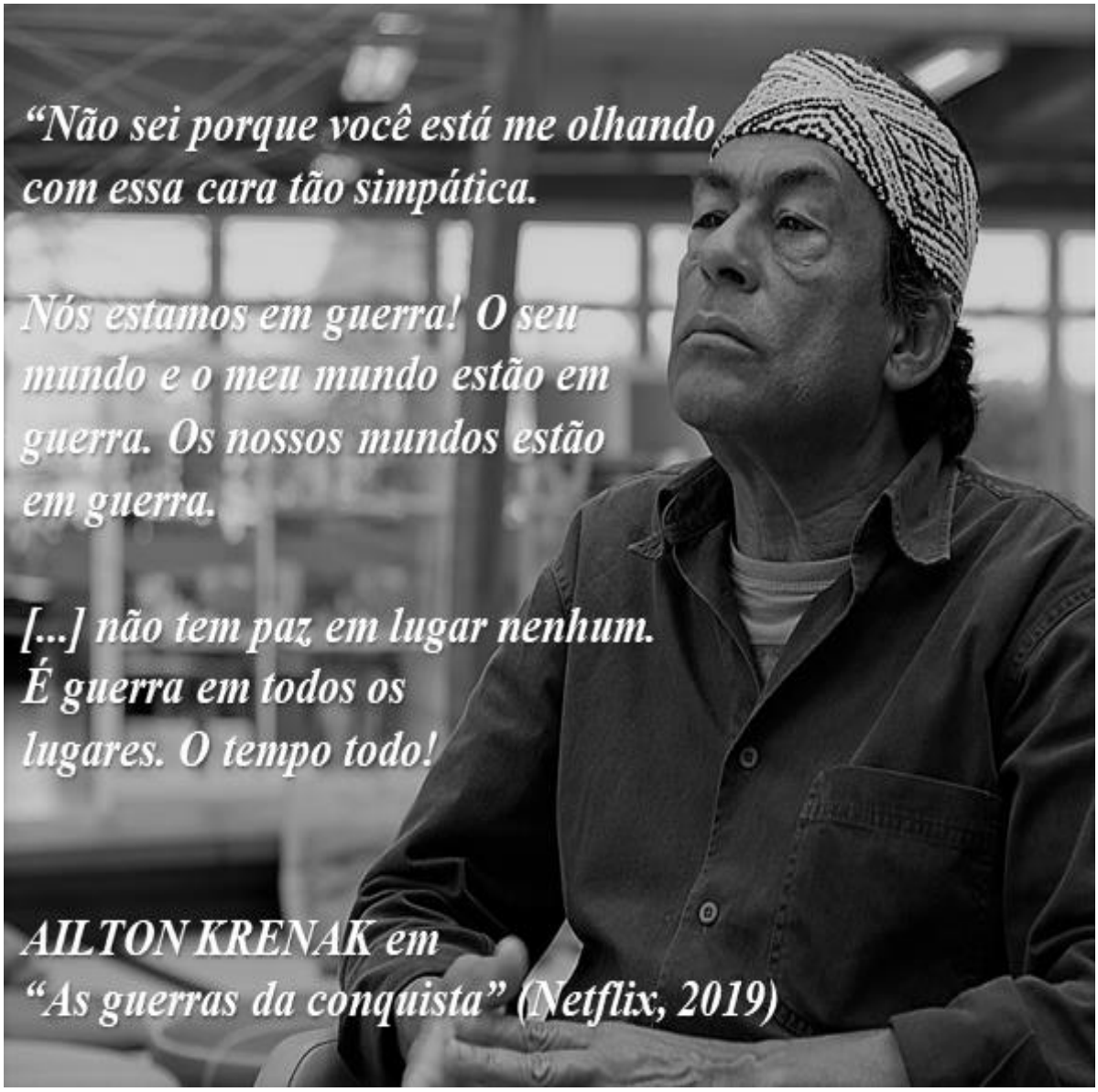
Um pensamento *erva daninha* não um pensamento *flor* corrobora para uma ética dos devires. A principal diferença entre uma flor silvestre e uma erva daninha é que a segunda nada mais é que a primeira em grande quantidade e em desordem na planta de interesse humano seja na jardinagem ou na agricultura. Por interesse humano, tenho toda forma de domesticação, toda quebra de potência, toda forma de comatação, formatação, adequação. Mais uma vez vejo na erva indesejada a melhor analogia a um pensamento de tipo transmoderno heterotópico: é a flor selvagem que invadiu, cresceu, brotou, empesteou o civilizado jardim ou a civilizada plantação de utilidade humana: o que é a ciência moderna hoje senão o adubo das utilidades humanas? Quando posta a serviço desse capital louco e desenfreado que denuncia Davi Kopenawa Yanomani a ciência produz mercadorias em reticências, utilidades em reticências, que muitas vezes, por mais paradoxal que pareça, são inúteis. Nesse aspecto me filio a uma espécie de sociologismo no que toque aos interesses da *vida*, não das necessidades e utilidades postas e impostas na condição de mercadorias e de consumo pelo sistema modernidade-capitalismo.

Este ensaio é dito "eticobotânico" porque aprendi com as ervas daninhas em meu pequeno pedaço de terra. Ler Deleuze e Guattari é em alguns momentos desesperador, mas a natureza nos ensina em instantes muito mais que horas e horas de estudos dedicados. O rizoma de Deleuze e Guattari era tão simples, era a erva daninha que eu lutava (na maioria das vezes em vão) para arrancar do meu pequeno pedaço de terra. E, não por acaso, comecei este ensaio falando de enxertos: a jardinagem se mostrou para mim em relação às ervas daninhas como a ciência para mim se mostra em relação à arte ou o pensamento científico se mostra para mim em relação ao pensamento selvagem. A jardinagem é uma forma-Estado de se relacionar com as plantas e uma ética de jardinagem é o impulso estratificador do próprio Estado, organizar, podar, domesticar, cortar, impedir o crescimento, é a racionalidade humana posta a serviço das intenções mais baixas, puras intenções de controle da natureza. No seu elogio ao musgo na pedra Violeta Parra também se relaciona com um devir de ordem botânica e sua éticobotânica tomou força com *Volver a los 17*.

Nossa racionalidade para se destacar precisa pisar sobre a natureza, precisa impedir seu esplendor, seu brilho, sua grandeza, somos seres tão pequenos e mesquinhos que fizemos de

nosso cérebro um verdadeiro aparelho de captura. Pobre pensamento humano, o que você se tornou? Assim, uma ética botânica é uma ética dos devires, abrir-se a criação e a invenção, é como fazem os artistas, artesanalmente se inventa algo, sem apreço às limitações ou formas preestabelecidas, sejam pela ciência ou pelo direito que a acompanha: formas-Estado de agir. É não separar o joio do trigo. É para além da desobediência epistêmica, é uma atitude, é o terrorismo epistêmico, pensar o impensável, extrapolar o horizonte do possível, como diriam Deleuze e Guattari: inventar novos mundos, novas terras, agenciar potências. Implica em dar a chance para os outros números expressarem-se, assumir um posto na batalha. É não se esconder atrás do ponto zero como a ciência gosta de fazer e afrontar essa tal ciência é uma atitude política, por isso a atitude de recusa. O terrorismo epistêmico precisa avançar, continuar territorializando, continuar desestabilizando e desordenando através dos tremores causados pelos pequenos homens-bomba que como eu se inserem em espaços estratificados como a academia ou mesmo nos saberes disciplinares. Precisamos abrir caminho para o tempo por vir, para o povo por vir, como fez Violeta Parra, Pierre Clastres e tantos outros.

A POTÊNCIA DA RECUSA: O MOVIMENTO ABERRANTE INDÍGENA *CONTRA O ESTADO E CONTRA O SISTEMA MUNDO CAPITALISTA/MODERNO/COLONIAL*[42]



[42] A primeira versão deste ensaio foi publicada na Revista Espaço Ameríndio. Referência: MAIA LIMA, Antonio Henrique; TÓTORA, Silvana. Pequeno ensaio sobre resistência: a potência da recusa - *bartlebys* indígenas e os movimentos aberrantes. Espaço Ameríndio. Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 253-277, jan./jun. 2019. Disponível em: https://doi.org/10.22456/1982-6524.88017 Acesso em: jul./2019.

Invocando os demônios da aliança demoníaca

Se procuro falar sobre resistência julgo ter de demonstrar como "povos do sul" resistem nas diferentes esferas da vida ao avanço do capitalismo sobre suas terras e territórios originários, sobre seus corpos, sobre sua cultura, sobre sua religião. A partir do bom encontro entre três literaturas distintas penso ser capaz de evidenciar esse "jogo". Este avanço que se sistematiza de diferentes formas em diferentes lugares. Se ensaio sobre as resistências dos povos do Cone Sul do Mato Grosso do Sul frente às políticas de desenvolvimento operadas pelo Estado brasileiro, na tentativa de apreender os reflexos desse jogo de forças nas diferentes maneiras de resistir, preciso partir ou tomar como ponto de referência aquilo que já foi dito. Foi Larossa (2003) que deixou bem claro que o ensaísta precisa partir de um texto e assim procurarei costurar algumas ideias. No presente texto enfatizo a questão da resistência no campo das territorialidades e a potência que a *atitude de recusa* é dotada diante desse "jogo de forças".

A resistência primeira é a recusa a alguma coisa. *Bartleby*, o escrivão, personagem de Melville (1853) nos convida a pensar sob a orientação do "prefiro não". Numa primeira versão deste ensaio intitulada *A potência da recusa: Bartlebys indígenas e os movimentos aberrantes* (2019) toquei em alguns pontos que preciso desenvolver melhor. Se naquela primeira versão eu tentei aproximar os indígenas guarani e kaiowá de *Bartleby* como algum tipo de "monumento" de resistência, aqui buscarei iniciar uma reflexão que precisarei de muitos outros ensaios para tentar afirmar (se for possível), sendo este apenas o primeiro de uma trinomia[43]. De Pierre Clastres (1979) trago a atitude de recusa dos povos do sul, dos indígenas; e dessas recusas posso traçar um caminho até as Relações de Colonialidade que os autores decoloniais tanto denunciam, utilizando como percurso as grandes narrativas ocidentais, sobre as quais Lyotard (1988, 2009) se debruçou. Notadamente outros nomes que muito me auxiliarão estarão nessa conversa ensaística, sendo os dos principais, senão o principal, Renato Sztutman (2013a) a partir do seu belíssimo trabalho, que opera como coluna vertebral dessa construção, *A potência da recusa: algumas lições ameríndias*. Aos leitores vou pedir-lhes mais uma vez uma dose de imaginação.

Clastres faz um esforço para demonstrar que em torno do *contra Estado* existem todas as outras atitudes de recusa que são discutidas ao longo da sua obra, o que me leva a imaginar um sistema, onde a recusa essencial contra o Estado se dá primeiro pelas recusas "menores" ao trabalho, a economia, ao poder, etc. Ou seja, o Estado é um construto ideopolítico que

[43] Entre as trilogias e as trinomias há um aspecto diferencial de existência.

conglomera essas premissas menores ou secundárias, porém, sem as quais ele não existe ou não existiria, tal como o conhecemos. O Estado depende de um poder baseado na autoridade, de uma economia que seja de acúmulo, de um trabalho que não seja mediatizado por um poder também autoritário e mercantilizado, reduzido à forma de força-mercadoria. Clastres toma por "Estado" uma série de características que marcaram e marcam o Ocidente, especialmente no período convencionado como modernidade (que mais uma vez lembro que por enquanto, chamo de modernidade, em concordância com os autores decoloniais, o período iniciado com o descobrimento da América para os Europeus, supostamente em 1492). Tal constatação me levará em um ensaio próximo para Lyotard e sua discussão sobre as narrativas. Como disse, uma boa dose de imaginação nos permite voar, e sem medo algum, como venho anunciando há várias páginas, não estou muito preocupado com o ponto de chegada.

Caso possa admitir que o que Clastres chama de Estado é na verdade um estereótipo, um totem, um símbolo de algo maior, uma espécie de sistema. No entanto, sem querer parecer estar brincando com a morte de quem quer que seja, a morte de Clastres é uma daquelas mortes que é providencial, dado que ela coloca reticencias em um pensamento tão rico e interessante e esses três pontinhos são puro fertilizante para as ervas-daninhas do pensar. Idiotice talvez seja lembrar de Mamonas Assassinas e sua grandiosa obra de um álbum só. Imortalizados pela morte, paradoxalmente Mamonas e Clastres tiveram o azar de não ter sua paz eterna que seria assegurada pela morte, justamente porque morreram. A *sociedade contra o Estado* de Clastres é uma sociedade contra muitas coisas, elementos de Estado, muitos outros contras, muitas outras recusas, resistência para o imemorial, como diria Bergson.

Deleuze e Guattari, no *Tratado de Nomadologia* (2012b), proporcionam uma boa visão dessa espessa gama de recusas e respondem, não categoricamente, mas virtualmente, muitas perguntas que Clastres não teve tempo de responder. Embora o *Anti Édipo* seja anterior ao clássico clastreano, os *Mil Platôs* são escritos após a morte de Clastres e talvez seja o primeiro desses grandes incômodos que o impedem de descansar *post mortem*, trazendo o jovem Pierre e sua esposa Heléne sempre de volta para mais um debate sobre sua obra. Sem respostas, sem verdades, sem objetivos muito claros ou definidos, vou arrolar as atitudes de recusa na obra de Clastres e depois olhar melhor por sobre elas em um contexto conceitual próprio das alianças demoníacas: invenções, profanações...

A atitude de recusa

Recusa: não aceitar o que é oferecido ou proposto, não conceder o que se solicita, não atender a, negar-se a fazer ou a aceitar algo, manifestar discordância em relação a algo, não oferecer ou não estender, não se curvar à vontade de alguém, enfim... Como uma palavra carregada de tantos *nãos* pode significar um *sim*? Essa é uma resposta que vou procurar oferecer com este pequeno ensaio. A palavra "recusa" entra na discussão sobre a resistência por razões que me parecem bem sedimentadas, resistir e recusar são verbos carregados de muitos nãos, mas neles, no fundo, se bem procurado, encontramos, posso supor, o mais belo, dramático e político "sim", um *sim à vida*. A referida palavra me veio as mãos a partir de um ensaio de Renato Sztutman (2013a) no qual o autor inspirado no espetáculo "Recusa" da Companhia de Teatro Balagan (2013) aborda uma tal "atitude de recusa". "Sensibilidade e compromisso em relação a recusa dos Guarani e Kaiowá e de outros tantos povos indígenas, que os brasileiros tão pouco conhecem, é algo que bem poderia definir o espetáculo Recusa" (SZTUTMAN, 2013a, p. 167).

Ainda no seu texto sobre a atitude de recusa, Sztutman (2013a) lê o conteúdo político do espetáculo e dos movimentos indígenas guarani e kaiowá do Mato Grosso do Sul "com os olhos" de Pierre e Heléne Clastres, especialmente um Pierre Clastres "do contra": do contra Estado, do contra economia, do contra trabalho, do contra Poder. O que me parece fazer bastante sentido, pois, somente na obra *A Sociedade Contra o Estado*, Clastres utiliza a palavra "recusa" e suas variantes ao menos quarenta e cinco vezes[44] e a palavra "selvagem" e suas variantes pelo menos cinquenta vezes[45]. Embora bastante tosca, essa estatística nos serve para imaginar que Clastres, como bem identificou Sztutman, está querendo nos dizer que: os selvagens recusam e recusam muito. "[Clastres] falava sim de uma resistência primeira, uma resistência a todo poder de unificação, de subordinação e de coerção. Eis o sentido da "sociedade contra o Estado" (SZTUTMAN, 2013a, p. 168).

Do texto de Sztutman também me chamou atenção a expressão "potência da recusa" e uma preocupação não tão intensamente abordada, mas certamente comentada pelo autor a respeito de uma "recusa ativa". Então, basicamente, este ensaio parte do texto *A Potência da Recusa: algumas lições ameríndias* de Renato Sztutman (2013a) e buscará promover diálogos com esse Clastres "do contra", com Deleuze e Guattari (especialmente o Deleuze de

[44] A contagem foi feita por mim na edição em português de 1979 da Editora Afrontamento. Na tradução da edição da Cosac & Naify de 2013 a palavra "recusa" aparece exatas sessenta vezes. Numa versão em francês da editora Les Éditions de Minuit de 2011 a palavra "refus" e suas variantes aparecem no total de quarenta e sete vezes.
[45] Na edição em francês "sauvage" aparece cinquenta e sete vezes.

Lapoujade), Michel Foucault e Nietzsche que, por certo, também não poderiam se ausentar. A intenção desse diálogo não é tecer críticas a nenhum dos autores citados, mas na lógica dos *bons encontros*, criar algo, nem que seja uma conversa de compadres.

Comecemos então por Clastres (1979) e com o exercício de identificar na obra *A Sociedade contra o Estado* a que se recusariam, exatamente, os selvagens da América do Sul. Embora julgue desnecessário é sempre bom enfatizar o caráter com que Clastres usa as expressões "selvagem" e "primitiva": não em um sentido que indique algum grau de estágios evolutivos, mas como marcador de diferença das sociedades indígenas da América do Sul em relação a sociedade ocidental. Na verdade, ele se apoia no vocabulário antropológico para tentar derrubar alguns dos pressupostos ou pré-conceitos vigentes sobre tais sociedades, que segundo o próprio Clastres foram reforçados pelo saber antropológico. Em última análise corroboro com Ferreira (2011, p. 382) quanto ao fato de que Clastres usa "selvagem" como um sinônimo para ***"ser humano livre"***, ***"não dominado"***. Ao longo de sua obra o antropólogo político francês diz que os povos da América do Sul, em especial os das terras baixas e da floresta são sociedades que se recusam. E, o fazem para manter esse caráter tão próprio da "selvageria", a liberdade. Mais precisamente: a que se recusam os *selvagens* segundo Pierre Clastres?

Recusa ao Poder Coercitivo

A primeira recusa verificada na obra de Clastres por parte dos povos primitivos é uma recusa ao poder, mas não a todo tipo de poder, trata-se de uma recusa ao "poder" nos moldes estabelecidos no Ocidente à luz do protagonismo europeu no decorrer da chamada *história universal*. O poder a que Clastres se refere é o poder baseado na autoridade. "O poder é exactamente o que estas sociedades quiseram que ele fosse. E como esse poder não é aí, para o dizer esquematicamente, nada, o grupo revela, ao proceder assim, a sua recusa radical da autoridade, uma negação absoluta do poder" (CLASTRES, 1979, p. 41).

O antropólogo político faz referência ao tipo próprio de poder estabelecido entre as chefias indígenas. Sem querer ser culturalista, assim Clastres (1979, p. 42) se posiciona a respeito do poder entre os povos da floresta sul-americana: "é a própria cultura, como diferença maior da natureza, que se investe totalmente na recusa deste poder". A recusa ao poder baseado na autoridade permitiu a criação ou a invenção de um poder outro, um poder que por sua própria essência trabalha para anular o poder coercitivo, um verdadeiro contrapoder. O referido poder

se baseia numa segunda via do princípio levi-straussiano da troca e da reciprocidade[46], afirmou Clastres, de mulheres, palavras e bens, razão pela qual, ainda segundo ele, os indígenas optaram por conjurar uma configuração de poder que existiria ironicamente para evitar o próprio poder, tal como concebido pelo pensamento ocidental, ou seja, para evitar a autoridade. A aparente vantagem do chefe de ter mais de uma esposa é a contrapartida do grupo para que se intensifique a "dívida" do chefe[47]. Reciprocidade "pela metade": "a dívida demonstra onde, verdadeiramente, está o poder nas sociedades primitivas: no grupo, que submeterá o chefe à condição de seu eterno devedor". As esposas a mais fortalecem a produção dos bens e das palavras que o chefe deve a seu povo.

Para Lévi-Strauss (2017a, p. 68) a reciprocidade se dá no sentido:

> [...] de que todos os mecanismos de reciprocidade conhecidos pela antropologia clássica (isto é, aqueles fundados numa organização dualista e o casamento por troca entre parceiros em número de 2, ou de um múltiplo de 2) constituem casos particulares de uma forma de reciprocidade mais geral, entre um número qualquer de parceiros. Tal forma geral de reciprocidade tinha permanecido oculta, porque os parceiros não dão uns aos outros (e não recebem uns dos outros): não se recebe daquele a quem se dá e não se dá àquele de quem se recebe. Cada qual dá a um parceiro e recebe de outro, no interior de um ciclo de reciprocidade que opera num único sentido.

A estrutura da reciprocidade em Lévi-Strauss se arraiga na proibição para aquele que recebe, de "devolver" para aquele que recebeu diretamente. Para ele "a teoria da reciprocidade não está em causa. Permanece atualmente, para o pensamento etnológico, assentada numa base tão firme quanto a teoria da gravitação para a astronomia." (*Idem*, p. 164). Na contramão, a estrutura se esfacela na presença de um elemento que implica em uma "contradição", da qual se depreende um fator de negação da vida. "As trocas são guerras pacificamente resolvidas, as guerras são o desfecho de transações infelizes" (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 107). A guerra é,

[46] Clastres critica Lévi-Strauss por reduzir a guerra a um fracasso da reciprocidade e propõe uma discussão sobre um caráter positivo (ativo) da guerra, uma função criadora, segundo a qual, opera-se uma limitação aos circuitos de troca essencial na formação e no funcionamento das sociedades primitivas, que não poderiam ser pensadas sem ser levado em consideração o caráter restrito das unidades do sistema de trocas, para além desse sistema de unidades, as sociedades primitivas das terras baixas da América do Sul são sociedades "para a guerra". Eis a subversão de Clastres em relação ao pensamento levi-straussiano (GOLDMAN; LIMA, 2001).

[47] Grosso modo, a chefia é um lugar particular e diferencial no sistema de trocas e comunicações (de bens, mulheres e palavras). O chefe recebe mulheres sem compromisso de reciprocidade (embora seja obrigado à generosidade na retribuição de bens materiais) e, sobretudo, é obrigado a emitir um discurso interminável (por assim dizer), sem *inter*-locução ou qualquer dimensão *performativa*. Chefia = *discurso sem poder*. Como se o *socius* enclausurasse a chefia no mínimo espaço imaginável – uma espécie de "prisão". No avesso do paradoxo "obediência voluntária", o paradoxo inverso: "chefia sem poder". É claro que a exposição me impressionou forte e imediatamente. E acrescento que a expressão *Philosofie de la...* foi sugerida ou imposta por Lévi-Strauss. Talvez porque o texto lhe parecesse ultrapassar a pura etnografia, caminhando já na direção de uma teoria geral da Política e do Estado. Na direção da estranhíssima ideia de que uma sociedade sem Estado não desconhece a essência do Estado pelo contrário, é capaz de prevenir-se contra sua emergência! No limite, como não há pensamento pré-lógico, não há paraíso pré-político. Desde a origem, o verme está no fruto (PRADO JÚNIOR, 2014, p. 15).

por assim dizer, em Lévi-Strauss um fator cuja função é reestabelecer a estrutura. “Existe uma transição contínua da guerra às trocas e das trocas aos intercasamentos. E a troca das noivas é apenas o termo de um processo ininterrupto de dons recíprocos, que realiza a passagem da hostilidade à aliança, da angústia à confiança, do medo à amizade” (*idem*). Em Lévi-Strauss, portanto, poder-se-ia dizer que a sociedades primitivas se apresentam como um *ser “para a paz”*. A contribuição de Clastres está em neutralizar esse “estruturalismo”, posicionando a guerra como um elemento intrínseco à sociedade primitiva, constitutiva dela, na medida em que determinaria muito mais que um “reestabelecimento”, mas sim estabelecimento de novos elementos. Não a guerra “pela aliança”, tampouco a aliança “pela guerra”. Nesse sentido:

> É preciso certamente haver troca para haver sociedade. Mas a esse transcendental, a sociedade primitiva responde com a delimitação do espaço da troca, que só pode funcionar no interior de um campo demarcado pela aliança política, aliança que é por sua vez parte integrante do mecanismo geral da guerra: contrai-se a aliança tendo em vista fazer a guerra contra um terceiro; ou proteger-se dele. A guerra consiste, então, segundo nos parece, em um transcendenral empírico determinando o ser social primitivo (GOLDMAN; LIMA, 2001, pp. 302-303).

O fato de que a lógica da reciprocidade se quebre na instituição da chefia é o que assegura o agenciamento do *contra poder* no próprio poder, sendo que a sociedade trabalha para inibir as forças virtuais do poder, sua exterioridade, impedindo que um líder se afaste dos demais impondo-lhes qualquer tipo de dominação. Essa chefia funcionando no vazio somente funciona por se encontrar no vazio negando e indo contra a exterioridade do poder que já está lá, presente na aparente ausência (BARBOSA, 2004, pp. 548-549; 558).

Não se deve cair na armadilha de imaginar que o *contra poder* evidenciado em Clastres se corporifica na exaltação do oposto do Estado, uma espécie de liberdade imaculada que se afirmaria na negação do Estado enquanto formação política. Que seja afastado qualquer vislumbre de uma terra povoada por pessoas nuas vivendo em estado de contemplação, livre de qualquer mecanismo ou manifestação de alguma forma de poder. O *contra poder* ou a atitude de recusa ao poder coercitivo, muito mais, segundo Beatriz Perrone-Moisés (2011) como uma espécie de pulverização do poder ao longo de todo um espectro de possibilidades de manifestação desse mesmo poder: “[...] não caberia afirmar, como o fazia Clastres, que se recusa o “poder” em nome da “liberdade” ou a “hierarquia” em nome da “igualdade”. Trata-se de mover-se no espaço-relação entre os polos, sem jamais fixar-se num deles, o que equivaleria a resolver (abolir) a diferença pela identidade” (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 868).

Perrone-Moisés enfatiza que a própria posição dos chefes, que para Clastres eram despossuídos de poder (autoridade), são exemplos desse fluxo ou movimento entre os extremos

desse espectro de possibilidades de manifestação do poder, pois são os chefes ao mesmo tempo marcos de subversão do tripé da reciprocidade (troca de bens, mulheres e mensagens) que funda o campo social, o que implicaria em certa negação da sociedade, e a razão da existência "do social". A sociedade assim situa-se no *entre*, sendo uma coisa e outra, um movimento entre dois polos (PERRONE-MOISÉS, 2011).

As colocações de Perrone-Moisés me levam a rememorar algumas passagens do *Tratado de Nomadologia* (*Mil Platôs* vol. V, 2012b) e de uma simbólica expressão proferida pelos seus autores que diz respeito a uma tal coexistência virtual. Esse vai e vem do movimento do pêndulo anunciado por Beatriz Perrone-Moisés na sua análise do pensamento político clastreano abre caminho para a suposição de que o *entre* esteja presente nas formas de manifestação da atitude de recusa. Da mesma forma, Pierre Clastres identificou essas "forças distintas" operando em simultaneidade, centrífugas e centrípetas, arranjadas pelas políticas ameríndias como uma forma de evitar-se a totalidade, isto é, a realização pragmática de qualquer um dos polos do sistema pendular, ou como penso melhor definir essa questão, do sistema turbilhonar. Se duas forças operam aparentemente de forma antagônica, na verdade elas estão muito mais colaborando uma com a outra, sustentando uma terceira força (o movimento), que é iminente sempre, que combatendo-se. Uma espécie de equilíbrio, que só é obtido, na não estagnação do movimento. Parece que o casal Clastres percebe isso!

O movimento, portanto, é uma força em si, é uma política em si, paradoxalmente engendrada no *entre*. É um nomadismo, para além do conceito antropologicamente consagrado desse termo. Segue, melhor ainda, uma nomadologia: uma lógica nômade[48]. Nesse sentido a sociedade contra o Estado é uma sociedade que se movimenta aproximando-se do Estado, para depois afastar-se dele, numa espécie de "flerte", desenvolvendo criativamente tipos distintos de mecanismos *contra-Estado* mais ou menos apropriados para cada "forma de Estado". Do mesmo modo, flertariam com o "não poder", com a liberdade absoluta (ideal pensado, tal como um Estado idealizado), assim, como diria Lima *apud* Sztutman (2011, p. 565) "o contra-Estado é um implosivo para dualismos [...]". A máquina de guerra nômade, portanto, estado de

[48] [...] Eles são ditos virtuais à medida que sua emissão e absorção, sua criação e destruição acontecem num tempo menor do que o mínimo de tempo contínuo pensável, e à medida que essa brevidade os mantém, conseqüentemente, sob um princípio de incerteza ou de indeterminação. Todo atual rodeia-se de círculos sempre renovados de virtualidades, cada um deles emitindo um outro, e todos rodeando e reagindo sobre o atual. As imagens virtuais são tão pouco separáveis do objeto atual quanto este daquelas. [...] As imagens virtuais reagem, portanto, sobre o atual. Desse ponto de vista, elas medem, no conjunto dos círculos ou em cada círculo, um continuum, um spatium determinado em cada caso por um máximo de tempo pensável. A esses círculos mais ou menos extensos de imagens virtuais correspondem camadas mais ou menos profundas do objeto atual. Estes formam o impulso total do objeto: camadas elas mesmas virtuais, e nas quais o objeto atual se torna por sua vez virtual (ALLIÉZ, 1996, pp. 49-50)

“quasidade” contra um Estado de totalidade, balizado por um pressuposto de unificação e fixidez, forças centralizadoras, centrípetas, equilibradas pelas forças centrífugas da quasidade momentânea. Essa quasidade é ideia desenvolvida por Deleuze e Guattari e trazida para a antropologia por Eduardo Viveiros de Castro, que em entrevista a Sztutman e Marras (2007) aponta que na fórmula contra-Estado se encontra contida um “quase-Estado”, produzindo assim uma forma ao perigo que deve ser acompanhado de perto, mas evitado, isto é, o poder coercitivo.

A recusa ao poder coercitivo operada pelos indígenas da costa brasileira quando da Conquista se manifesta primeiramente em um aparente paradoxo, sintetizado na pessoa do catequista jesuíta boquiaberto com a facilidade que os índios recebiam o Deus cristão e logo em seguida o “esqueciam”. É Viveiros de Castro (2002) (com muita referência de Pierre e Heléne Clastres) que se dedica a essa questão com afinco. Segundo este autor era de uma dificuldade especial a conversão dos indígenas americanos, em especial os da costa brasileira. Não porque estes recusariam Deus, mas sim pela sua facilidade em aceitá-lo e logo aceitar outra coisa no lugar, e assim sucessivamente. A forma que Viveiros optou por apresentar essa dificuldade dos conversores foi a partir do *Sermão do Espírito Santo* do padre Antônio Vieira de 1657, onde se encontram bem exemplificados dois tipos de convertidos, os de mármore e os de murta. Os primeiros resistem com as armas, teimam, revoltam-se, argumentam, dão excepcional trabalho, mas ao final do combate catequético se rendem e uma vez que se rendem se tornam bons convertidos, bons cristãos, aceitam o Deus.

Já o tipo “murta”, que são os dos povos do Brasil, recebem a palavra sem duvidar, sem questionar, sem contra-argumentar, no entanto, dado a sua natureza “botânica”, não se conformam, ao contrário do mármore. Se são estátuas sem forma ou de forma mutável, conforme crescem os galhos, as folhas, etc. é preciso a constante poda para manter pelo menos por algum pouco tempo uma forma aparente, apresentável. Essa natureza botânica selvagem sempre se impõe, demandando também a constante jardinagem. Diante de declarações tais como esta do padre Antônio Vieira, Viveiros de Castro (2002) observa que a dificuldade “botânica” da forma indígena de permitir-se a conversão sem permitir, se dá pela ausência de dogma, que era presente entre os povos cristianizados do velho mundo. A recusa, para ser mais claro, não é ao Deus cristão, mas à escolha entre dois “deuses”. Assim, o acolhimento da palavra bíblica era seguido pela sua displicência. E isso é uma questão de poder, daí que não haverá nos itens sobre a recusa, nenhuma “recusa a Deus” ou “recusa ao Cristianismo”, já que, antes de ser uma recusa a um ou ao outro, há uma recusa ao poder que determina a “escolha”, sendo assim,

uma recusa ao poder que manda, à autoridade que os padres jesuítas acreditavam ser dignos.

> O obstáculo a superar não era a presença de uma doutrina inimiga, mas o que Vieira descrevia como "as ações e costumes bárbaros da gentilidade" – canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poliginia, nudez, ausência de autoridade centralizada e a implantação territorial estável -, e que os primeiros jesuítas rotulavam simplesmente de "maus costumes" VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 188).

"[...] Para inculcar a fé, era preciso dar ao gentio lei e rei. A conversão dependia de uma antropologia capaz de identificar os *humana impedimenta* dos índios" (Pagden *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 190). Observe que como profere Pagden nessa citação, a fé, o rei e a lei formam uma tríade, um sistema, que se mantém sobre este tripé. No entanto, a fé vem por último, como uma "lapidação" daquilo que o rei e a lei através da força e da autoridade iniciaram, uma espécie de "processo civilizador". A fé depende da ação agressiva das duas instituições anteriores, com as quais se pode afirmar, celebra um *ménage a trois* cujo filho é o Estado. Essa associação dá à forma Estado sua ossatura. Nesse sentido, anterior a essa conjuração, toda recusa é contra a iminência do Estado. A lei, o rei e a fé são eles, portanto, anunciadores do Estado, do poder autoritário. Conforme elucidam Deleuze e Guattari (2012b) o Estado é a sedentarização de todo o poder, sendo, pois, seu contrário a dispersão, a inconstância, o movimento. A inconstância da alma selvagem diante da fé é uma recusa ativa ao poder que anima a fé: a autoridade, representada por um só Deus que exige exclusividade de adoração, conversão total, estabilidade de crença, logo, sedentarização. A recusa à fé manifestada pelo seu fácil esquecimento é uma recusa ao poder sedentarizado, favorecedor da concentração de poder e da sua perversão em autoridade pura. Os maus costumes selvagens não foram vistos pelos missionários como uma religião e, que ela seria resultado de um conjunto de crenças tão religiosas quanto (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Ainda para Viveiros de Castro (2002), há uma espécie de *(in)fundamento* categórico para essa "abertura" ameríndia à palavra do Deus cristão, qual seja, a alteridade, a relação com o outro, que não é, ao contrário da ocidental, balizada pela coincidência consigo mesma. Abertura ao outro essa que se insere como um modo de ser no mundo que deseja ser o outro. Figura que não caberia na noção de cultura que privilegia as identidades pela semelhança e pelo desejo de preservação. A existência ameríndia, radicalizada nesse ponto específico pelos Tupinambá da costa, exige esse movimento de deglutir o outro em si mesmo e tornar-se um outro do próprio eu. Movimento muito bem demonstrado e ritualizado pelo festim canibal. Assim sendo, o gesto autoritário da conversão se dissiparia entre as duas, pode-se dizer, cosmovisões (indígenas e catequistas) num gradativo segundo o qual, entre os indígenas os

deuses “não mandam” e, por isso mesmo, tão difícil a compreensão jesuítica dessa equação, interpretada como mau costume, preguiça ou selvageria.

Na religião tupi-guarani, nos ensina Heléne Clastres (aqui citada por Viveiros de Castro*)* a separação entre deuses e homens seria algo a ser superado, condições específicas, é verdade, mas não naturais. Por essa razão deuses e homens seriam pontos opostos de um mesmo caminho, um mesmo movimento, tanto à razão da sua natureza quanto da sua forma de existência. Os “adornados”, os “eleitos”, dizem sobre si mesmo os tupi-guarani, os que estão próximos dos deuses. Uma teologia da imanência. Tornar-se deuses se faz, pode-se dizer, canibalmente, através da deglutição da divindade. No encontro com os europeus teriam sido os indígenas que vislumbraram o paraíso, dado que, reunidas essas condições existenciais, poderiam ter enxergado no homem branco a possibilidade dessa passagem ao divino, abrindo-se para uma alteridade plena, não impondo, nem recusando identidades, mas transformando a própria identidade, no seu característico tom de inconstância: “[...] um modo de ser onde ‘é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado’” (James Clifford *apud* Viveiros de Castro, 2002, p. 206).

Recusa ao Princípio da Identidade

“Afinidade relacional, portanto, não identidade substancial, era o valor a ser afirmado (*idem)*. Entre os Aché do Paraguai, no belíssimo ensaio *O arco e a cesta (1979)*, Clastres nos leva a um exemplo do que estou chamando de uma recusa ao *princípio da identidade*, que poderia também ser denominada de uma recusa ao Ser ou de uma recusa ao Eu, uma recusa a Identidade ou ainda uma recusa ao *Ego* ou ao Sujeito e ao Indivíduo, ou ainda, ao Cogito. O autor nos mostra como a divisão de “gêneros” entre os Aché está intrínseca a dois símbolos: o arco para os homens, cuja função social essencial é a caça e a cesta para as mulheres, cuja função social essencial são os labores domésticos e o cuidado com os filhos. Tal divisão é tão presente no dia-a-dia aché que não se registra qualquer atividade entre homens e mulheres. Essa divisão, argumenta Clastres, se sustenta no tabu do *pané,* a maldição que recai sobre os homens caçadores, seja quando a mulher toca em um arco, seja quando um homem toca numa cesta.

O *pané* se manifesta de diferentes formas a depender da situação, sendo que, no caso de uma mulher tocar o arco, o *pané* recairá sobre seu dono, impingindo-lhe demasiado azar sobre sua caça, tão intenso que poderia prejudicar a economia de todo o grupo. De outra forma, se um homem que outrora fora caçador tocar a cesta, o *pané* recairá sobre ele, tornando-o

invisível socialmente. Esse caso é de altíssima gravidade, pois ele será "forçado a abandonar um arco doravante inútil, nada lhe restando senão renunciar a sua masculinidade e, trágico e resignado, munir-se duma cesta" (CLASTRES, 1979, p. 105). Neste caso o homem aché abandona seu passado de prestigiosas caçadas e passa a viver um presente e um futuro no limbo de uma vida de um ex-homem, inclusive renunciando ao matrimônio, voltado a cesta, tão marcante em um mundo de mulheres.

Ainda o *pané* se apresenta entre os Aché no caso de um homem que nunca tenha sido chegado à caça e, por isso, avesso ao arco. Esse tipo nunca levou uma vida tipicamente de homem, isto é, caçando, mas, ao contrário, sempre esteve entre as cestas e as mulheres. Aqui o *pané* não parece ser tão grave, sendo o homem em questão tratado com certa indiferença, pois nele nunca se viu um ex-homem, mas sempre, uma mulher. Não há espaço entre o povo Aché para uma terceira categoria, ou se é homem ou se é mulher. Mas nem é essa a maior preocupação de Clastres ao falar desse povo nômade do chaco paraguaio. A preocupação do autor se concentra especialmente no fardo do homem aché de ser o único elemento provedor de todo o seu povo. Um homem que por isso mesmo quase nunca teria oportunidade de "ser".

Clastres toma outro tabu aché que recai sobre os homens, *baijyvombre já uemere:* a proibição de se comer a carne caçada por si mesmo. Segundo essa prescrição um homem aché não pode comer a carne que ele mesmo caçou ou que foi pela sua mulher preparada, devendo sempre recorrer à família de outro caçador para comer. Tal proibição segundo Clastres reforça os laços sociais criando uma relação de interdependência entre os homens caçadores. Então uma terceira característica dos Aché impressiona o antropólogo francês, qual seja, a demografia deste povo, a proporção de 1:2 entre mulheres e homens[49], que levou, segundo Clastres, o povo Aché a optar pela poliandria, que é tolerada pelos homens, pelo bem do grupo, o que não quer dizer que eles a aceitem mansamente: "uma espécie de razão de Estado que determina os maridos guayaki[50] a aceitar a poliandria". Para o autor essa relação com a carne e com a mulher leva o homem aché a "afectar a troca e a reciprocidade com um coeficiente de rigor muito maior do que noutros lados, e as exigências desta hipertroca são suficientemente desgastantes para surgirem a consciência dos índios e suscitarem por vezes conflitos ocasionados pela necessidade da poliandria" (CLASTRES, 1979, pp. 118-119). Em outras palavras, Clastres verifica que a relação entre sociedade x homens x mulheres é dispendiosa para os homens aché

[49] Em *Crônica dos Índios Guayaki*, Pierre Clastres vai resolver esse "mistério" com o costume de se vingar com uma menina a morte de um adulto ao narrar a sina de *Jakugi* para encerrar o ciclo de mortes iniciado por *Chono*.
[50] O termo guayaki é considerado pejorativo pelos Aché, visto que é sua nomenclatura a partir de povos rivais e, por isso, evitarei utilizar, salvo os casos de citação direta, como aqui.

e vantajosa para suas mulheres, pois eles provém o básico da alimentação, abrem mão da sua própria caça e da sua própria mulher "pelo bem" do grupo, enquanto as mulheres são providas, não enfrentam o tabu da alimentação e têm mais de um marido, sendo, portanto, duplamente providas[51].

Superadas essas explanações Clastres se volta ao canto dos homens e mulheres aché, notadamente, o autor está aos poucos percorrendo os chamados três pilares da cultura, isto é, a troca de bens, a troca de mulheres e a troca de palavras (linguagem) e é neste terceiro pilar que Clastres encontra talvez a sua principal descoberta:

> Pela sua natureza e pela sua função, estes cantos ilustram de forma exemplar a relação geral do homem com a linguagem naquilo em que essas vozes longínquas nos chamam a meditar. Elas convidam-nos a tomar um caminho quase apagado já, e o pensamento dos selvagens, saído do repouso numa linguagem ainda primária, orienta-se apenas em direção ao pensamento (CLASTRES, 1979, pp. 121-122).

Clastres faz referência a uma linguagem que não comunica sujeitos entre si. Se a relação dos homens aché com a caça e com as mulheres constituem mecanismos de fundação de um "ser social", uma sociedade, a sua relação com a linguagem inverte-se especialmente se a considerarmos um sistema de troca de mensagens. Entre os Aché existe uma recusa à linguagem como elemento constituinte da sociedade somente, como veículo de troca, conferindo a ela um outro estatuto. Quando Clastres (1979) discute sobre o canto aché ele faz a diferenciação entre o canto das mulheres e o dos homens. O primeiro é um canto "para fora", ao passo que o segundo é uma espécie de canto "para dentro". A diferenciação radical entre os papeis sociais do sexo levada a cabo pelos Aché determina que as mulheres cantem para os outros, cantos quase sempre sincronizados e com conteúdo de lamentação, quase um "choro". Já o homem aché canta exponencialmente mais para si mesmo que para os outros ouvirem, seu canto quase sempre contém palavras desconhecidas e sempre contém elementos de enaltecimento dos seus feitos enquanto caçadores. Os homens cantam para lembrar quem são. É uma comunicação, uma linguagem, onde o conteúdo da mensagem se destina ao próprio emissor (CLASTRES, 1979).

> Ele próprio objecto e sujeito do seu canto, o caçador não dedica o recitativo lírico senão a si próprio. Prisioneiros de uma troca que os determina apenas como elementos de um sistema, os Guayaki aspiram a libertar-se das suas exigências, mas sem poder recusá-la no próprio plano em que a cumprem e a sofrem. Como separar então os termos sem quebrar as relações? Apenas se oferecia o recurso a linguagem. Os caçadores guayaki encontraram no seu canto o artificio inocente e profundo que lhes permite recusar no plano da

[51] Uma pergunta de futuro de nasce aqui: Clastres teria levado em consideração nessa variável o trabalho sexual operado pela esposa de dois maridos? Pergunta de futuro sem dúvida, que talvez renda outra tese doutoral.

> linguagem a troca que não podem abolir no plano dos bens e das mulheres (CLASTRES, 1979, p. 120).

Os homens do povo Aché, diria Clastres, através do seu canto ilustram uma relação do homem com a linguagem já praticamente esquecida, tal relação direcionaria a linguagem estritamente para o pensamento. Um mecanismo que possibilitaria um escape à sociabilidade fundamentada na troca, porém que fecha sobre si a individualidade, assim, o homem aché existe socialmente no plano das trocas de bens e mulheres e individualmente somente no plano da linguagem. "É pelo canto que ele acede à consciência de si como Eu e ao uso a partir de então legítimo desse pronome pessoal. O homem existe para si em e pelo seu canto, ele e o seu próprio canto: canto, logo existo" (CLASTRES, 1979, p. 122).

Também em Viveiros de Castro (2002 e 2015) encontramos muita coisa a respeito dessa recusa, porém, sob o nome de *perspectivismo*. Segundo essa forma de tratar da questão uma diferença ontológica se põe na existência ameríndia em relação a ocidental, qual seja, o trato com duas variáveis essenciais: a subjetividade e a universalidade. Para o sistema ocidental de pensamento a universalidade está presente na matéria, nos corpos e a particularidade ou subjetividade está no espírito ou no significado particular de cada universal. Para o perspectivismo ameríndio a universalidade (ou unidade) estaria no espírito e a particularidade nos corpos, razão pela qual, para ele uma mesma força habita os diferentes corpos, sejam eles de homens, animais, espíritos etc. embora reconheça-se que tais categorias sejam pobres de sentido e conteúdo para dar conta dessa questão.

"[...] nos mundos indígenas, a relação entre esses dois outros da humanidade, a animalidade e a divindade, é completamente outra que aquela que herdamos do cristianismo" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 36). É nesse trecho que encontramos a partícula radicalizante da recusa ao princípio identitário. No modo ameríndio não há separação de natureza, outra vez, entre homens e deuses, tampouco entre homens e animais, esboçando-se sentidos ou representações muito diferentes para a função das categorias "corpo" e "alma". Toda diferença, assim, não é de natureza, tampouco de cultura, ela é eminentemente política, a relação entre homens, deuses, espíritos, animais e plantas se dá politicamente, suscitando-se, portanto, uma filosofia cosmopolítica e cosmopolitana, razão pela qual, sob determinadas circunstância, homem-Deus-animal, são ou podem vir a ser reciprocamente.

> Pois se nem todos os existentes são pessoas *de facto*, o ponto fundamental está em que nada impeça (*de jure*) que qualquer espécie ou modo de ser o seja. [...] *Todos* os animais e demais componentes do cosmo são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa. Não se trata de uma mera possibilidade lógica,

> mas de potencialidade ontológica [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pp. 45-46).

Pierre Clastres também esteve em meio de e escreveu com outras parcialidades guarani, em especial os *Mbyá,* entre os quais se deu conta de uma metafísica capaz de fragilizar as certezas da filosofia ocidental e "encontra entre os Guarani Mbyá, o que Deleuze e Guattari chamariam de uma "máquina de guerra do pensamento": no caso, uma metafísica que recusa a identidade e o princípio da não contradição contrapondo-se à metafísica do Ser [...]" (SZTUTMAN, 2013a, p. 176).

A ideia de movimento se faz presente nessa relação com o social e com o individual simultaneamente, como diria Beatriz Perrone-Moisés (2011): um movimento de pêndulo. Também Gersem Luciano (2016) destaca o caráter "comum" dos modos de existência indígenas, isto não somente numa espécie de subversão do Eu em prol do Nós (humanos), mas de um Nós (seres sobre, sob e entre a terra): um Nós como uma *comunidade cosmopolitana*, que Viveiros de Castro (2015), sob inspiração de Deleuze e Guattari e Bruno Latour chamou tão somente de "coletivo". Mas, por enquanto, é fundamental estabelecer que em qualquer caso há na proposição em si uma recusa a qualquer proporção de universalismo. Sobre os Tupi-Guarani antigos, como metamorfose do contra-Estado a recusa ao cogito é trabalhada na obra clastreana como um mecanismo social primitivo, operação de forças centrífugas reversa ao Estado, que é a força centrípeta.

Em *Copérnico e os Selvagens (1979),* Clastres define o poder como força centrípeta que trabalha para a totalidade, sendo uma força unificadora. A sociedade primitiva desenvolve as forças centrífugas, os mecanismos sociais primitivos de reversibilidade ao centrípeto através da economia e da guerra. No primeiro caso, as comunidades primitivas economicamente buscam ser independentes umas das outras, além do que, no interior de cada uma das comunidades existem unidades autônomas que impelem a sociedade para o exterior. No segundo caso, a situação de guerra permanente impede que as chefias conglomerem em torno de si demasiado poder, pulverizando a sociedade em uma série de unidades amigas ou inimigas, de durabilidade mais ou menos curta ou transitórias, subordinadas à situação de guerra. "Guerra e Estado surgem assim como dois atos políticos essencialmente distintos e opostos. Isso já que, segundo o autor a essência do Estado é a unificação, [...] é o Um. Já a essência da Sociedade Primitiva é a guerra, a dispersão e a multiplicidade, *o contra-Estado* (GOLDMAN; LIMA, 2001, p. 306). Tais mecanismos sociais trabalham para a manutenção de um *status quo* que faz subsistir um "nós" em relação a um "eu". Nessa perspectiva seria lícito retirar da obra de Pierre Clastres a compreensão de que o indivíduo (*ego/cogito)* é suporte e suportado, ao mesmo tempo,

do e pelo Estado, ao passo que o "nós" opera uma força de recusa prévia a tal Estado. O *Nós* é contra-Estado. Os mecanismos sociais primitivos, isto é, a recusa da alienação econômica e/ou política dessas sociedades são conjurados como uma forma deliberada de permanência de um "Nós indiviso" (*idem).*

Numa inspiração "laboetieana", Clastres determina que não é possível desejar o poder, sem desejar ao mesmo tempo a submissão. Nesse aspecto, nosso autor diz tentar demonstrar que a sociedade primitiva trabalha para reprimir esse duplo mau desejo. Nesse sentido, "os selvagens, ganhando uma subjetividade geralmente excluída das análises antropológicas, estão vivos, têm paixões, são ativos, e a indivisão da sociedade selvagem aparece como uma prática política deles (GOLDMAN; LIMA, 2001, p. 308).

Recusa ao Uno ou a Universalidade ou ao Universalismo

Em Clastres (1979), os povos do sul selvagem "organizam" seu pensamento a partir da recusa ao Uno. Naturalmente a recusa ao Uno é um desdobramento ou uma consequência da recusa ao *cogito* ou da recusa à identidade. O Ser entre esses povos é um sempre um Tornar-se, porém, Clastres faz a ressalva de que antes de um elogio ao Múltiplo, tal pensamento faz um elogio ao Dois. É nos mitos que o etnólogo francês encontra elementos para essa interpretação: primeiro a busca por *Yvy marã e'ỹ*, a Terra Sem Mal. "Um habitante da Terra sem Mal não pode ser qualificado univocamente: ele é um homem evidentemente, mas também outro além do homem, um Deus. O Mal é o Uno. O Bem não é o múltiplo, é o dois, ao mesmo tempo o uno e o seu outro, o dois que designa veridicamente os seres completos" (CLASTRES, 1979, p. 169).

Os Guarani buscam obstinadamente a Terra Sem Mal como uma atitude de recusa às imperfeições e as injustiças desta Terra, palco da "desgraça da existência humana". A dimensão de *Yvy marã e'ỹ* seria onde o não-Um tem expressão, se o Uno é o mal, o Duplo ou o Dois é o bem. Se homens habitam a Terra e os deuses a Terra Sem Mal, o caminho dos Guarani para esse rumo levou Clastres (1979) a concluir que os Guarani veem a si mesmos como os últimos homens e, portanto, homens que ao mesmo tempo são deuses, indicando que a completude dos seres pressupõe a simultaneidade entre o Um e o seu Outro, logo, o seu Duplo, o Dois. Segundo Sztutman (2013a), o lugar do não-Um é o lugar do devir. A Terra Sem Mal, portanto, seria alcançável pelos deslocamentos no espaço através da migração e pelos deslocamentos

"transdimensionais"[52] através dos rituais e cantos.

O autor invoca para a discussão as *Mitológicas* de Lévi-Strauss que tanto se debruçou sobre os mitos, pinçando as variações do mito dos gêmeos: "essa mitologia encerraria em si mesma uma espécie de elogio à diferença, e recusa da identidade. Lévi-Strauss ressalta a recorrência desse mesmo tema mitológico ao longo de todo o continente americano [...] (SZTUTMAN, 2013a, p. 178). "[...] o Dois emerge como problema alternativo entre o Um e o Múltiplo. Os ameríndios buscariam nesse "dualismo em perpétuo desequilíbrio" uma lição para o mundo, algo que não estaria desvinculado de uma recusa ativa, recusa da identidade, que é também a da unificação, da redução ao Um, supressão das diferenças" (SZTUTMAN, 2013a, p. 179-180).

Nisso vale relembrar, ainda, Beatriz Perrone-Moisés (2011) sobre a discussão feita por Lévi-Strauss a respeito da "ideologia bipartida" dos povos ameríndios nas *Mitológicas*, que indica para palavras-chave como transformação e movimento. O que a autora quer nos dizer é que o pensamento ameríndio, embora marcado pelo postulado de que nada existe senão em relação ou como efeito do seu oposto, se baliza por uma espécie de "não lógica", estando sempre aberto à transformação e a possibilidade de tornar-se outro, um constante movimento, um contra, uma recusa radical ao Uno. Se a marca do pensamento ameríndio é o movimento então o *contra* prefigura-se "no meio", no contra os dois polos, estando o Dois entre o Um e o Múltiplo, assim como "entre Estado e não Estado, há lugar para toda a sorte de dosagens, que as políticas ameríndias – vividas ou pensadas nos mitos – exploram" (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 868). Assim, o Uno é, portanto, um universal, como o todo também o é: o múltiplo. Movimentando é que o pensamento ameríndio age contra *a universalidade*, cujo pensamento ocidental (leia-se a ciência), paradoxalmente, persegue. Os enquadramentos universalizantes da universalidade supõem a inexistência de *entres*, onde justamente reside o postulado do Dois.

R*ecusa ao trabalho alienado e a uma economia de mercado*

No ensaio propriamente intitulado *A sociedade contra o Estado* Pierre Clastres inicia sua argumentação no que ele chama de plano econômico. Se as sociedades primitivas são sem lei, sem fé e sem rei, nesse recorte também elas são tratadas à luz da razão da ausência: sociedades sem economia ou sociedades de "apenas" economia de subsistência. Os "pobres"

[52] O termo "dimensões" talvez seja pobre, mas me parece suficiente para significar a abrangência dos deslocamentos rituais entre os indígenas que se dão desde a ordem do espaço-tempo até a migração transespecífica e a comunicação com os deuses.

indígenas da América apenas subsistem: “estas sociedades que existem sem Estado, sem escrita, sem história, existem igualmente sem mercado” (CLASTRES, 1979, p. 184).

A denúncia do nosso autor está no fato de que o discurso etnocêntrico e eurocêntrico, endossado inclusive pela ciência antropológica à altura erigia uma imagem e reforçava o estereótipo da miséria dos selvagens. Nesse aspecto, o olhar eurocentrado marcado pela inferiorização de tudo que não lhe é próprio destaca, reforça e hierarquiza a suposta inferioridade técnica dos povos do sul. E Clastres busca, como sempre, demonstrar do seu jeito o quanto “não é bem assim”. Satisfeito com o paradigma da suficiência que os indígenas tão bem salientam em suas economias, ele advoga para o fato de que a pobreza se encontra na ausência e não na suficiência, o que quer dizer que os indígenas souberam tão bem como qualquer povo europeu dominar o meio em que vivem. Invoca até mesmo uma máxima darwinista segundo a qual nenhuma sociedade estabelecida em um ambiente que não pudesse dominar prosperou, sendo que, nessas circunstâncias, ou elas desaparecem ou elas mudam de território.

Sobre a técnica de fabricação de instrumentos o antropólogo político destaca a artimanha de cada utensílio fabricado pelos indígenas, destacando seu ponto de vista de que não há hierarquia na técnica, dado que a função precípua de uma tecnologia é satisfazer uma necessidade, e se os indígenas satisfazem a sua com seu tipo específico de arte técnica, não é justo distinguir aí uma tecnologia inferior. É então que Clastres (1979, p. 186) escreve uma de suas mais ricas sentenças “damo-nos conta de que a descoberta da agricultura e a domesticação das plantas são quase contemporâneas na América e no Mundo Antigo [...]”. Embora ele considere isso um sinal de “civilização”, recaindo numa busca de equiparação entre o que foi feito em cada caso com plantas e animais: “os ameríndios não ficam atrás”. De fato, não ficam, porém Deleuze e Guattari (2012b) nos dirão que a estratégia do pensamento nômade levará os ameríndios para uma opção distinta de agricultura e de pecuária, uma leitura que não cabe numa lógica, pode-se dizer *evolutiva*.

O fato é que Clastres sensivelmente se dá conta de que subsistência na economia ameríndia não é marca de uma ausência ou de uma pobreza, mas de uma suficiência e de uma riqueza não pautada na acumulação ou no excesso. Tal circunstância e característica dos povos selvagens renderá a eles o preconceituoso apelido de preguiçosos, mas Clastres (1979, pp. 186-187) conclui que, ao contrário do que pensam as maiorias, uma economia de subsistência não pode ser apontada aos ameríndios, visto que a subsistência pressupõe a seguinte equação: “essa sociedade [que subsiste] mobiliza permanentemente a totalidade de suas forças produtivas com

vista a fornecer aos seus membros o mínimo necessário à sua subsistência".

A subsistência, assim, conclui o autor, não parece ser o que ocorre entre os ameríndios. Na verdade, o que se verifica é uma negligência bastante espontânea dos dois axiomas da civilização ocidental: a necessidade de um Estado parametrizador da sociedade e de uma vida marcada pelo imperativo do trabalho. Voltando-se para a literatura sobre os povos primitivos e baseado na suas próprias experiências etnográficas Clastres vê claramente que não há menção a um povo famélico e definhado nos trópicos, pelo contrário, sempre se fala da boa saúde física dos indígenas em todas as fontes, da variedade de alimentos, o que definitivamente não combina com uma sociedade que supostamente viveria com o mínimo. Mais uma vez o antropólogo político deixa evidente o quanto ele distingue a suficiência da ausência. Uma economia de subsistência não está, segundo ele, de acordo com a realidade vivida pelos povos ameríndios: numa relação entre tempo e produção os ameríndios optaram por ter tempo suficiente para produzir o suficiente e tempo suficiente para os prazeres da vida. Não sendo de forma alguma uma economia de subsistência, mas uma economia de suficiência os indígenas se recusam a trabalhar mais que necessário para produzir o necessário, sendo homens que não vivem para trabalhar, mas que apenas vivem. No entanto, haveria um equívoco em afirmar que tal economia não suporta o excedente. A suficiência não se resume ao mínimo necessário para viver, mas o mínimo necessário para viver bem, e esse "bem" inclui em si os prazeres de viver, daí admitir-se uma recusa ao excesso inútil, mas não ao excesso em si. Assim:

> Doravante podemos admitir, para qualificar a organização econômica destas sociedades, a expressão de economia de subsistência, desde que se entenda par isso, não a implicação de uma carência, de uma incapacidade, inerentes a esse tipo de sociedade e a sua tecnologia, mas pelo contrário a recusa de um *excesso* inútil, a vontade de adequar a actividade produtiva a satisfação das suas necessidades. [...] Há efetivamente a produção de excedentes nas sociedades primitivas [...]. Esse excesso, obtido sem sobretrabalho, é usado, consumido, para fins propriamente políticos, quando das festas, convites, visitas de estrangeiros, etc (CLASTRES, 1979, pp. 189-190).

Relembrando Sahlins, Clastres se refere as sociedades primitivas como sociedades do prazer e da abundância para dar o seu tom definitivo à recusa ao trabalho como elemento de uma recusa política ao poder e ao Estado constituinte e constituída também *das* e *pelas* relações de trabalho. Quando se opta por, ao invés de gastar os excedentes com utilidades do prazer e da vida, não os gastar, atribuindo-lhes um sentido de acumulação, renuncia-se ao prazer e ao lazer engendrando o poder político baseado na capacidade de coerção sob o signo da riqueza acumulada. Nas palavras de Clastres, a regra de troca é substituída pelo terror da dívida. Nessa nova configuração a economia se autonomiza e passa a ser economia política. "[...] com efeito,

é justamente aí que se inscreve a diferença entre o Selvagem amazônico e o índio do império inca. O primeiro produz para viver enquanto o segundo trabalha, além disso, para fazer viver os outros [...] (CLASTRES, 1979, p. 192).

O aparente determinismo apontado pelo autor não passa de uma coincidência terminológica que também é demonstrada por Deleuze e Guattari (2012b), onde o viver é um devir artista, criação de mundos, experienciado pelo selvagem ou nômade e o segundo caso, o inca resignado ao *imperium* renuncia à vida para fazer viver os outros. Não é o caso dos homens Aché, por exemplo, que como demostrado pelo próprio Clastres renunciam parcialmente ao Eu, mas não substituindo-o pelo sujeito (assujeitado), encontrando outra forma na territorialização da linguagem. O indígena amazônico, bem como outras sociedades *contra Estado*, operam através da recusa ao trabalho e à politização da economia; uma vontade livre, uma positividade, que não pode ser experimentada pelo inca assujeitado. Para Clastres, essa é a natureza da sociedade primitiva, a positividade: não a ausência ou a falta, mas a recusa. Recusa que se impõe como domínio do meio natural e do projeto social que se revela na recusa em deixar que o trabalho e a produção absorvam a própria sociedade, controlando-a, contendo-a, impedindo que autonomize. Assim, disse Clastres (1979, p. 193) "são sociedades sem economia por *recusa da economia*".

Da recusa ao trabalho alienado depreende-se a recusa à acumulação, que por sua vez é necessária para se evitar a autonomia da economia e sua politização. Em todo esse sistema está presente a recusa ao poder coercitivo que possa decorrer da hierarquização entre os que têm bens acumulados e os que não têm. Clastres sintetiza isso como uma espécie de recusa à desigualdade, pois segundo ele, de nada valeria ser rico numa sociedade primitiva. Se as relações não se dão sob o signo da desigualdade, do poder político coercitivo, da mediação de um Estado e da dominação, inexiste, portanto, a necessidade de se relacionar com a natureza de tal forma, supondo-se uma recusa à objetificação do mundo.

Recusa a uma relação de dominação da natureza

O domínio (termo utilizado por Pierre Clastres, mas que deve ser entendido como relação) do meio natural pelos ameríndios não se dá na lógica da dominação, podendo-se deduzir uma recusa na relação com a natureza. O paradigma da suficiência impede a necessidade de retirada de recursos naturais para além desse limite. Desprendendo-se da relação com o trabalho e com a economia a interação com o meio natural entre as sociedades primitivas

se baseia mais numa relação horizontal que vertical. Assim, pode-se dizer que seria uma relação de convivência com a natureza e não uma relação de exploração com os recursos naturais. Observe que pelos argumentos de Pierre Clastres o abatimento de um animal, por exemplo, numa caçada, gera a carne necessária para a alimentação, a pele necessária para o artesanato de utensílios, as penas necessárias para a decoração etc. Superada a necessidade imediata, as sociedades ameríndias voltam-se para atividades prazerosas, como o lazer e a guerra, necessidades mediatas mediatizadas (é proposital o uso dos dois termos) pela satisfação da primeira.

A acumulação perfaz como um de seus requisitos o excesso, isto é, para se acumular há que excessivamente produzir. A produção na relação com a natureza torna-se excesso no igualmente excessivo extrativismo. Extrair para acumular, se não há acumulação, não há, em tese, excesso de extração. Gersem Luciano (2016) nos auxilia na sua didática aula sobre os modos de existência ameríndios que supõe uma comunidade cosmopolitana onde o homem é apenas mais um ser dentre todos os seres que coabitam com a Terra, que também é um ser. Equiparação ontológica entre seres de naturezas aparentemente distintas sintetizam a horizontalidade da coexistência intempestiva entre esses elementos que não autoriza a tomada por objeto de um por outro. A reificação de um ser desloca sua existência para o plano das coisas, das propriedades, portanto, razão pela qual é possível destacar que entre os ameríndios não há direito natural que liberte o homem de uma ética sustentável, pois o adjetivo necessariamente é acompanhado de um prefixo "auto": autossustentável. Sem a separação entre o homem e a natureza o que de ruim afeta a natureza afeta o homem. A sustentação (e não a sustentabilidade somente) do mundo é uma determinação natural que açoita todos os seres e espécies, e o próprio mundo enquanto tal, sendo que a razão que se impõe para esse complexo sistema de correlações entre seres não poderia ser outra senão a razão da suficiência: um equilíbrio natural.

Recusa à forma Estado

Notadamente a recusa ao poder autoritário tem como desdobramento fundamental uma recusa à estrutura que sustenta o poder autoritário, o sistema político que é fundado pela autoridade e ao mesmo tempo funda a autoridade: o Estado. Clastres (1979) recorre aos tais autores do *Anti-Édipo* (Deleuze e Guattari) para afirmar que as sociedades primitivas são sociedades do testemunho, sociedade das marcas no corpo, das sensações experienciadas, não sociedades do registro ou da escrita exterior e nos diz "a lei escrita sobre o corpo é uma

recordação inesquecível" (CLASTRES, 1979, p. 182). Nessa passagem, Clastres dá um claro aviso que diz respeito ao estatuto jurídico do Estado. A distância entre as leis escritas e as leis marcadas no corpo é a mesma distância entre o sujeito paciente da lei jurídica e ela própria e, opostamente, a estrita proximidade entre o sujeito paciente da lei marcada ou tatuada e ela própria. É nessas águas que o autor navegará na sua explicação do *contra Estado*.

A lei escrita é a lei de Estado e para o antropólogo francês ela inaugura a desigualdade, alienando o homem sob ela assujeitado da ação política, enquanto a marca corporal lembra a todo momento, através do registro corporal e porque não psicológico, dessa ação política, lembra e exige-a do homem, uma ação política baseada na recusa: "a marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: tu não terás o desejo do poder, tu não terás o desejo da submissão. E essa lei não separada não pode encontrar para se inscrever senão um espaço não separado: o próprio corpo" (CLASTRES, 1979, p. 182). As sociedades com Estado são levadas assim a crer que o seu direito de dizer sim é a ação política por excelência, desprezando o não, a recusa, a ação política pela inação. Clastres chama a atenção para isso e para o fato de a antropologia não ter tido olhos para essa questão, se contentando em balizar sob um viés etnocêntrico, eurocêntrico e evolucionista, como sociedades sem Estado são atrasadas em relação as prósperas sociedades com Estado, operando uma pantanosa redução do político a apenas um de seus enquadramentos, o enquadramento mais familiar. Essa redução autorizou a conclusão de que sociedades sem Estado seriam sociedades sem política.

Como diriam Goldman e Lima (2001), o *contra Estado* clastreano funciona por meio de algumas figuras subjetivas que produzem e põem em operação uma sociedade que trabalha para evitar a instauração do poder separado como Estado: a) Chefes sem poder de coerção, cuja chefia se baseia mais na dívida com a sociedade que em outra coisa; b) guerreiros, cujo poder reside unicamente no estado de guerra, o que os leva a sempre buscá-las para experimentar prestígio; c) maridos que têm de compartilhar suas esposas com outros maridos; d) caçadores impelidos a nunca consumirem o animal que caçam, obrigados a doar o produto de seu esforço e da sua aptidão para a caça e a receber de outro esses mesmos elementos; e) pessoas que passam por rituais de iniciação que fazem do corpo uma espécie de código de leis, um mando legal inscrito na pele, lembrando de que uma pessoa não vale mais que outra.

Essas figuras, salientam os autores, não devem ser tomadas como tipos ideais, não podem ser tomadas pelo impulso de abstração, são pessoas de carne e osso, vivas e com reações de viventes. No entanto, rizomatizadas por outra lógica política. Tais figuras não são propriamente indivíduos, não se trata de indivíduos contra o Estado, mas são figuras produzidas

por máquinas sociais para operá-las. “[...] Clastres raciocina não em termos de entidades abstratas – “a sociedade”, “o Estado” –, mas, tanto de um lado quanto de outro, no sentido de máquinas sociais sem nenhuma externalidade com as formas de subjetivação que engendram e por meio das quais operam [...]” (BARBOSA, 2004, p. 561).

O *contra Estado* clastreano existe primeiramente sob o signo da conjuração de atitudes de recusa em relação às estruturas desse Estado, para depois ser uma recusa ao próprio Estado. Clastres toma o político como a conjunção de múltiplos elementos que precisam se fazer presentes para que haja Estado e, por isso mesmo, experimentam a recusa dos povos indígenas. Um sistema de recusas “menores” portanto se erige para culminar numa grande recusa ao Estado. A alienação é antes de tudo alienação política, o que pressupõe que o político conglomera as demais formas de alienação, daí dizer-se que, no caminho de volta, a recusa ao trabalho, a recusa a economia, a recusa ao cogito e a recusa ao poder se materializam quando postas lado a lado na recusa ao produto da fusão desses elementos: o Estado. “Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder está antes no trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes” (CLASTRES, 1979, p. 192).

Uma Recusa à história

Que os indígenas são povos sem história muito já se ouviu falar, bem como a suposta pobreza de um pensamento que não registra ou captura coisas, imagens e genealogias. A história, no entanto, para Pierre Clastres (1979), está diametralmente tão longe da liberdade, quanto próxima do Estado. Não há dúvida que para nosso autor a história é uma ciência de Estado. Sendo os selvagens povos contra o Estado, essencialmente eles também são povos contra a história. Para ele o poder político coercitivo demanda o registro histórico na medida em que são a favor da história (FERREIRA, 2011).

As sociedades com Estado precisam da história porque trazem consigo o signo da mudança e do novo. Talvez seja por isso que o Novo Mundo ganhou este título, para que ele fosse “dragado” pela história europeia: não uma outra história, mas uma nova história, continuação da velha. Para Clastres se o poder autoritário (forma-Estado de poder) é o marcador da diferença primeira entre dominantes e dominados, a história precede à luta de classes. Nesse ponto, a história dos povos que têm uma história é a história da luta de classes (pressuposto da teoria da história marxiana, que Clastres tributava). No entanto, no caminho paralelo dos povos

selvagens e sem história: a história dos povos sem história é a história da sua luta contra o Estado. A história aparece em Clastres não tão intensamente na *Sociedade contra o Estado* (1979) quanto nas *Crônicas dos Ímdios Guayaki* (1995) ou *Arqueologia da Violência (2014)*, e será por este conjunto de ensaios mais profundamente trabalhada (supõe este autor) quando do debate sobre a retórica do novo mundo, no ensaio *Em defesa do pensamento selvagem*.

A economia, a história, o trabalho, o poder coercitivo, formam em Clastres um grande sistema, o Estado, que demanda daqueles que a ele resistem (contra-Estado) ou a eles recusam (atitude de recusa) uma igualmente micelânica teia de recusas. Que Clastres enxergue o Estado como um sistema não é surpresa, ao longo de sua obra o autor faz diversas referências ao pensamento sistêmico e as forças centrípetas e centrífugas que marcam a dinâmica do sistema. Se supuséssemos então que o sistema "Estado" que Clastres se debruçou suportaria de fato uma análise sistêmica, esta haveria de trazer para a luz a seguinte questão: o Estado é o ápice do sistema ou ele é tão somente uma parte sua? Se supuséssemos também que um sistema maior e aberto por trás do Estado exista? Tal sistema é anunciado pela literatura decolonial como Sistema mundo capitalista/moderno/colonial, do qual o Estado é uma das faces, sendo as outras o Capitalismo, o Comunismo, os Monoteísmos e a Ciência. Nesse sentido, penso e afirmo que Clastres contribui para um pensamento decolonial na medida que chama a atenção para as ignorâncias deliberadas e intencionais do pensamento científico ocidental: régia ciência em relação as formas de ser, saber e se relacionar com a natureza dos povos do sul selvagem.

Não estou tentando demarcar uma filiação teórica supostamente implícita no autor, muito longe disso, mas estou tentando destacar elementos de potencial descolonial na sua obra. E, desde já, vale o seguinte comentário: existem obras não ditas "descoloniais" com mais elementos potencialmente descoloniais que outras que trazem consigo esse adjetivo "descolonial". Como disse na introdução deste ensaio, a sua morte prematura causa uma talvez até funesta sensação de que muito ainda viria de Clastres enquanto pensador, e muito pior e mais intenso que essa sensação é o impulso de tentar de alguma forma "conversar com o morto" através dos seus textos na busca dos eventuais não ditos. O conforto está no fato de que, se Clastres afasta a redução do político à forma-Estado, sua filosofia política então tem como pressuposto o exercício contrário: o esgarçamento do político, para além do Estado. Tal conjectura implica no reconhecimento de uma vasta abertura de possibilidades de caminhos a partir do pensamento clastreano, inclusive do que ele teria a contribuir para um pensamento classificado hoje como "descolonial". E aqui vou eu: Goldman (2011) já no título do seu ensaio *Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado* dá um certo tom "descolonial" para a

antropologia clastreana, se tomarmos o Estado como um elemento eminentemente colonizador e a face central dessa "hidra" ou ápice desse "sistema".

O célebre antropólogo brasileiro supõe que haja na obra de Clastres um elemento apaixonante que "desvirtua" jovens estudantes de uma antropologia mais ortodoxa. Essa paixão ou atração pela antropologia política clastreana talvez "[...] seja capaz de nos orientar para uma antropologia contra o Estado, em tudo diferente daquela que parece dominar a cena antropológica contemporânea" (GOLDMAN, 2011, p. 583). Seja paixão ou não o pensamento clastreano nos leva a imaginar uma criatura de muitos rostos e muitas cabeças, de fato uma Hidra, ou talvez como recentemente vi numa série americana chamada *Rupaul's Drag Race* uma competidora (que por acaso venceu a temporada usando um traje "clastreano"). Talvez mais que um monstro de muitas cabeças, e Deleuze e Guattari perceberam isso, o que o Estado me aparenta é uma entidade única, mas que se manifesta por muitos rostos, sem ser necessariamente muitas cabeças. E o tal traje clastreano a que me refiro, pelo menos para mim e para meu imaginário, se encaixou perfeitamente com o que, ao ler Clastres, imaginei desse "sistema": um grande corpo com apenas dois rostos (O Capitalismo e o Comunismo) ladeados por golas de espelhos que proporcionam a visão de infinitos rostos em cada uma das laterais, abrindo-se para infinitas possibilidades de "se mostrar". *Para cada forma-Estado um Contra-Estado*.

A sociedade contra o Estado ou, como mais certeiramente aponta Márcio Goldman, a "fórmula" Contra-Estado é passível de muitas críticas no interior das ciências humanas, especialmente da antropologia e da ciência política. No entanto, a maior acusação que paira sobre ela e seu autor Pierre Clastres é, como levanta Sztutman (2013b), de uma romantização da sociedade primitiva contra o Estado e o poder autoritário, já que, embora presente em bom número de grupos nas terras baixas, não seria esta fórmula capaz de sintetizar a diversidade de formas de existência e de política, como uma leitura apressada do autor faria supor. Clastres, refuta Sztutman (*idem)*, tinha plena consciência de que sua ideia de sociedade primitiva e do movimento contra o Estado não se sobrepunha plenamente aos dados etnográficos e históricos das sociedades ameríndias. Sendo, pois, o Contra-Estado uma fórmula muito mais potente, se tomada como fazem Deleuze e Guattari no volume cinco dos *Mil Platôs*: *um vetor inerente a toda sociedade, uma potencialidade presente e imanente que se faz conjurar ou não*. Assim também funciona com o Estado, pairando como "perigo" sobre todas as sociabilidades. Essas possibilidades virtuais que coexistem, portanto, virtualmente: *possibilidade iminente*.

Sobre o "movimento indígena"

"Mover é conhecer[53]" nos diz Tim Ingold (2015, p. 13). Já Viveiros de Castro (2002, p. 185) nos diz que o selvagem é móbil e possui uma alma amorfa e inconstante (p. 186). A alma selvagem se mostra "móbil" em muitas coisas, sendo "traço definidor" de um tal caráter ameríndio (*idem*), razão pelo qual, se pode dizer "a inconstância é uma constante na equação selvagem" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 187). Se mover é conhecer e os selvagens se movem em inconstância, os selvagens, do mesmo modo "sabem" inconstantemente e demasiadamente, pois sua "epistemologia", poder-se ia dizer é uma epistemologia igualmente selvagem, *pensamento selvagem*, que opera por movimento, por territorialização, como nos explicam Deleuze e Guattari (2012b). A inconstância da alma selvagem e o movimento dela decorrente significam, em primeiro lugar, um *modus operandi* de resistência que ecoa e se relaciona de formas distintas nas incontáveis situações da vida.

É sabido que historicamente os povos tupi-guarani tinham hábitos seminômades, um caráter errante dentro do território. A questão do movimento é, pode-se dizer, intrínseca a estes povos, desde a acepção do "mover-se" pelo espaço, quanto em outras de elaboração filosófica e antropológicas, como a função da guerra (Pierre Clastres, Florestan Fernandes, e outros), a busca pela *terra sem mal* (Egon Schaden, Metraux, Nimuendajú, Cadogan, Heléne Clastres), a "inconstância da alma" (Viveiros de Castro) e o próprio "nomadismo" ou nomadologia (Deleuze e Guattari). Todos esses recortes – e outros ainda são possíveis – pintam um panorama de movimento. Como tentei demonstrar, tantas figuras de movimento, tantas manifestações, se concentram na *atitude de recusa*, que por sua vez, se insere no polo *contra-Estado*.

A atitude de recusa é a ação política que insere o "sujeito" ativo na máquina de guerra nômade. No sentido contrário, as forças reativas inserem o sujeito reativo na forma-Estado. Em outros termos um *ethos* de "sociedade primitiva" *contra* um *ethos* de "Estado", marcado pela *civitas* ou civilidade. Poder difuso e Poder concentrado. Ativismo e Reacionarismo. Invenção e Inventário. Nomadismo e Sedentarismo. Fuga e Conservação. Forças Ativas e Forças Reativas etc. Todas essas aparentes oposições são virtualmente o mesmo movimento que, na figura turbilhonar (ou pendular como defendida por Perrone-Moisés e Sztutman, e outros), acionam forças que agem centrípeta e centrifugamente, sugerindo que, a regra é o movimento e não a

[53] É movendo-nos que conhecemos, e é movendo-nos também que descrevemos. É absurdo perguntar, por exemplo, se o andar normal é uma maneira de mover-se, conhecer ou descrever. É todas as três coisas ao mesmo tempo. [...] Mover, conhecer e descrever, no entanto, demandam mais do que estar *em*, ou imersão. Demandam observação. Um ser que se move, conhece e descreve deve estar atento. Estar atento significa estar *vivo* para o mundo. [...] (INGOLD, 2015, p. 13).

estabilidade.

O primeiro "movimento" que se verifica entre os povos das terras baixas, especialmente do tronco tupi-guarani é o movimento de deslocamento. O modo de vida guarani – o *Ñande Rekó* - é um modo de vida *em movimento*, sendo nômades (em sentido mais filosófico). Nesse sentido, resta pacificado na antropologia que ele não se resume a uma reprodução do passado na forma de tradição. Valendo desse pressuposto, Neuman (2008) conclui que a permanência de uma tradição como significante do que é ser guarani não exaure o *ñande rekó*, mas o abre para a re-produção e re-criação, mantendo-se contornos cosmológicos em simultâneo a uma abertura controlada. Brandão (1990), sobre a religiosidade guarani, já havia deixado bem claro essa abertura ou predisposição ao movimento do *ñande rekó*, estando hoje em dia já aceito na antropologia que o modo de ser guarani seria melhor definido no plural: modos de ser guarani e que este, tal como testemunha a história, se conforma numa figura turbilhonar de criação e invenção de si mesmo, que, como tentarei demonstrar, seguem o movimento dos fluxos de resistência.

Os modos de ser guarani são "objeto" de estudos da racionalidade ocidental desde a conquista da América, sendo os cronistas e os jesuítas seus precursores. São muito ricos nesse sentido os trabalhos de Bartolomeu Meliá, cujo falecimento se deu durante o processo de escrita deste trabalho, uma grande perda. Também são destacáveis os escritos de Egon Schaden, Alfred Metraux, León Cadogan, além dos próprios manuscritos jesuíticos e as crônicas dos séculos XVI e XVII que inspiraram uma explosão estética e literária na Europa sobre os modos de vida primitivos e sobre o próprio passado primitivo dos europeus. Evitarei discorrer sobre essas produções em demasia, visto que, para meus objetivos, as mais férteis leituras do movimento guaranítico são as de Heléne Clastres, especialmente quando o deslocamento se dá rumo à Terra Sem Mal. Um bom trabalho de Carlos Rodrigues Brandão (1990) reúne de forma bastante objetiva o histórico dessas produções e as principais contribuições de cada um desses célebres autores. Já no que toca a Heléne Clastres, aliás, ao casal Clastres, são certeiros os escritos de Renato Sztutman, Viveiros de Castro, Bento Prado Júnior, Márcio Goldman e Tânia Stolze Lima com os quais me sinto mais à vontade em manusear, ainda que com muito cuidado. Há também, dessa vez com um tom muito mais crítico e às vezes até combativo, o fecundo texto de Marcos Lanna, que sempre leio quando julgo estar apaixonado demais pela fórmula *Contra-Estado*. Como um tapa na cara ou um copo de água gelada na cabeça, Lanna me coloca de volta no eixo, embora eu admita que o ignore deliberadamente na maioria das vezes.

É preciso percorrer uma série de autores que se debruçaram sobre esse problema. Assim, iniciarei essa exposição a partir de Renato Sztutman (2009a), que inicia seus anos de trabalho sobre Pierre Clastres quando de sua formação em nível de pós-graduação no programa de antropologia social da Universidade de São Paulo. Sendo um de seus primeiros textos publicados na Revista Novos Estudos em 2009 chamado *Religião Nômade ou germe do Estado: Pierre e Heléne Clastres e a vertigem Tupi*. Nesse texto o autor parte da máxima clastreana de que a antropologia de então focava na ausência do Estado entre os povos ameríndios ou dos povos primitivos ao invés de perceber que esses povos não eram sem Estado, mas contra o Estado. Sztutman defende que Heléne Clastres enfatizando suas pesquisas sobre a religião das sociedades primitivas complementa a obra do seu marido no que diz respeito as diferentes formas de se manifestar a operação *contra-Estado*. A relação sobre a qual se debruça Heléne Clastres é a relação entre o político e o religioso estabelecida pelos povos tupi-guarani. Nossa autora defende a hipótese de que, no início da Conquista ou mesmo anterior à ela entre os séculos XV e XVI, a ameaça ou a iminência de um poder coercitivo ou um poder separado da sociedade, nas mãos de um chefe, por exemplo, incentivou a busca pela Terra Sem Males e, consequentemente, uma série de deslocamentos entre esses povos. Nesse sentido, Sztutman chama atenção para o interesse dos estudos de Heléne Clastres, que seria a articulação entre o político e religioso pelos tupi-guarani.

A teoria de que a sociedade primitiva é contra o estado contempla duas frentes: a filosofia da chefia ameríndia e a guerra como movimento. Na filosofia da chefia ameríndia o *contra-Estado* se manifestaria no processo de inversão da sociedade do vetor de relação de poder do chefe. Já na guerra como movimento, esta seria uma positividade no sentido de que a sociedade "contra o estado" é "para a guerra", impedindo a formação da centralização da política, leia-se força coercitiva, na forma de uma sedentarização do poder ou simplesmente do Estado. Para Clastres os povos Guarani resistiram a conquista melhor que outros povos pela sua fidelidade aos saberes dos antigos, expressando sua liberdade pela constante busca da Terra Sem Males. Assim, para Pierre Clastres, nas sociedades primitivas o poder político e o sagrado permanecem imanentes, ao contrário das religiões transcendentes, aquelas são religiões contra o Estado. É nesse sentido que Clastres opõe as religiões do Altiplano às religiões das Terras Baixas. Na verdade, essa divisão não é patente no autor, ele está muito mais preocupado nas relações entre política e religião do que na situação geográfica ou mesmo antropológica de cada povo. Merece destaque, também, o fato de que Clastres reconhece os tupi-guarani como povos de fronteira, de zonas de transição, isto é, das bordas da sociedade primitiva. Clastres enxergava efeitos de uma transição ou transformação da política tupi-guarani, o que o possibilitou concluir

que o malogro ou o Estado não é um resultado da chegada dos europeus somente, visto que por se encontrarem nessa zona de fronteira, entre os limites da sociedade primitiva e os limites do Estado Incaico ou Império Inca, os tupi-guarani se depararam com a iminência do Estado antes da chegada dos europeus (SZTUTMAN, 2009a).

Ainda Renato Sztutman (2009a) nos mostra que o profetismo tupi-guarani antigo é retratado pela maior parte da literatura como um movimento desesperado, manifestações de resistência (forças) em relação a iminência de outras forças que a desqualificariam. Assim, "o profetismo é apresentado, então, como reflexo de uma sociedade ameaçada, em vias de destruição; e é sob essa ameaça que habitaria o germe do infortúnio [o Estado]" (SZTUTMAN, 2009a, p. 139). Nesse sentido abre-se duas ideias distintas: as religiões de Estado e as religiões "nômades", sendo essas últimas marcadas pelo profetismo e este visto como uma filosofia da imanência. Aqui, a religião escaparia, por assim dizer, da lógica transcendental, sendo lugar de realização de uma utopia ou fabulação. Na Heléne Clastres de Sztutman (2009a), há a distinção clara entre religiões que "promovem o Estado" e que "se voltam contra o Estado". As *contra* o fazem pelo movimento profético: migração e dispersão, objetivando ao som da palavra dos *karaí* (profetas) chegar a Terra Sem Males, que seria em essência, uma terra sem autoridade. Já as religiões de Estado ou transcendentais trabalham pelo pressuposto da separação do divino e do humano, em um projeto de unidade política, um "monoteísmo" político.

A operação religiosa tupi-guarani vista por Heléne Clastres leva em consideração que os guaranis veem a si mesmos como "os adornados", os escolhidos, povo próximo (e muito próximo) de deus. Assim, a busca pela Terra Sem Males é também uma busca pelo "divino" em si mesmo, sendo uma filosofia social que visa restituir aos próprios tupi-guarani seu lugar *de fato* divino. Não sendo "[...] simplesmente contra o Estado, funda-se sobretudo numa vontade de evasão, de renunciar às regras sociais para alcançar uma qualidade divina perdida (SZTUTMAN, 2009a, p. 141). Aqui vê-se um "movimento dentro do movimento", na relação das forças centrípetas e centrífugas o divino e o humano se colocam nessa ordem. A força humanizadora opera para o centro (*gravitas)*, enquanto a força divinizadora opera para o fora (*celeritas)*. Os guaranis, na relação humano/divino, se colocam no *entre*, portanto, sempre em devir, em movimento.

Estudando a demografia propriamente guaranítica, ainda que a partir de fontes desprivilegiadas da ciência, Pierre Clastres assinala o caráter enigmático das sociedades tupi-guarani. Isto porque conforme assinala Sztutman (2009a), Pierre Clastres vislumbra entre os antigos tupi-guarani a presença de forças centrípetas no sentido de aglomeração de unidades de

poder comandado por subchefes que se reportariam a chefes, cujo prestígio proviria da guerra. O malogro ou mau encontro, isto é, a presença do Estado não derivaria da conquista, mas dessas transformações políticas anteriores. Nesse sentido, conforme Heléne Clastres, religiosamente o escape a tal tendência se dá pelo profetismo, lugar da Liberdade. E daí que a autora, ainda segundo Sztutman (2009a), identifica algumas "contradições" da sociologia tupi-guarani. No seguinte sentido: a figura do chefe-profeta (política e religiosa) é contraditória, uma vez que entre os tupi-guarani antigos os poderes político e religioso possuem naturezas distintas e funções distintas inclusive. Ao passo que um opera em relação inversa ao outro, ou seja, o religioso é a força centrífuga em relação à força centrípeta do político, manifestamente personificados na figura do chefe e do profeta. A autora chama esse conflito de forças antagônicas de caos sócio-lógico. O profeta é um anti-chefe por excelência por ser uma figura em movimento perpétuo. Assim, salienta Sztutman (2009a, p. 143), esse chefe profeta presente nas publicações do século XVII demonstra a contradição pois recriam a possibilidade do Uno, concentrando em apenas um sujeito dois poderes distintos e até então antagônicos. A saída de Heléne Clastres para isso é diferenciar profetismo de messianismo. Surtos messiânicos seriam, no contexto histórico da colonização tupi-guarani, reações à dominação colonial. O messianismo seria resultado da força do próprio Estado iminente e as lideranças messiânicas (chefes-profetas) seriam a imagem do horror, um contrapoder à altura.

O casal Clastres é muito criticado por certas conclusões, algumas vezes descoladas de base etnográfica. Um grande crítico do profetismo de Heléne Clastres é Bartolomeu Meliá, que afirma que esse caráter místico das migrações próprias dos Guarani ou dos tupi-guarani já é resultado do contato com os brancos. Sztutman (2009a) defende que, se o profetismo é o núcleo duro da religião Guarani ele se perverte em messianismo quando do malogro ou do mau encontro com o Estado é compreendido como irremediável e irreversível. Isto posto, Heléne Clastres anuncia que o profetismo não teria condições de sobreviver a conquista. Sztutman completa que, se o profetismo é tomado como limites da sociedade primitiva, o messianismo é seu fim, pois transforma a atitude de recusa, que justifica o movimento, em um objetivo em si.

Para Heléne Clastres, só restaria aos Guarani atuais, portanto, diante do insuportável mau encontro transcender o movimento à um ascetismo individual na forma de rituais, danças, reza e uma conduta moral rígida. Diante disso, ela nos pinta um cenário desolador, onde restaria aos Guaranis um canto triste que anuncia a morte do mundo e na submissão de uma moral ascética. Sztutman nos lembra que apesar do malogro, os Guarani continuam movendo-se. A mobilidade entre as parcialidades Guarani continua existindo. Para Sztutman, isso sugere,

baseando-se o autor em etnografias recentes, que a busca pela Terra Sem Mal e, portanto, o profetismo, não desapareceu. Assim, Heléne Clastres talvez possa ter perdido de vistas a face positiva, isto é, criadora do movimento, especialmente na forma de reterritorialização. Os Guaranis continuam apostando no movimento e fundando novas diferenças, por isso mesmo o profetismo é um movimento de fuga, mas também de conservação. Verdadeiros vetores criadores de formas cerimoniais e sócio-políticas, nesse sentido, voltando-se ao vislumbre dos chefes-profetas, estes personificariam ainda que na forma de contradição o movimento em si (SZTUTMAN, 2009a).

O profetismo e a guerra podem ser pensados como forças paradoxais. Já em uma inspiração propriamente de Deleuze e Guattari, Sztutman (2009a) sustenta que sobre tal paradoxo, que fascina boa parte da literatura antropológica voltada para essa discussão, o que mais chama atenção é justamente a capacidade criadora desses "movimentos de evasão". Assim, já inspirado em um belo texto de Tania Stolze Lima e Márcio Goldman (2013) sobre as figuras centrais que esses últimos chamam de figuras subjetivas que personificam a máquina de guerra, quais sejam o guerreiro e o profeta.

> Ambos são figuras antissociais, pertencem a exterioridade e, por isso mesmo, oferecem perigo. Em seu direcionamento para fora eles podem obter glória, prestígio e magnitude. Por meio de sua braveza, um guerreiro glorioso ou um corpo de guerreiros gloriosos podem sobrepor-se aos demais e cooptar suas ações. Podem também propiciar a origem de um complexo de chefias e subchefias de guerra hierarquizadas que clamam por alguma centralização. Por meio da palavra eloquente, um *karaí* reconhecido pode reunir em torno de si um número imenso de seguidores que, por sua vez podem constituir um novo tipo de coletivo e até conformar uma espécie de culto. Um *karaí* pode dar origem então a novas formas por vezes distanciadas das formas modelares da "sociedade primitiva" fazendo-se assim, líder não apenas religioso mas também político (SZTUTMAN, 2009a, p. 153).

Sztutman é do parecer de que a problemática da questão do profetismo, mas não somente dele, de tudo que diga respeito aos tupi-guarani é reconhecer neles os limites da sociedade primitiva tal como definidas por Pierre Clastres e Heléne Clastres. O movimento, seja pela guerra, seja, e especialmente, rumo à Terra Sem Males, é a expressão por assim dizer de um limite na forma de um acontecimento ou de uma atitude. No caso tupi-guarani a passagem pela morte não é a única forma *de possível*, de se encontrar a Terra Sem Males, evitando-a. O autor nos lembra que os profetas têm conhecimento de que a desterritorialização de vez repercutiria na morte. Nesse sentido, o profetismo é uma mobilização de forças no limite, entre, na fronteira de um *estado* onde os humanos se experimentam como seres celestiais e um *Estado* representa o poder separado, a coerção. O profetismo seria a radicalização da guerra e o profeta do guerreiro, conversor da violência em palavra potente: fala sagrada. Descordando de Heléne

Clastres, portanto nosso autor não vê a contradição que aquela viu, pois guerreiros e profetas seriam as figuras limites da sociedade primitiva indicando o reconhecido processo dinâmico e seus vetores de reversibilidade. Nesse sentido os chefes-profetas que de certo modo assustaram Heléne Clastres nada mais seriam que portadores da palavra, tão valiosa entre os Guarani. Sztutman (2009a) dirá que eles devem ser vistos muito mais como filósofos, por exemplo, que líderes político-religiosos.

Ainda em 2009 Renato Sztutman publica *De caraíbas e morubixabas: ação política ameríndia e seus personagens*. Aqui, nosso autor (2009b) se volta outra vez, e mais especificamente, para essas chamadas figuras-limites da sociedade primitiva, visando descobrir a medida da possibilidade de se falar atualmente de uma ação política ameríndia mais ou menos nos moldes dos Tupi-Guarani antigos. Aqui também já se encontram pungentes elementos latourianos e stengerianos na discussão sobre a política ameríndia, especialmente a questão cosmopolítica. Nesse aspecto, as máquinas de reversibilidade anunciadas por Deleuze e Guattari recebem holofotes, já que impediriam a formação de centros de poder político ou a concentração de poder político na forma de autoridade. Nesse trabalho as chamadas formas de magnificação são relevantes, visto que seriam elas que definiriam "papéis políticos" ocasionais, já que o lugar do político, da chefia e mesmo da religião não seriam definidos e engessados. Essa "política selvagem" e seus atores estavam em perpétua metamorfose (outra forma de movimento), perpassando e personificando as figuras-limite ou personagens – guerreiros, chefes, xamãs, etc. Embora use a palavra personagem, o próprio Sztutman (2009b) afasta uma redução dessa circunstância política da ideia de representação política.

O papel da Conquista europeia foi de acentuar a necessidade de superação dada a situação de profunda crise que ela significou aos ameríndios. E é daí que se extrai, outra vez segundo Sztutman (2009b), o papel criativo do movimento de busca pela Terra Sem Males, onde se destaca o papel político dos profetas ou *karaí*. As massas lançadas ao movimento pela busca de um lugar divino (fora do mundo) se reencontravam no próprio mundo, se reinventava, criava formas de sociabilidade e configurações sociopolíticas. Isso se deveria a uma *sensibilidade à história* trazida já em Pierre Clastres que Sztutman faz certeiro uso, definindo a operação de *máquinas de reversibilidade* "que atuam para ajustar o tempo da história ao tempo do mito, o que possui corolários cognitivos e políticos evidentes" (SZTUTMAN, 2009b, p. 39).

Se não como os antigos caraíbas (grandes pajés) e morubixabas (grandes guerreiros) essa sensibilidade à história poderia fazer fluir novas configurações ou personagens que reuniriam poderes semelhantes a estes: novas formas de magnificação ou magnitude, novos

personagens que “representam” poderes semelhantes. Numa meticulosa revisão de literatura Sztutman supõe as ter encontrado e aqui terei de ser “esquemático”:

Figura 7: Tabela: Cotejo bibliográfico de Sztutman sobre novas formas de profetismo e de chefia (2009b)

Fonte	Povo/Etnia	Figura-Limite	Circunstância etnográfica
Fausto (2001)	*Parakanã* ocidentais	Guerreiro	Grupo tupi que continua a fazer da guerra o fundamento de sua vida social, não extraem mais dela o cimento para a constituição de um domínio político.
Fausto (2001)	*Parakanã* orientais	Conselho dos anciãos dos antigos Tupi da costa	Reserva de um espaço masculino de decisões.
Viveiros de Castro (1986)	*Arawetés*	Guerreiro	Figura ideal retirada do campo político, que por sua vez é ocupado pelos xamãs, próximos dos deuses.
Descola (1993, 2003); Taylor (2003)	*Achuar*	Chefes de Guerra (*juunt)*	Os *juunt* formam figuras de exceção que se constituem a partir do homicídio e da troca de almas *arutan*.
Barcelos Neto (2004)	*Alto-xinguanos*	Chefes de Guerra	Perda do lugar da guerra para um sistema regional de trocas e rituais, onde a chefia de guerra se transmutou em chefias balizadas pela capacidade de mediar relações com homens e espíritos e oferecimento de festas (reciprocidade).
Sztutman (2009b)	*Guarani e Caribes da Guiana Ocidental*	Xamã ou Profeta	Parcialidades que persistem em migrar.
Santos Granero (1991, 2000)	*Amueshas*	Xamã (*cornesha)*	A palavra *cornecha* hoje designa os chefes representantes do Congresso Amuesha
Gallois (1989)	*Wajãpis*	Profeta	Discursos dos chefes sobre os efeitos da extração de minerais das terras indígenas.
Albert (2000, 2001)	*Yanomanis*	Xamã/Profeta	Falas proféticas sobre a queda do céu.

Para Sztutman (2009b), a contemporaneidade dessas formas de prestígio passa a ter conotação em relação a capacidade de interlocução com os brancos, fenômeno já verificado entre os antigos Tupis da costa, outra evidência dessa tal "sensibilidade à história". Esses mecanismos indígenas de "contemporaneidade" de formas de lutar implicam na sua capacidade de criar possíveis. Daí a proposta de que as *máquinas de reversibilidade* na engrenagem da guerra nômade permanecem à razão dos movimentos dúplices que sugerem, novamente, forças centrípetas e centrífugas, que perenizam o movimento em si. A gênese da resistência ameríndia está nesse não incômodo com o inconstante e com o instável onde uma espécie de *operação artista* cria formas de resistir, novos personagens imbuídos do poder de "liderar" esse processo que levará Sztutman a escrever *Metamorfoses do Contra-Estado* (2013b).

O que se pode depreender dessas conclusões do autor é a circunstância de que o *ñande reko* vai se ressignificando sem perder seu "núcleo duro" evidenciando o princípio de resistência que passa a balizar o modo de vida tupi-guarani, desde os tempos mais longevos. Em outras palavras: a readequação das forças de movimento passam a agir sob o horizonte da resistência ao assédio *juruá* (branco), como Deleuze e Guattari identificaram a partir de Pierre Clastres, dessa forma, ao menos aqui o *Contra-Estado* passa a ser um dado antropológico, razão pela qual é possível argumentar que, se a obra clastreana carecia de base etnográfica e histórica, ao menos os "efeitos de resistência" que o autor identificou primeiramente na sua etnologia e, posteriormente, nas suas etnografias na década de 1960 demonstram que se as sociedades ameríndias não eram sociedades contra o Estado *a priori*, elas precisaram se colocar nessa condição quando do malogro, do encontro com o Estado, não sendo por isso reativas ao Estado, mas recusadoras dele. A reação se dá no sentido inverso, portanto, o Estado reage à recusa através do poder coercitivo que lhe é próprio e pervertendo a máquina de guerra nômade por intermédios dos seus aparelhos de captura.

Nesse texto de 2013, Renato Sztutman nos mostra como do xamanismo à política partidária o contra-Estado pode se multifacetar. Antes de mais nada, leitores de Deleuze e Guattari poderiam dizer que a participação política institucionalizada das lideranças indígenas seriam, pois sim, a ação de captura do aparelho de Estado pelas suas "duplas pinças" absorvendo o movimento e pervertendo, tal como faz com a guerra, a resistência, a guerrilha e institucionalizando um movimento aberrante. Mas não é aí especificamente onde agem os aparelhos de captura, pelo menos não como um dado absoluto. A potência implosiva da circunstância política de uma liderança partidarizada persiste na gênese da relação de forças, logo, na gênese do movimento. Se nada é eterno na lógica aberrante do movimento nômade,

tudo que é pode deixar de ser na imanência das circunstâncias, razão pela qual o devir-nômade conjura-se ou não. Assim sendo, a lógica aberrante do movimento indígena, em especial, dos tupi-guarani, dos quais descendem os guaranis e kaiowá atuais, se vê flagrante na sua própria inconstância.

A inconstância da alma selvagem é termo muito utilizado no pensamento antropológico e filosófico, evidentemente, de Eduardo Viveiros de Castro. Em 2002 na sua obra com esse mesmo título, o autor se debruça sobre o inegável caráter inconstante do modo de ser "selvagem". Analisando cartas e crônicas de europeus que conviveram na América com os Tupinambás e Tupiniquins do século XVI, bem como com sua própria experiência entre os araweté, Viveiros de Castro se prontifica a enumerar as faces dessa "inconstância" que estou aqui chamando de "movimento aberrante indígena" e no seu *elogio da inconstância* nos mostra exemplos desse circuito de recusas: o turbilhão, tocado na letra de Violeta Parra (*Volver a los 17)* e em muitas passagens dos *Mil Platôs*. Nesse sentido relação com o Outro e com o Fora:

> [...] a religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. Essa topologia 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 consigo mesmo [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 220).

O mesmo movimento de forças alocadas em fluxos que se esvaem para fora e para o outro para retornar e, novamente, se esvair. Fluxos contínuos que impedem a estabilidade das criaturas estatais (Deus, Sujeito, Sociedade, ...) onde a "estrutura" é tão somente um indicativo pluridirecional e pluridimensional dos fluxos de força que saem e que entram.

> [...] era justamente a instituição [a vingança] que produzia a memória. Memória que por sua vez não era outra coisa que essa relação ao inimigo, por onde a morte individual punha-se a serviço da longa vida do corpo social. Daí a separação entre a parte do indivíduo e a parte do grupo, a estranha dialética da honra e da ofensa: morrer em mãos alheias era uma honra para o guerreiro, mas um insulto à honra de seu grupo, que impunha resposta equivalente (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 233-234).

Nem mesmo o tempo estaria excluído dessa sina turbilhonar e abertura de outros possíveis. A arquitetura da resistência está notadamente compromissada com o desenvolvimento de para-estruturas que nascem e morrem em prol da máquina nômade, logo, do movimento. Não possibilitando a estagnação na forma da mônada do "passado", do "presente" e do "futuro" o tempo não se condensa na forma de "história". *Duplo esquematismo* diria Viveiros de Castro. No ritual tupinambá que configura a captura na guerra e o festim

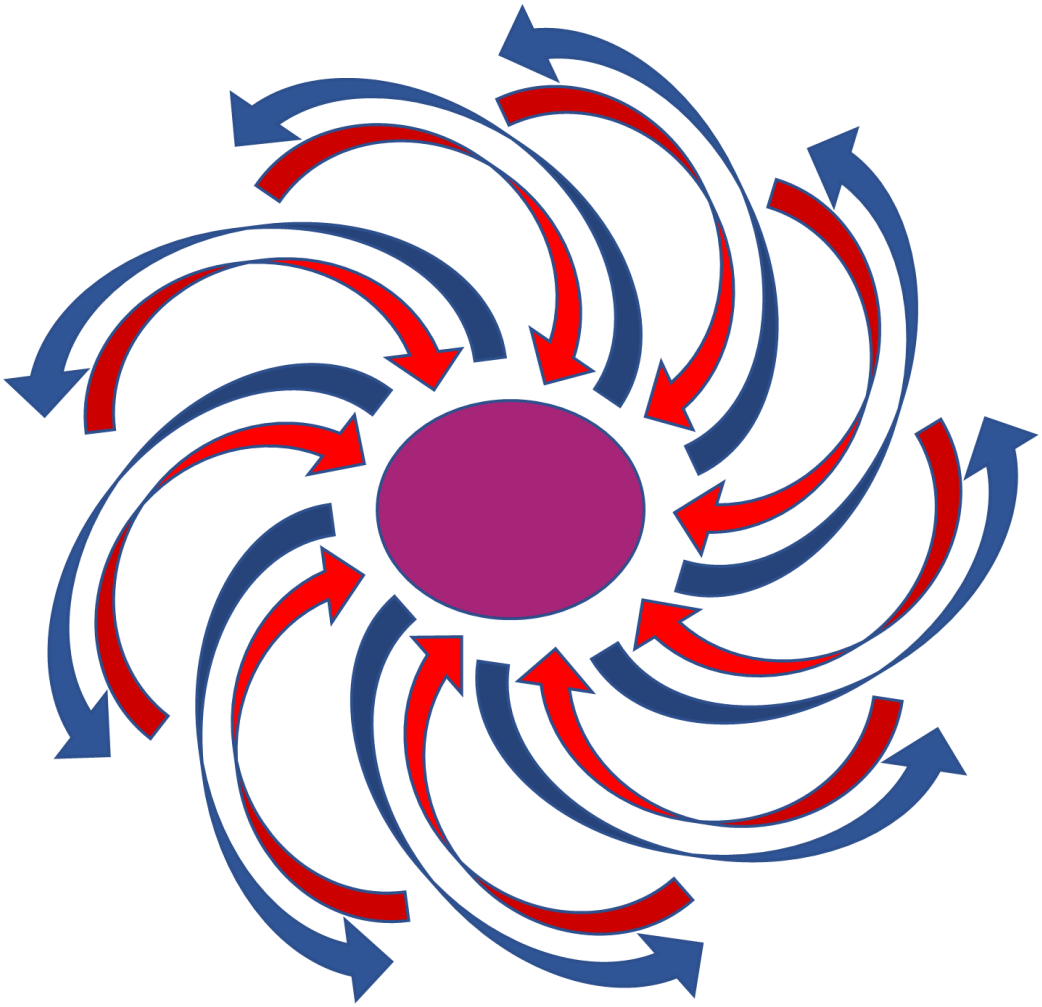
canibal que o seguia reside o efêmero momento do presente “só quem está para morrer e quem está para matar”, palavra e carne, corpo e devir, era quem efetivamente viveria o presente, estaria “vivo”. “[...] o complexo da vingança, por meio desse agonismo verbal, produzia o tempo: o rito era o grande Presente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 238). A forma da vingança, assim, diz nosso autor é a forma pura do tempo, o diálogo entre os inimigos. No entanto, não se fala da vingança *pelo* morto ou devorado, mas da vingança que reestabelece o fluxo do devir: morrer pelo inimigo para que houvesse a vingança pelo grupo em relação ao outro grupo, logo, para que houvesse o futuro.

O corpo morto como elo entre as passagens do tempo, como escrita da memória de um povo, sendo a vingança um passo “para frente” da sociedade e não um passo “para o passado” e a memória dos que se foram, ela própria como propulsora dos fluxos e do devir. “A dupla interminabilidade da vingança [cada inimigo atuando num sentido] [...] sugere que ela não era uma daquelas tantas máquinas de abolir o tempo, mas uma máquina de produzi-lo, e de viajar nele (o que talvez seja o único modo de realmente aboli-lo]. Ligação com o passado e gestação do futuro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 240).

A inconstância das almas selvagens é o determinante para a desarticulação e recusa de qualquer ímpeto centralizador nas formas da modernidade. Pierre Clastres tão bem identificou isso na recusa ao Estado, mas ao falarmos em recusas à forma-Estado, assinaladas pela literatura sobre os tupi-guarani do passado e seus descendentes no presente é possível apontar para um modo de existência *inconstante*, portanto, *em movimento* e ainda *nômade* que se insurge contra a prefiguração dos rostos da violência e da autoridade, em suma contra o poder coercitivo.

Movimento Indígena: resistência enquanto modos de existência – modos de vida nômades

Figura 8: o movimento turbilhonar indígena no molde das "sociedades primitivas" de Clastres.



Legenda:

Forças centrípetas: chefia e outras tendências totalizadoras de poder baseadas na chefia, condensação de um núcleo pesado que logo se destacaria da sociedade e passaria a comandá-la "de fora".

Forças centrífugas: movimentos sociais primitivos: (o movimento) da troca e da guerra aptos a frear a força unificadora da chefia.

A sociedade primitiva que, pelo movimento, mantem-se coesa, equilibrando as forças, numa espécie de "malabarismo", em que, o cair de qualquer uma das forças manipuladas faz com que a outra se imponha e conjure uma "forma-Estado".

A *atitude de recusa* é então a resistência primeira, uma forma de ação política que se apresenta aparentemente como uma perspectiva negativa. No entanto, um fato permite pôr sob suspeita esse "não" que acompanha a recusa: a ideia de universalidade defendida pela ciência ocidental moderna. O espectro da universalidade que assombra os povos indígenas desde o início da conquista da América os coloca então numa condição quase que a priori de exorcizados do "não" da recusa. A recusa, assim, ganha uma conotação política de afirmação e não de negação, uma recusa ativa. "Recusa ativa que indica o não conformismo e a iminência da luta. Os povos Guarani, espalhados na imensidão da bacia do Prata e suas cercanias, têm resistido mais de 500 anos ao avanço do "nosso" mundo – ocidental, moderno, capitalista" (SZTUTMAN, 2013a, p. 167).

A questão da resistência dos povos indígenas frente à dominação europeia, não somente política, mas histórica, epistemológica e ontológica, como modos de vida, enfim, em todos os aspectos da vida é um sintoma de recusa radical que persiste por mais de 500 anos. Resistência então, enquanto algo que nega, é uma total falta de visão ou proposital obtusidade do olhar a realidade estabelecida entre esses povos, visto que, tal como defenderei nas próximas páginas a *reação* se dá não no sentido de indígenas para não indígenas, mas no sentido inverso de não indígenas para indígenas. A primeira questão que permeia este ponto é: *Quid vitae?* Que vidas? E, a partir dela defenderemos o *caráter aberrante* do que estamos chamando de movimento indígena: um movimento por vida. Nesse sentido:

> A Terra é percorrida por um combate desigual entre as resistências nômades e o poder de captura dos Estados, aliados da destruição englobante engendrada pelo capitalismo. Como escapar, ou criar um novo modo de povoar a terra, conectado às minorias? Como se tornar capaz de agir politicamente? [...] *Quid vitae*? (TÓTORA, 2017, p. 111).

Como disse Le Breton (2017) as condutas de risco são um chamado à vida. Este é o limiar das aberrações. O corte, o traçado, a linha de fronteira entre o ordinário e o extraordinário, o molar e o molecular[54], entre o "estar vivo" e o "ser vivo". Assim devemos questionar: de que vida se fala? Que vida se vive? Que vida se pode viver? Reduzir a expressão "movimento indígena" ao recorte do movimento social, ao recorte do movimento político ou partidário, ao

[54] Todas as sociedades, mas também os indivíduos são atravessados por duas segmentaridades, inseparáveis, mas distintas: uma molar e outra molecular. As linhas molares recortam os corpos e coletivos em segmentos binários: homem-mulher, negro-branco, criança-adulto etc. Esses segmentos também implicam em dispositivos de poder que fixam territórios e identidades. Esses segmentos são sobrecodificados em saberes, línguas e enunciados dominantes de uma sociedade e poderes de Estado que os mantêm. As linhas moleculares são fluxos de intensidades constituindo devires, blocos de devires, marcando contínuos de intensidades e não possuem o mesmo ritmo da história. Essas linhas são mutantes, e não são sobrecodificadas pelo Estado. As grandes oposições ou rupturas são negociáveis, "mas não as pequenas fissuras moleculares imperceptíveis e que vêm do Sul" (Deleuze, 1998, p. 153).

recorte do movimento institucionalizado é reduzir o próprio indígena. A colonialidade do poder e do saber não nos permite enxergar para além desses enquadramentos e empobrece vertiginosamente qualquer tentativa de registrar um significado para palavra *movimento*.

O movimento então a qual me refiro é o simples movimento indígena: nomadismo, mas também não é somente o "mover-se" nômade, dado que essa acepção se equivale ao deslocamento dos corpos e embora seja dele que estou falando, não é somente dele. O movimento é em si multidirecional e atemporal, desordeiro. Sendo próximo do "*torbellino de pureza original*" de Violeta Parra o movimento desordenado que cria, que origina, mas sem ser origem, pois ele próprio se esvai no fluxo do seu movimento em turbilhão.

Um "estudo" do movimento foi intentado por Pierre Clastres e Heléne Clastres. Em verdade, ambos os autores se versaram numa espécie de "proto-nomadologia" e coube aos seus comentadores, dentre os quais alguns poucos antropólogos minoritários brasileiros, ruminar. O movimento de turbilhão trazido por Deleuze e Guattari (2012b) é extremamente complexo, no entanto, partirei da recuperação de algumas ideias aqui já tratadas, essencialmente, os mecanismos sociais da sociedade primitiva que em minha opinião expressam perfeitamente um movimento turbilhonar, após alguma revisão bibliográfica posso, sem medo, afirmar que a figura acima representa o movimento nômade ou aberrante, a partir do modelo Tupi-Guarani antigo. Autores como Goldman e Lima (2001, 2003), Goldman (2008, 2009, 2011, 2014), Lima (2011) Sztutman (2004, 2009a, 2009b, 2011, 2013a, 2013b, 2016 e 2019), Viveiros de castro (2011) e mesmo Deleuze e Guattari (1998, 2011, 2012b) se debruçam sobre o pensamento de Pierre Clastres (ao qual acho justo, como defende Sztutman, justapor o de sua esposa e parceira intelectual, Heléne Clastres).

Deleuze e Guattari (2012b) proclamam um flagrante elogio ao movimento e na típica ironia das suas palavras encontramos que movimento só é movimento se ele permitir a distribuição dos fluxos pelo espaço aberto, no lugar de distribuir espaços fechados para coisas lineares e sólidas. O "encaixamento" do movimento é, portanto, o que é feito quando se limita um movimento ao "social", ao "partido", às instituições, aos espaços já delimitados. São nessas "caixas" que a razão moderna faz sua morada e é nelas que as potências se encontram aprisionadas: a potência revolucionária de um movimento, por exemplo, como as FARC (Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia) é capturada quando delas se faz um partido político. Modulações, disciplinarizações, enquadramentos, delimitações, geopolíticas, todos movimentos que traçam fronteiras: verdadeiras ofensas ao movimento aberrante indígena.

Então de que movimento estou falando? E que raio de caráter aberrante é esse que eu acredito possuir o movimento indígena? Para falarmos do movimento indígena e sua recusa ativa como movimento aberrante é preciso esclarecer que antes de qualquer coisa a filosofia de Deleuze e Guattari é uma filosofia dos movimentos aberrantes e que é com ela que principalmente (mas não somente) buscarei dialogar. Tais movimentos constituem a mais alta potência de existir, ao passo que as lógicas irracionais constituem a mais alta potência de pensar. Os movimentos aberrantes constituem o problema específico de Deleuze e pode ser essa a razão de sua aliança com Guattari. Sigo aqui a sugestão de Lapoujade (2015).

Esses movimentos têm por característica precípua o fato de extrapolarem o exercício empírico das faculdades, forçando-as ao limite de si mesmas. Eles traçam linhas de fuga destruindo tudo que se podia, inclusive arriscando-se a destruir a si próprios, pois ameaçam a vida tanto quanto libertam suas potências. Deleuze e Guattari se dedicam a formular uma espécie de enciclopédia dos movimentos aberrantes, em *Mil Platôs* eles apresentam uma enormidade deles, como, por exemplo, as multiplicidades nômades. A própria filosofia é posta ao limiar aberrante. Movimentos aberrantes são as estranhezas, as anomalias, os *freaks*, os renegados, tomados pelo filósofo bicéfalo "por dentro", já que "[...] são anomalias só de um ponto de vista exterior" (LAPOUJADE, 2015, p. 11). Nesse sentido o estranho e o exótico deixam de o ser pela razão moderna assim atribuídos e passam a ser pela razão moderna assim atribuidores. O exercício não lógico a ser feito é atravessar a lógica, num sentido diverso do racional: em suma, um *movimento* (LAPOUJADE, 2015).

> [...]um movimento é tanto mais lógico quanto mais escapa a toda racionalidade. Quanto mais irracional, mais aberrante – e, portanto, mais lógico. Como os personagens de Dostoievski ou Melville[55]: eles não podem apresentar razão alguma embora obedeçam a uma lógica imperiosa. [...] irracional não é sinônimo de ilógico, muito pelo contrário. Por isso, do início ao fim, as lógicas que lhe interessam são as que escapam de qualquer razão, lógica do masoquismo, lógica do sentido e do não sentido em Lewis Carroll, lógica do processo esquizofrênico ou, ainda, a lógica de determinados filósofos, que ao abrigo da razão, na verdade inventaram lógicas bem poucos racionais (Hume, Bergson, Espinosa e até mesmo Leibniz). Em Deleuze, a lógica sempre tem algo de esquizofrênico. Isso constitui uma profunda perversão no próprio âmago da filosofia de Deleuze: ela se apresenta como uma *lógica irracional dos movimentos aberrantes* (LAPOUJADE, 2015, p. 13).

De acordo com o enunciado da lógica irracional dos movimentos aberrantes é necessário então dar-se conta de que um *movimento* tem a potência da irracionalidade, e que

[55] Bartleby o escrivão me serviu de personagem conceitual na primeira versão desse ensaio (*A potência da recusa: Bartlebys indígenas e os movimentos aberrantes,* 2019)

quando esta se faz presente, vislumbra-se o *movimento aberrante*. Não é todo movimento que é aberrante, embora todos possam ser, mas todo movimento aberrante tem como característica um *contra* ontológico, uma recusa radical ativa. Grosso modo, a recusa ativa se mostra pelo verbo *existir*, que conforme tentarei demonstrar, no cenário posto sob o signo do Sistema mundo capitalista/moderno/colonial, especialmente para os povos indígenas, mas não somente para eles, para todos os movimentos aberrantes, se transmutou no verbo *resistir*. Referido *resistir* não se confunde com *reagir*. Existência, resistência e reação são coisas essencialmente distintas, mas não necessariamente opostas, pois distinção e oposição podem ser sinonimizadas a partir de uma perspectiva específica (a racional moderna/ocidental), mas não a partir de todas.

A primeira distinção necessária a ser feita é entre, como fizeram Deleuze e Guattari (2012b), velocidade e movimento, mais uma vez distinção não é oposição. O movimento pressupõe uma *forma de vida nômade*. O movimento segundo os autores pode ser muito rápido sem ser velocidade e a velocidade pode ser até imóvel sem ser movimento. Ele opera por extensividade e ela por intensividade. O movimento designa deslocamento de um corpo de um ponto a outro (independentemente do tempo levado para percorrê-lo) e a velocidade "constitui o caráter absoluto de um corpo cujas partes irredutíveis (átomos) ocupam ou preenchem um espaço liso, à maneira de um turbilhão, podendo surgir num ponto qualquer [...]" (DELEUZE;GUATTARI, 2012b, p. 55).

A questão maior de uma forma de vida nômade é sua relação com o espaço. O nômade se desloca por velocidade, isto é, pelo movimento turbilhonar, ele segue. O território do nômade é o não-território, ele faz o território conforme avança, para tanto vale dizer, avançar pressupõe uma terra sem fronteiras, sem limites, "nesse sentido que o nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha" (DELEUZE;GUATTARI, 2012b, p. 56). Aliás o nômade tem toda a terra, ele se relaciona com o espaço ou com a terra diferentemente do migrante (que se movimenta tão somente de um ponto a outro e por razões exteriores à sua forma de existência) e do sedentário, estes territorializam respectivamente depois e transformando-a em outra coisa (mediatizada, pela propriedade, pelo Estado) respectivamente. O nômade é quem efetiva um movimento absoluto, isto é, uma velocidade. Um movimento é aberrante quando assume essa característica, qual seja: a de desterritorializado. "[...] é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização" (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 56).

A questão da terra em Deleuze e Guattari é muito bem discutida por Lapoujade (2015) e ele nos lembra que aqueles dois autores realizam uma busca pelos movimentos aberrantes por

acreditarem que eles são os únicos movimentos criadores e genéticos (que engendram alguma coisa). Um movimento aberrante, além de aberrante é ilógico e necessário. O interesse de Deleuze e Guattari está em desvendar a produção das lógicas desses movimentos, lógicas aberrantes, por conseguinte, que não podem ser racionalmente abordadas. Logo, quanto mais irracional e inexplicável for, isto é, quanto mais "ilógico" parecer (sob o prisma da racionalidade) mais lógico é um movimento. A geografia desses movimentos percorre um ponto de inexplicabilidade, um ponto de irracionalidade e um ponto de criatividade (LAPOUJADE, 2015).

Ana Cláudia Cruz da Silva, em *Devir Negro: uma etnografia de encontros e movimentos afroculturais* (2016), converge em minhas preocupações quando com seu orientador Márcio Goldman se propõe a fazer uma leitura etnográfica de "encontros" em movimentos, cujo sentido tomado é próximo ao meu e logo no prefácio (assinado por Goldman) de sua criatura bibliográfica é posto o questionamento de como é curioso que na literatura especializada do movimento negro, a ideia de "movimento" tenha sido substancializada ao ponto de quase ter sido feito sinônimo de "grupo" e como quase nada foi discutido quanto à literalidade do *mover*, mudança, fluxo, devir. Também pontua o caráter indissociável (não sendo, no entanto, um imperativo) que movimentos e territórios possuem, formando um par, uma relação, territórios que, segundo Rolnik *apud* da Silva (2016), devem ser continuamente reinventados para poderem resistir. Assim, uma investida para a captura do movimento é absolutamente normal para uma lógica não-aberrante, para uma racionalidade "disciplinadora" como a moderna/ocidental. Para que o movimento possa ser racionalmente compreendido ele precisa ser dissecado, analisado minuciosamente pelas suas partes e para que isso ocorra é preciso que ele seja capturado e estabilizado, logo, deixando de ser movimento e perdendo seu caráter aberrante.

Deleuze e Guattari (2012b) prestando homenagem ao nosso Pierre Clastres trabalham arduamente para demonstrar filosoficamente a engenharia por trás desse "encaixamento" realizado pelo Estado através da operação de disciplinarização. Daí ser necessário recuperar uma das principais contribuições destes autores a respeito da problemática epistemológica que supõe e engendra o Estado: uma forma-Estado de pensamento. Agradeço profundamente a Márcio Goldman (2011) por ter reconhecido e publicado, poderia dizer até inaugurado uma "fase" da antropologia brasileira que poderemos chamar de *antropologia do contra Estado* inspirado em Pierre Clastres e na leitura dele feita por Deleuze e Guattari (2012b) no *Tratado de Nomadologia*. Observe aqui que minha tentativa é de agenciar uma *recusa* a essa forma-

Estado de pensamento que ultrapasse a forma-Estado de produção de conhecimento, captoras de infinitos outros saberes, através da ciência antropológica em especial. E, para isso, é fundamental, se ainda não está claro, que essa forma *contra-Estado* de pensar se engendra no *movimento*, por isso ela é *nômade*, não sendo, no entanto, uma especificidade do nômade propriamente dito, mas de toda e qualquer singularidade que a conjure e faça dela uma arte de criar, possibilitando novos possíveis.

Como o próprio Goldman (2011, p. 580) menciona "não há nenhuma razão para imaginar que os mecanismos "contra-Estado" destacados por Clastres nas sociedades indígenas ameríndias tenham sua existência limitada a este ou a algum "tipo" de sociedade". A essência desse *contra-Estado* do pensar se encontra assim na *recusa ativa* de Renato Sztutman (2013a). Mais uma vez Goldman (2011, p. 580) tenta clarear o que seriam esses mecanismos de contra-Estado: "processos micropolíticos muito vivos mesmo nos sistemas políticos ocidentais, envolvendo uma resistência pragmática em colaborar para o sucesso dos mecanismos de centralização do poder e uma recusa prática em aceitar a introjeção de mecanismos de hierarquização." Toda resistência, portanto, encorajada por um movimento aberrante comporta um *contra-Estado*, aliás, toda resistência só pode ser contra-Estado, caso contrário ela se apresenta como uma reação. Toda reação é incapaz de escapar da lógica da forma-Estado de pensar, ela busca, pois sim, *reagir* ao elemento que a ameaça, supondo-se ser capaz de vencê-lo. Apesar de irônica, a proposição *contra-Estado* não se limita a esse objetivo especificamente, pelo contrário, ela, como diria Deleuze e Guattari (2012b) precisa ser minoritária, precisa ser aberrante, pois na iminência da reação ela pode simplesmente se tornar majoritária e se tornar uma nova forma-Estado, sendo por ele capturada ou exterminada.

A palavra resistência por si pressupõe um espírito semântico de figurar em relação àquilo que resiste, como nas relações de colonialidade, mas operando de forma oposta a elas. Os modelos de captura ou de negação se apresentam e é papel do resistente traçar uma linha de fuga e escapar, deixando, no entanto, o incômodo da sua efêmera presença. Uma tática de guerrilha. E é nessa forma de agir que Clastres se coloca na sua relação com a antropologia. "Assim, por trás do texto contínuo e acadêmico de Clastres pulula uma multidão de aforismos dos quais, como percebeu Alfred Adler (1987, p. 96 *apud* Goldman), "ele detinha o segredo" (GOLDMAN, 2011, p. 584).

Como já dito, especialmente nas costuras feitas com o texto de Sztutman (2013a), a recusa do movimento indígena se faz incômoda por mais de 500 anos. Observe que o fato de o Estado (reativo por natureza) trabalhar penosamente por todos esses cinco séculos para capturar

ou eliminar essas singularidades indígenas já indica a potência de resistência desse movimento e pode "medir" o seu caráter excepcionalmente aberrante. O movimento indígena impinge o nome a todo momento, criando-se através das linhas de fuga e reterritorializando-se através de agenciamentos minoritários diante dessa força globalizante que o Estado e sua racionalidade moderna/ocidental buscam definir. Pela frente, pelos flancos, pelos fundos, por cima, por baixo, o movimento indígena não se permite ser capturado, como sabão ele escorrega, ele escapa, como nômade que é, ele flui. Afirmando sua diferença ele se prolifera e faz resistência pela sua simples existência: como todo movimento aberrante.

O movimento indígena incomoda por existir, pois desbarata a racionalidade moderna ocidental recusando-se a ela. Gersem Luciano (2016) enumera alguns pontos dessa resistência através das cosmologias ameríndias: essencialmente o indígena resiste por não acumular, por não se enquadrar ao mercado, por não tomar a terra como coisa, mas como outro, mantendo a relação horizontal e orgânica entre território, natureza, homem e planeta. Resiste por se contrapor ontologicamente ao mito da nação, já que a existência de muitas nações põe em questão o próprio Estado-nação, organicamente o movimento indígena afronta a abstração da nação, escapando e impossibilitando a realização do projeto de nação elaborado para os países colonizados. Resiste por manter seus saberes vivos, por oferecer saberes tão ou mais eficientes que a racionalidade científica moderna ocidental e, principalmente, por não se permitir ser por ela totalmente marginalizado, já que as categorias empregadas são outras. Resiste pelo paradigma da suficiência de sua economia, rompendo com o paradigma da carência imposto pela economia política e prezando pela escassez como uma lógica de defesa. Resiste pelo aspecto nômade de sua organização social, seguindo a ordem (ou a desordem) da natureza. Ainda que sedentarizados, a natureza é "quem" define os ciclos. Resiste por não se submeter ao exercício do poder, mas submeter o poder à política através de meios institucionais móveis. E, por isso, pode-se dizer que a resistência é o modo de existência do movimento indígena, aliás, é o modo de existência de todo movimento aberrante. As instituições como meio, e não como fim (DELEUZE; GUATTARI, 2012b)

Em Deleuze e Guattari (2012b), a atitude de recusa enquanto resistência deve atravessar dois níveis distintos e inseparáveis. Dois solos, duas profundidades, poder-se-ia dizer. Dois aspectos, portanto, de toda luta. Lapoujade (2015) muito bem explica esse caráter das lutas contra a *axiomática capitalista*. Mais uma vez o Estado e seus muitos rostos são tomados por esse autor e trabalhados como uma espécie de "força". O Estado de Clastres e o Sistema mundo capitalista/moderno/colonial dos autores decoloniais, são entidades espectrais,

forças ambivalentes, metamorfoses de uma combinação específica de formas de ser (sujeito), pensar (ciência), agir politicamente (poder), relacionar-se com a natureza (trabalho/economia) e de espiritualidade ou religiosidade (monoteísmo/cristianismo) que trabalharam juntas em regime de retroalimentação para supostamente universalizar o mundo, inventando a Terra, uma espécie de corpo-planeta[56]. Gilles Deleuze e Felix Guattari falam de uma tal *axiomática* capitalista que invoca uma forma de organização política baseada no poder chamada Estado, agindo como Aparelho de Captura através da axiomatização, por exemplo, do corpo na forma sujeito, do trabalho livre na forma dinheiro-capital, do saber na ciência etc.

A axiomática capitalista é, por assim dizer, toda força que se impõe sobre as singularidades através do poder "pervertendo-as" à razão de Estado, isto é, subjetivando-as, conformando-as às formas ou programas de vida estabelecidas pela própria axiomática: sujeito, trabalhador, cientista, consumidor. Programas sobre os quais já estão inscritos e determinadas as possibilidades de existência em que cada uma das formas de vida sob seu julgo pode se manifestar. Daí que a operação de resistência à tal axiomática suporta esses dois níveis inseparáveis. Segundo clareia Lapoujade (2015):

O primeiro nível é a luta tática travada pelas "minorias de fato" ao nível da axiomática para introduzir novos axiomas, constituir novas potências sociais: marcada pela construção de grupos-sujeitos aptos à ação política coletiva. Se tomado o movimento feminista como exemplo, tem-se um movimento politizado, alongado à forma movimento autorizada pela axiomática, sendo, portanto, uma luta de uma minoria de fato no nível da axiomática de Estado, engendrando novos direitos, novos axiomas, novos programas, a inclusão de novos projetos de vida à axiomática. Nesse nível, a luta questiona os modos de legitimação do axioma, se revestindo na questão *quid juris*? Logo, uma luta travada em nome da possibilidade de novas potências para o corpo, para o pensamento e para a vida.

Esse conjunto de lutas feministas possibilitam à mulher ampliação de possibilidades de sua existência dentro da axiomática, o voto faz a mulher cidadã (programa escrito para os homens em primeiro lugar), o emprego faz a mulher trabalhadora (programa escrito para os homens em primeiro lugar), em suma, tais lutas fazem o direito evoluir, submeter-se a uma tal "jurisprudência" a nível histórico, uma adaptação aos graus ou patamares cada vez mais elevados de luta e de problematização. Na medida em que avançam os direitos, avança a axiomatização dessas singularidades protestantes, possibilitando novos modos de percepção e

[56] Termo empregado por Edson Passetti (2013) em seus escritos sobre *ecopolítica*.

enunciação da existência axiomatizada (DELEUZE; GUATTARI, 2012b; LAPOUJADE, 2015).

No limite, a luta nesse primeiro nível favorece a própria axiomática, pois através da ampliação de pautas e direitos concedidos, programas de vida inventados, o caráter ou impulso universalizante, próprio dela, avança, "capturando" essas singularidades e alocando-as no espectro de homogeneização. Há aqui um tremor, uma perturbação, registrada pelo "sismógrafo" do axioma que trabalha rapidamente para normalizar a situação, no entanto, pelo menos o registro da perturbação permanece, deixando a marca a partir da qual a próxima perturbação avançará.

O segundo nível é a luta efetiva travada pelas "minorias de direito" ao nível dos devires: essa luta se dá na desterritorialização. "Um acontecimento sobrevém no campo social e desloca os problemas, libera novos possíveis" (LAPOUJADE, 2015, p. 278). Há aqui uma mutação social, cujas consequências são agenciamentos coletivos que são o próprio sentido da vida política: "querer novos possíveis envolvidos no acontecimento, entrevê-los antes que se dissipem e sejam conformados pelas arborescências de uma axiomática que nunca tarda a se reorganizar. Aos possíveis arborescentes, as máquinas de guerra nômades opõem-se "possíveis rizomáticos" (*idem).* Nesse segundo nível há o cataclisma, uma verdadeira desestruturação ou desterritorialização absoluta e a invenção do novo possível.

Esse nível, Deleuze e Guattari (2012b) chamam de "minoritário de direito", pois nele há a firmação ativa da *resistência*. Não é mais o movimento feminista, mas um *devir-mulher* segundo o qual, não há necessidade alguma de correlação entre um corpo feminino e uma luta feminina, para além disso, uma reviravolta dos estatutos, da língua, dos conceitos, dos direitos. Essa luta se dá onde circulam partículas de feminilidade que atravessam tanto homens quanto mulheres. "A luta não concerne mais às minorias de fato, mas atinge as potências revolucionárias do que é minoritário de direito. Luta eterna" (LAPOUJADE, 2015, p. 279). Lutas que redistribuem a axiomática, cataclisma ontológico, lutas que alimentam de um fundo esquizofrênico, uma luta inesgotável. "[...] desfazer a organização o visível de tal maneira que se assista a uma transformação de substâncias e a uma dissolução das formas, passagem ao limite ou fuga dos contornos [...]" (DELEUZE; GUATTARI, 2012b *apud* LAPOUJADE, 2015).

As correntes de pensamento às quais celebrei a aliança demoníaca, primeiramente,

propõem a buscar uma linha de fuga[57] a essa Forma-Estado de pensar, e isso supõe escapar da política de Estado, da Economia de Estado, da Religião de Estado, desse Sistema mundo capitalista/moderno/colonial anunciado pelos autores decoloniais, dessa axiomática denunciada por Deleuze e Guattari. Polvo que é, a Forma-Estado opera com múltiplos tentáculos e a forma-nômade de pensar há que, como faz tão bem o movimento indígena, *mover-se*, escorregar-se, um esforço, uma atitude de recusa à captura e à eliminação.

Cada "teoria" que compareceu ao encontro demoníaco (e muita ironia seria pouca para essa sentença) supõem terem construído ou elaborado esse sistema de movimento, objetivando o que respectivamente seria um *mundo por vir* no pensamento de Deleuze e Guattari e uma *Transmodernidade* a partir dos conceitos elaborados pelos autores decoloniais: uma superação da modernidade eurocentrada, que não é a pós-modernidade. Nesse aspecto, são correntes de pensamento que mantém em comum a circunstância de resistência (enquanto recusa) e a partir disso tentarei abordar a resistência dos povos indígenas, com destaque para as lutas dos Guarani e Kaiowá que vêm sofrendo profundamente com o assédio do Sistema mundo capitalista/moderno/colonial há séculos, movimento que se acentuou nos últimos anos como estratégia nômade frente ao específico fato de que, se a resistência é a última manobra, o Aparelho de Estado, com sua ciência, com sua economia e com sua religião está decidido a capturar ou destruir inclusive a resistência como modo de existência[58] capturando-a e pervertendo-a a seu proveito em *reação; resistir* se distingue de *reagir*. "Resistir é o próprio de uma vontade derivada do acontecimento, se alimenta do intolerável. O acontecimento é o próprio "potencial revolucionário", que se esgota quando rebatido sobre as imagens já feitas [...]" (ZOURABICHVILI, 2000, p. 353).

Com base na novela de Melville, fiz uma apropriação do personagem *Bartleby* como recurso expressivo para a análise da resistência do movimento indígena Guarani e Kaiowá. Convém ainda aqui estabelecer que a atitude de recusa por enquanto será tratada sob o olhar das respectivas linhas teóricas que estão postas, portanto, *recusa* e *reação* até certo ponto serão tratadas como "sinonimizáveis", mas depois se mostrarão "distinguíveis" e serão distinguidas no *Segundo Movimento*.

A etimologia pode ajudar: a palavra "resistência" vem do latim *resistentia* e "reação" de *actionen* também do latim acrescido do prefixo "re". Do ponto de vista gramatical o prefixo

[57] "E fugir não é partir em retirada, e sim não temer ou esperar, mas buscar novas armas" (DELEUZE, 1992, p. 2).
[58] O chamado "Segundo Movimento" desta tese abordará especificamente essa relação de forças através de uma tal genealogia.

“re” pode ter três sentidos, o de repetição, o de reforço e o de retrocesso/sentido contrário, sendo o terceiro o aplicável no caso de reação. O reagir é agir em sentido contrário, reverso. Quanto à resistência, sua apropriação no português é literalmente “contra”. A postura de resistência então pressupõe uma atitude, que não necessariamente é uma ação, muito menos uma reação, mas uma desterritorialização seguida de uma reterritorialização, em suma escapar da captura, do encaixamento, pelo movimento veloz fugir da estratificação, da classificação, da codificação, escorregar talvez seja mais revolucionário que enfrentar, pois se o movimento não opera numa lógica de guerra, o Estado opera e o risco de morte passa a ser iminente. O enfrentamento significa reconhecimento de alguma dignidade do oponente, uma lógica moral, militaresca; ao passo que a fuga significa puro desprezo, uma lógica não moral, nem imoral, mas amoral: uma questão de sobrevivência e talvez de inteligência de um tipo guerreiro de existência. Adiante pensemos como se expressam os distintos autores aliados sobre esse *movimento* de recusa à forma-Estado de pensar, em outros termos, descolonizar o saber e, seguindo Lapoujade (2015), tentarei mostrar que tudo, bem no fundo, é uma questão de terra.

Uma questão de terra

Isabelle Stengers e Iliya Prigogine (1991) nos dizem que os cientistas são os que propriamente têm acesso ao mundo. Evidentemente, pois a *ratio* moderna/ocidental balizada pela ciência se apropriou do mundo e “transformou-o em Terra” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Apesar das edições citadas aparentarem que Deleuze e Guattari corroboram com Stengers e Prigogine, na verdade, é o inverso. A questão da Terra então se posiciona ao lado de uma questão de terra. Sem querer de forma alguma conjecturar a história já conjecturada é preciso levar em consideração que o fato histórico da modernidade para os autores decoloniais, isto é, a chegada do europeu à América estabeleceu novas, complexas e problemáticas relações do homem consigo mesmo e com a terra. Mas uma questão persevera a seu modo em todos os autores e pensadores invocados para o encontro, qual seja: com que direito o homem europeu se apropriou da terra? Observe que esta questão não se limita à terra americana, mas notadamente é ela que me interessa.

Segundo Lapoujade (2015, p. 41), “a desterritorialização é o movimento aberrante da Terra”. Ainda segundo ele, a terra desterritorializada é um espaço-liso, sem fronteiras, é o mais potente dos movimentos aberrantes e aquele que alimenta todos os outros. Os nômades são os únicos que ocupam a terra, no sentido de que se distribuem à razão da terra e não arrazoando a

terra, "Terrificando-a". Terrificar, nessa acepção, é tornar a terra Terra[59], movimento próprio de impulsos globalizantes e universalizantes, que operam por "territorialização". Os nômades não Terrificam, eles Terrificam-se, sempre deslocando sobre um não-território, fazendo assim da desterritorialização seu próprio território. Quanto mais os nômades avançam, mais se desterritorializam, sendo este um movimento que aproxima o homem da terra, seguindo-a. Se não há territorialização sem desterritorialização, o movimento duplo permite assim compreender que a Terra também se desterritorializa através do homem e dos animais (LAPOUJADE, 2015).

Quid juris? perguntaram Deleuze e Guattari (2012b) e *com o próprio direito* responderam as *Epistemologias do Sul* (2010). Em suma, essa questão se desdobra em uma série de outras questões e respostas, mas que se pode, por assim dizer, "encobrir" com um manto ou tecido que chamarei, como em Deleuze e Guattari (2012b), de *soberania*. Isto porque *império* e *domínio* talvez sejam termos inapropriados ou insuficientes, pelo menos na acepção de "trazer para a casa", bastante clássica, do *dominus*, e do *imperium* como "controle". Na verdade, sou da opinião que *imperium* possa repousar bem sobre o período chamado de "colonial" e que *dominum* sirva para caracterizar as relações de colonialidade, o pós-colonialismo como período histórico e não como vertente teórica, desde que se reconheça que o resultado dessas interações é marcadamente, como em um experimento químico, uma questão de proporções.

Há *dominium* no *imperium* e há *imperium* no *dominum*, mas na fase colonial da história americana houve mais império que domínio e na fase pós-colonial houve mais domínio que império, embora ambos coexistam sempre. As proporções variadas, assim como na química, resultam em substâncias distintas, e nessa distinção é que se deve ter em mente que determinadas teorias ou correntes de pensamento não podem servir para todos os problemas aparentemente semelhantes e que os efeitos de determinadas ações em diferentes espaços-tempos possam ser até semelhantes, mas nunca idênticos, daí que mais que elementos homogeneizantes seja preciso diagramar elementos heterogeneizantes. Apesar disso, a resolução "soberania", proposta pelos autores anteriormente mencionados, é apropriada por suportar em suas acepções *imperium, dominum, regnum, principatum, cogito, ratio, Dei*, enfim, suportar a forma-Estado em suas diferentes feições e manifestações, visto que todas elas buscam conjurar a soberania própria dos Estados e delimitá-la através do direito em um "território",

[59] É possível se aproveitar ainda da acepção "terrível" do verbo terrificar. Tornar a terra Terra é o movimento de torná-la inabitável para certas singularidades, portanto, terrível.

fazendo valer assim um poder autoritário, tal território pode ser desde o corpo de um ser humano até um planeta inteiro.

Clastres inspira estes autores nessa proposição: o poder soberano é próprio da autoridade estatal, não podendo ser, por conseguinte, outro poder soberano que o esvazie sem reforçá-lo, é preciso um poder baseado não na autoridade, heterogêneo, encontrado por Clastres na fórmula *sociedade contra o Estado*. Fórmula que como Goldman (2011), Perrone-Moisés (2011) e Sztutman (2013a) tão bem demonstraram, nem de longe se limita à uma questão antropológica ou filosófica ou somente política: a *atitude de recusa*. Tampouco essa fórmula "homogeneíza" mas "heterogeneíza", visto que, cada elemento sociabilizado distinto, cada tipo de *contra* distinto se organiza, se reorganiza, se desestabiliza e se reestabiliza sempre em *movimento* e essa característica atômica "disforme" da fórmula *contra-Estado* precisamente pode ser tomada como *movimento aberrante* e proporciona a "fuga" à captura operada por cada tipo de forma-Estado. O *contra-Estado* é, portanto, outro nome para uma *máquina de guerra* nômade "irredutível ao aparelho de Estado, exterior à sua soberania, anterior ao seu direito [...] uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho" (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, pp. 12-13).

O homem europeu quando chega à América, ao mesmo tempo em que territorializa o que para si é um novo mundo ou novas terras, desterritorializa-se e, com isso, afeta e notadamente transforma o modo de existência dos nativos americanos. Mas esse tornar território em princípio não se confunde com a delimitação territorial de um espaço limitado, antes de qualquer coisa, o movimento de territorialização/desterritorialização é sempre duplo, assim, o homem europeu territorializa a terra enquanto fronteira viva dos Estados imperiais europeus, ampliando sua zona de influência e sua territorialidade, desterritorializado, no entanto, de sua própria "europeiedade".

O território antes de tudo é uma expressividade, uma zona de experiência (ZOURABICHVILI, 2004, pp. 22-23). Nesse aspecto ele é um plano onde cada indivíduo se relaciona com a terra. Nessa tomada, o homem europeu chega à América meio que "perdido", ele tateia o desconhecido, ele avança sobre o mar e depois sobre a terra, ele territorializa, não há dúvida, o território é a "[...] marca constituinte de um domínio, de uma permanência", não de um sujeito, o território designa as relações de propriedade ou de apropriação, e concomitantemente de distância, em que consiste toda identificação subjetiva - "um ter mais profundo que o ser" (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 123). Nesse sentido, Deleuze (1994) é enfático: "território é o domínio do ter". "[...] não há território sem um vetor de saída do

território e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, [que] ao mesmo tempo, [haja] um esforço para se reterritorializar em outra parte" (*A de Animal*). Desterritorializar é o *movimento* pelo qual se deixa o território (ZOURABICHVILI, 2004, p. 22). No entanto, a territorialização levada à cabo pelo homem europeu, me parece, se dá sob o signo do que se pode chamar de forma-Estado de territorializar, uma operação por captura, sendo este um dos vetores de saída para a desterritorialização indígena ou nômade.

Outro sentido para território seria o atribuído por Günz (*apud* Haesbaert; Bruce, 2002), segundo o qual: território é "o ambiente de um grupo (por exemplo, um coletivo de lobos, de ratos ou um grupo de nômades) que não pode por si mesmo ser objetivamente localizado, mas que é constituído por padrões de interação por meio dos quais o grupo ou coletivo assegura certa estabilidade e localização". Nesse aspecto, o território pode ser constituído tanto por uma pessoa quanto por uma comunidade: um corpo-político. O que ambos os conceitos apresentados têm em comum, pode ser resumido na seguinte expressão: *não se trata de viver "no território", mas de viver "o território".* A desterritorialização aqui operada é, assim como disseram Deleuze e Guattari (2012b), uma desterritorialização negativa, que é aquela que se manifesta recoberta pela reterritorialização, mantendo bloqueada uma linha de fuga, típica e própria de desterritorialização. "[...] Por exemplo, o aparelho de Estado é erroneamente dito territorial: na verdade ele opera uma D[esterritorialização] que, no entanto, é imediatamente recoberta por reterritorializações sobre a propriedade, o trabalho e o dinheiro [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 238).

Territorializar é ritmo tornado expressivo ou de componentes de meios tornados qualitativos, ou seja, um processo de constituição do tempo e do espaço (ZOURABICHVILI, 2004, p. 23). Se sob um grande plano de imanência – traçados intensivos de tempos e espaços - há um território primordial: a terra; sob a perspectiva dos conquistadores após o "descobrimento", com o fim de justificar a sua conquista, é traçada uma linha divisória imaginária constituindo dois territórios: um Norte de onde eles provêm e um Sul que está por ser ou em processo de ser por ele territorializado – tornado território, portanto, reterritorializado. Não se pode esquecer que "[...] a propriedade da terra, pública ou privada, não é territorial, mas reterritorializante" (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 238). Por sua vez, outra seria a perspectiva do indígena cujo território (sua casa, a terra) vem sendo reterritorializado por outro e, portanto, também por ele alterado, "domesticado", estriado, marcado pelo signo da política estatal, pelo signo da propriedade, pelo signo das distintas formas de reterritorializações que podem se manifestar "[...] sobre um ser, sobre um objeto, sobre um livro, sobre um aparelho ou

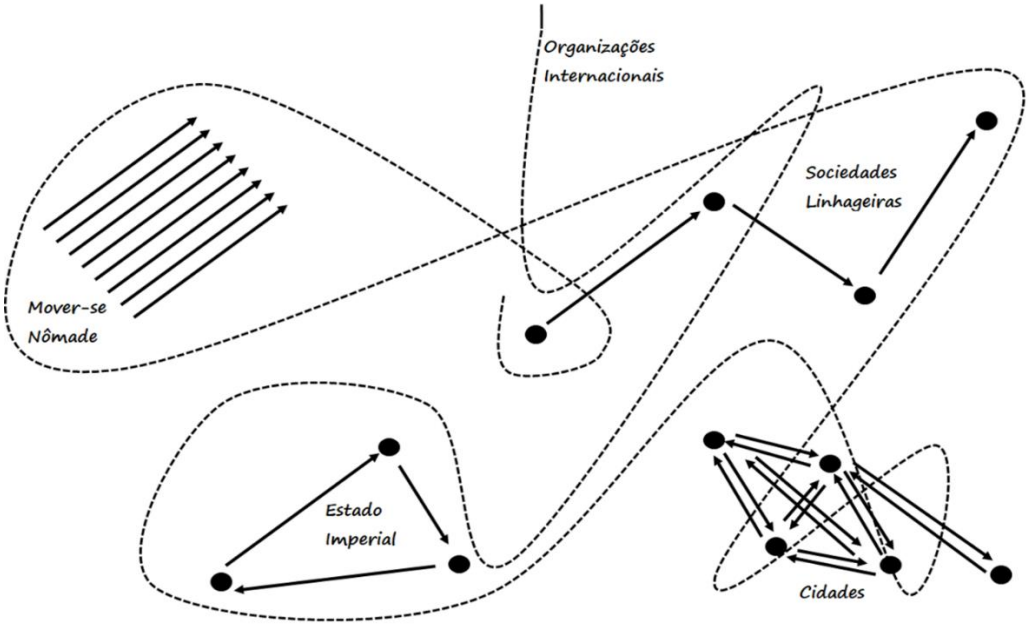
sistema... [...]" (*idem)*. Essa relação pressupõe a recíproca transformação/afetação dos sujeitos (processos de subjetivação) e, portanto, dos seus respectivos territórios (processos de territorialização).

Os regimes de signo por operarem tal sistema reterritorializante de significados operam eles próprios sobre os significantes, bloqueando a fuga, subsistindo apenas a negatividade das desterritorializações. Para além, do grande território, a terra (Terra para a episteme europeia), tanto sob a perspectiva do conquistador quanto do indígena há o caos. Daí a ideia aqui posta de que o território no sentido amplo, a terra, muda segundo a perspectiva, seja a do conquistador, seja a dos indígenas. Também entre os animais existem aqueles de território e os sem território. Entre os indígenas e os animais existem relações que são devires. As linhas de fronteira se sobrepõem. E um devir (devir-animal) não é imitar um animal, mas tornar-se com ele outra coisa. E os devires são incompreensíveis pelos conquistadores, pois a sua lógica é a das demarcações, domínios, distâncias e identidades oponíveis, operação de captura da terra, para inventarem a territorialidade Terra – seu domínio idealizado, seu território absoluto, a globalidade. Um território é sob a perspectiva indígena devires: animal, floresta, plantas, rios, céu. E é próprio de todos os devires serem minoritários, ou seja, fazerem fugir, ou desterritorializarem os estratos ou códigos dominantes, instituídos pelas capturas estatizantes. Experimentar os devires ou em particular o devir-animal é um modo de partilhar com eles um experimento artista na produção de territórios. Nessa direção, afirma Deleuze na letra A de animal por ocasião de sua entrevista à Claire Parnet.

> Há os animais de território, há animais sem território, mas os animais de território são prodigiosos, porque constituir um território, para mim, é quase o nascimento da arte. Quando vemos como um animal marca seu território, todo mundo sabe, todo mundo invoca sempre... as histórias de glândulas anais, de urina, com as quais eles marcam as fronteiras de seu território. O que intervém na marcação é, também, uma série de posturas, por exemplo, se abaixar, se levantar (DELEUZE, 1994, *A de Animal*).

Construir um território é, por assim dizer, uma operação artista. Um artista-animal, um inventor. Inventar é criar algo, estabelecer o novo, não fundar, pois o fundamento ou a fundação formam uma operação própria do poder autoritário, reterritorializante, a força-Estado. A criação do território estabelece o próprio solo onde uma força reterritorializante pode fincar a sua bandeira e fundar um território pela reterritorialização, daí a diferenciação radical do fundar um território e do criar um território. O primeiro é uma operação industrial, o segundo uma operação artística. Nesse aspecto gostaria de tentar costurar um argumento com o pensamento decolonial a respeito da reterritorialização dos seres e dos saberes operada pela fronteira viva dos Estados imperiais europeus que foram os colonizadores, os conquistadores.

Figura 9: As formações sociais e suas respectivas tipologias de movimento



A literatura decolonial impinge uma crítica ao pensamento moderno e à modernidade de uma forma geral, que, segundo eles, se estruturou a partir de uma lógica de colonialidade, isto é, exploração, dominação e colonização em todos os sentidos da vida: das relações humanas às epistemologias, do trabalho à política. Uma lógica de colonialidade supõe uma relação de colonialidade, segundo o que já foi acima exposto. Nessa direção, uma lógica ou relação de colonialidade se enquadra numa operação de reterritorialização, no linguajar filosófico diferencial de Deleuze e Guattari. A territorialização/reterritorialização é a colonização/colonialidade, posso supor. Dentro da chave de pensamento decolonial, Santos (2010) teoriza a existência de duas humanidades: uma humanidade que se predispõe a ser universal e uma humanidade constituída por esta (a exemplo da construção do Sul, que é habitado por uma "quase" humanidade, um território selvagem habitado por seres selvagens, menos "homens"), a princípio e que depois passa a constituir a si própria como reflexo das relações de colonialidade (ser, saber, natureza, etc.) que o autor chamou de Humanidade Sacrificial. Esta ideia é atingida a partir do conceito de "negação da humanidade[60]" em Frantz Fanon, nos célebres *Peles negras, máscaras brancas (1952)* e *Os condenados da Terra (1961)*.

[60] Talvez caia bem a citação direta de Fanon ([1952]2008, p. 26): "O homem não é apenas possibilidade de recomeço, de negação. Se é verdade que a consciência é atividade transcendental, devemos saber também que essa transcendência é assolada pelo problema do amor e da compreensão. O homem é um SIM vibrando com as harmonias cósmicas. Desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente. O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo. O problema é muito importante. Pretendemos, nada mais nada menos, liberar o homem de cor de si próprio. Avançaremos lentamente, pois existem dois campos: o branco e o negro.

> [...] assim a exclusão[61] torna-se simultaneamente radical e inexistente, uma vez que seres sub-humanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social. A humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal (SANTOS, 2010, pp. 30-31).

Embora o problema mais específico de Fanon tenha sido a relação binária preto/branco, é própria da racionalidade moderna/ocidental, dessa forma-Estado de pensar, operações racionais e racionalizantes fundadas no binarismo conceitual. O branco/preto é um exemplo emblemático da invenção de uma humanidade outra, hierarquicamente inferiorizada, para simbolizar e demarcar a reterritorialização do ser ou a colonialidade do ser sobre a qual pesa uma sentença avassaladora: o preto é menos homem que o homem branco. Tal operação é perceptível também na relação entre civilizado/selvagem, europeu/indígena, onde a sentença permanece: o selvagem é o não-homem, o índio é menos homem que o europeu. Nesse sentido a construção do Sul pelo Norte se faz nos homens do sul pelos homens do norte, isto é, não homens ou menos homens, sobre os quais pesa a sacrificialidade apontada por Santos. Em prol da humanidade, os menos homens e os não homens seriam sacrificáveis, uma humanidade sacrificial, minorias de fato, "matáveis".

Dentro da proposta decolonial, a modernidade deve seu triunfo a conquista e a invenção do Sul pelo Norte (não necessariamente o Sul e o Norte geográficos) e todas as suas consequências. Se há uma data para marcar a modernidade esta seria 1492, com o "descobrimento" *para* os europeus da América. O que proponho, caso ainda não tenha ficado claro, é uma interpretação destes grandes hemisférios como territórios, nos termos de Deleuze e Guattari. Assim, seria proveitoso reavaliar a concepção de Santos destes espaços separados por uma linha abissal sob o olhar daqueles autores, já que o próprio Santos (2010, p. 31) esclarece: "a criação e ao mesmo tempo a negação do outro lado da linha fazem parte integralmente de princípios e práticas hegemônicas". Norte e Sul em Santos e nos demais autores decoloniais, respeitados seus respectivos posicionamentos teóricos, políticos e conceituais, são territórios (em sentido literal, político, mas também além dessa delimitação: uma categoria de constituição de sujeitos) construídos pelo conquistador europeu que se justapõem aos territórios outros em diferentes esferas para cumprirem mais ou menos um mesmo objetivo: justificar uma dominação através da colonialidade/reterritorialização dos

[61] Apesar de Boaventura Santos usar as terminologias "exclusão" e "inclusão" que são carregadas de uma discussão profunda e acalorada na sociologia nós propomos uma leitura ou interpretação a partir dos vocábulos "negação" e "reconhecimento". "Humanidades de menor importância", provavelmente, dentro da chave de pensamento de Giorgio Agamben (2007) em *Homo Saccer: o poder soberano e a vida nua.*

seres, dos saberes, da natureza etc. Assim, norte/sul, metrópole/colônia, velho/novo mundo, civilizado/selvagem, eu/outro etc. são todos construtos que justificam o avanço colonial, uma lógica ordenada de apropriação e violência. Uma cartografia de poder autoritário colonial baseada em modos dicotômicos e binários de pensar, a operação reterritorializante do aparelho de Estado da qual os indígenas se ocuparão em resistir pelos próximos 500 anos através da sua *atitude de recusa*, talvez, a mais estupenda recusa de todas, uma recusa criadora, inventora de territórios, de linhas de fuga, escapes, outras lógicas, uma arte de viver, resistência enquanto modo de vida!!!

À luz dos conceitos de Deleuze e Guattari a constituição de um território europeu na América implicaria na sobreposição dos territórios dos nativos americanos, reterritorialização, portanto, mas negativa. "Volto para o meu território, que eu conheço, ou então me desterritorializo, ou seja, parto, saio do meu território" (DELEUZE, 1994, *O de ópera*). Isso vale para o conquistador e para o conquistado. Quanto ao europeu: que chega à América como "perdido", retorna à Europa como "conquistador". Quanto aos indígenas: que se encontram na América como "formações sociais" em sua maioria "selvagem" ou "nômade" com a chegada do outro "tem ameaçado seu território", "já não é mais seu território", "é preciso reterritorializar-se". A selvageria e o nomadismo haveriam de se ressignificar, sem, no entanto, se extinguir, já que a coexistência é, como já dito, própria das formas de existência: o que há de nômade e de selvagem em cada um de nós? Nunca se retorna o mesmo quando se aventura fora do território. "São duas formas de distanciamento de si: dilaceramento de si ao qual não se cessa de retornar como um estrangeiro, uma vez que ele está perdido. [...] extirpação de si ao qual só se regressa como estrangeiro, desconhecível ou tornado imperceptível (ZOURABICHVILI, 2004, pp. 50-51). Há nesse ponto a dupla afetação que torna estrangeiro o desterritorializado/reterritorializado. O movimento dos afetos percorre tanto o europeu quanto o indígena, de modo que, ambos se reterritorializam numa "outra coisa".

Lapoujade (2015) anima a discussão quando lembra que o filósofo bicéfalo Deleuze/Guattari considerando as interações entre as multiplicidades distinguem em dois momentos de sua trajetória intelectual uma variedade de "formações sociais". No *Anti-Édipo,* os autores falam em três configurações: o selvagem, os bárbaros e os civilizados. Nos *Mil Platôs*, os autores diferenciam cinco formações sociais: as sociedades linhageiras, os Estados imperiais, as cidades, os nômades e as organizações internacionais (ecúmenos). As linhageiras são sociedades que formam territórios, lançam linhas, criam territórios que perduram o quanto perdurarem os seus recursos. São itinerantes. Os Estados imperiais se sedentarizam sobre a

Terra desterritorializando os territórios primitivos para formar a unidade de uma terra. Traçam as fronteiras, erguem as muralhas, controlam o deslocamento das populações. As cidades são "pontos de encontro", não são nem sedentárias nem itinerantes, tudo funciona num circuito mercadológico. Já as sociedades nômades são inseparáveis de uma "máquina de guerra" que distribui a população num espaço liso. Os nômades são desterritorializados e, sobretudo desterritorializam a Terra. As organizações internacionais não são formações sociais, mas circulam entre elas. São por Deleuze chamadas de ecumênicas, pois tal como o cristianismo e o capitalismo "não procede por homogeneização progressiva, nem por totalização, mas por tomada de consistência ou consolidação do diverso enquanto tal". "Todas as formações sociais coexistem num único e mesmo campo de interações [...]" (LAPOUJADE, 2015, pp. 229-230).

O fato de Deleuze e Guattari atribuírem uma classificação inicial das formações sociais em selvagens, bárbaros e civilizados pode dar a falsa impressão que os autores possuem alguma aliança intelectual com o evolucionismo. No entanto, é o seu contrário. Enfatiza Lapoujade (2015, p. 230) "não se passa dos nômades aos sedentários, dos caçadores-coletores aos agricultores [...] Todos os tipos de organizações sociais são dados ao mesmo tempo, coexistem num mesmo espaço-tempo, como atestam a história e a pré-história". Assim a chegada à América de um aparelho de Estado nos moldes imperiais não é inédita, dado que já havia configurações similares por aqui, como o Império Inca, por exemplo e vice-versa, quando Roma chega à Escócia ou o Império Russo à Sibéria. Essa coexistência virtual das possibilidades nos rememora do movimento de pêndulo trazido por Beatriz Perrone-Moisés (2011) quando discutia sobre a tomada de Clastres da cosmologia ameríndia. Todas as possibilidades coexistem, mas a depender da localização do pêndulo elas se manifestam, sob dadas circunstâncias, de uma forma e não de outra, o que em si não é fixo, pois o *movimento* sempre está lá. Tic-tac! Vai-vem! Eterna fluidez....

Pela chave conceitual das *epistemologias do Sul* todas as formas de dominação e classificação também coexistem, inclusive historicamente. O Estado ao associar-se ao capitalismo (ou mesmo um proto-estado com um protocapitalismo) institui um elemento constitutivo e específico de poder que permeia todas as esferas da vida: a classificação racial/étnica. Assim, a modernidade parte de uma ideia mitológica de uma Europa-pré-existente. E, como tal, os europeus atribuíram "uma concepção de humanidade, segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos" (QUIJANO, 2010, pp. 74-75). Tal "Europa" é metafórica e discursiva, no sentido de que remete tudo a que se estabeleceu como uma

expressão da Europa: como, por exemplo, a formação social "Estado-imperial" de Deleuze e Guattari, oriunda da Ásia, mas "aperfeiçoada" no velho continente. Adverte, ainda, Anibal Quijano (2010) que o modelo Estado-nação se torna a unidade de análise e único enfoque válido do conhecimento sobre o capitalismo. O que não era "da nação", a exemplo os indígenas e os negros, era do "império" e deveria à nação estar à disposição – *imperium e dominum*. Assim, se traça a linha abissal de Santos (2010) um território civilizado e um território selvagem onde tudo era permitido em prol do bem da "nação". Em termos de humanidade: uma sacrificial e outra (que se pretende) universal. No território selvagem (abaixo da Linha do Equador) "tudo se podia"[62]. Ora, os índios e os negros não foram criações dos colonizadores? Eis uma das cisões estabelecidas pelo europeu colonizador branco. Seu poder autoritário, que Clastres (1979) tão bem identificou enquanto política, depende da manutenção dessa cisão, manutenção essa que será operada pelo outro rosto do sistema mundo capitalista/moderno/colonial, a racionalidade moderna/ocidental em seu esplendor: a ciência. É de suma necessidade realizar uma discussão mais específica acerca da forma-Estado de pensar e da resistência operada contra ela pelas populações minoritárias, especialmente o movimento indígena. Assim, na oportunidade do item *A potência do selvagem* escreverei mais profundamente sobre a tríade Ciência Moderna/Colonialidade do Saber/Forma-Estado de pensar e as potencialidades de resistência que a atravessam.

A questão que nos leva a traçar o paralelo entre este conjunto de autores é o fato de haver contemporaneidade ou coexistência das formações sociais e que ambas, de certa forma, advogam para outra ciência: descolonizada, para Santos e Quijano e uma "ciência menor"[63], segundo Deleuze e Guattari (2012b). Diferente do que postulava a epistemologia dominante no amanhecer da modernidade: que haveria humanos menos humanos se comparado ao "padrão" europeu e que estes, por consequência, eram "inferiores" e poderiam legitimamente ser "usados" pelos "superiores". Todas as aspas são necessárias quando falamos deste assunto. Assim, haveria uma distância entre o europeu e o nativo (tido como selvagem), uma distância histórica, mas também virtual, no terreno dos devires e das potências, que mantinham os povos americanos sempre degraus abaixo dos povos europeus, pela lógica do próprio pensamento

[62] O fato de que as colônias podem ser governadas na ausência absoluta de lei provém da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo. Aos olhos do conquistador, 'vida selvagem' é apenas outra forma de 'vida animal', uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação ou da compreensão" (MBEMBE, 2018, p. 35).

[63] Deleuze e Guattari introduzem o conceito de "ciência menor" ou "ciência nômade", aquela que ao contrário de "reproduzir" "busca seguir um fluxo num campo de vetores no qual singularidades se distribuem com outros tantos 'acidentes' [que são problemas]" (Deleuze e Guattari, 2012b, p. 42). A "ciência menor", diferentemente da "ciência régia" ou de Estado, não está destinada a tomar o poder e suscita mais problemas do que pode resolver, pois a solução desses problemas caberia à uma atividade coletiva não científica (*Ibid.* p. 44).

moderno/ocidental. Esta ideia é rechaçada a seu modo pelas duas correntes de pensamento aqui abordadas.

Há, de fato uma coexistência histórica, segundo a qual diferentes formações sociais coexistem ao mesmo tempo em diferentes lugares sobre a terra. Há também uma coexistência virtual, no terreno dos devires e das potências, segundo Deleuze e Guattari (2012b) e seus comentadores, em especial antropólogos como Viveiros de Castro (2015) nas *Metafísicas Canibais*. Uma questão de fundo posta entre as correntes é que os autores decoloniais afirmam que a coexistência é histórica e os últimos que é *aiônica*[64]. Penso que seria o caso de se admitir que existe uma coexistência histórica, inegável, dado que em diferentes pontos do planeta (não por acaso é a história e a antropologia que afirmarão isso ao longo de séculos) diferentes formas de organização política, algumas imperiais, outras tribais, confederações, clãs, relações inclassificáveis dentro desses conceitos, de outra ordem cosmológica, como, por exemplo, aquilo que Luciano (2016) chamou de "democracia cósmica", uma comunhão entre humanos e entre todos os seres do universo, cosmocentrismo evidente que se demarca como "fora" do pensamento antropocêntrico, próprio da racionalidade moderna/ocidental e é aí que se abre a fissura que nos leva com facilidade a apostar na coexistência "aiônica" anunciada por Deleuze e Guattari. O encontro aiônico não se limita ao traçado da história cronológica, mas se dá sob o signo das potências e dos devires, razão pela qual, o traçado progressivo e unidirecional que a história-ciência tomou para si como objeto de estudos e de reconstrução não dá conta de abarcar. Outra racionalidade supõe outra temporalidade para que se possa ser, com o perdão da pobreza da palavra, "inteligível". Palavra pobre e insuficiente para adjetivar algo que, segundo o próprio Luciano (2016), é muito mais do "sentir" que do "entender".

Para a corrente decolonial essa coexistência é histórica, pois é sob o fundamento da história colonial que o argumento decolonial se insurge. Nessa argumentação, por exemplo, todo o repertório da ideia de desenvolvimento sustentável trazida à discussão em pleno século XX pela epistemologia dominante, isto é, pelo projeto moderno ocidental, já estava presente e contida nas epistemologias subalternizadas, à sua maneira, dos mais variados povos do Sul epistemológico. No entanto, a racionalidade moderna/ocidental oferece uma forma colonial de "desenvolvimento" que desconsidera e desqualifica o que vem dos nativos tornando esse saber um não-saber: um pensamento "de" selvagem, que não mereceria ser levado em consideração. Os saberes dos indígenas foram assim suprimidos e silenciados, traçando-se a *diferença*

[64] Aiônico diz respeito a um tempo não medido, diferentemente do tempo cronológico ou histórico.

colonial (GROSFOGUEL, 2010).

A associação do poder enquanto política com o saber enquanto ciência sugere que a forma-Estado de pensar, pela lógica do próprio Estado de se impor através de um direito e impor um direito dentro das suas delimitações territoriais, "por direito" é o saber de Estado e adquire assim "o direito" de separar e classificar, hierarquizar, suprimir, extinguir, qualquer outra forma de saber que não é do interesse do próprio Estado que exista. Saberes "de" selvagem, ilógicos, irracionais, folclóricos, localizados, em suma não-saberes, afrontam a própria ciência por sua simples existência, dado que escapam eles mesmos de toda racionalidade/institucionalização que a aprisiona. O saberes não-saberes, são antes de tudo, saberes livres. Enquanto estes saberes, mesmo afastados da condição de saberes válidos, permanecem para além da demarcação do "científico" como saberes livres, a ciência depende de sua associação com o aparelho de Estado para manter-se em seu acento de poder e o Estado dependente de sua ciência para justificar sua política autoritária: um sistema binário de equilíbrio evidentemente muito delicado.

Segundo Lapoujade (2015, p. 231), "há um campo não histórico em que todas as potências da "Máquina Social" coexistem virtualmente [...] A forma-Estado, a forma-Cidade, o nomadismo já estão presentes nos primitivos, mas como potencialidades que a potência de sua organização social tem por função conjurar [...] Diríamos o mesmo do Estado, que contém nele as potências das outras formações sociais, ainda que para reprimi-las ou desviá-las em seu proveito". Nesse sentido, como anteriormente comentado, já havia na América os Estados-imperiais, mas também há na abordagem europeia do Novo Mundo "desviada a seu proveito" a forma das sociedades linhageiras, que territorializam e reterritorializam a depender da existência ou não de recursos, por exemplo, há também a formação-cidade que criam os circuitos comerciais, além da própria forma-Estado. Os Guarani e Kaiowá e os povos indígenas do Cone Sul do Mato Grosso do Sul são presenças vivas da forma-nômade que afrontam e ameaçam como "máquina de guerra" a forma-Estado. Nesse caso, segundo Deleuze e Guattari (2012b), a formação nômade é uma formação que procede de maneira muito diferente da forma-Estado, esta segunda se preocupa em "conservar" ao passo que a primeira é uma metamorfose de máquina de guerra, pois opera, por ocupação. Assim, a forma nômade é a resistência primeira da reterritorialização operada pela forma-Estado. Cumpre destacar que *nômade*, para Deleuze e Guattari, é um conceito abrangente, compreendendo, inclusive um modo de pensar como potência criadora em detrimento de uma pura recognição dos valores estabelecidos e seus poderes. Ao contrário, existe no pensamento nômade um desprezo pelo poder e suas

encenações. A "máquina de guerra" é irredutível ao aparelho de Estado e sua lógica sedentária de domínio. Os nômades inventaram a máquina de guerra não com objetivo da guerra, embora as batalhas possam ocorrer em certas condições, particularmente no choque com os Estados.

A guerra primitiva, segundo Clastres (*apud* Deleuze; Guattari, 2012b), visava não o domínio, mas a expurgação do aparelho de Estado a qualquer sinal de sua aparição (*recusa à forma-Estado; recusa ao poder autoritário*). Quando o Estado se apropria da máquina de guerra ela muda de natureza e função, passa a ter a guerra como objetivo, a ser dirigida contra os nômades e todos aqueles que visam destruir os Estados, como também na luta entre Estados com vistas ao domínio e destruição de uns pelos outros. A máquina de guerra se constitui contra o aparelho de Estado. A primeira configura-se por espacialidades diferentes, opera em fluxos, que se movem por ocupação e por deslocamentos em um espaço não estratificado, ao passo que o segundo opera como corpo estratificado. A máquina de guerra é sempre exterior à soberania, ao passo que o Estado se articula sob a soberania política. A máquina de guerra tem outra justiça, anterior ao direito codificado no aparelho de justiça do Estado. Em suma, a máquina de guerra é irredutível ao aparelho de Estado, pois, como multiplicidades nômades, constitui-se em pura potência (DELEUZE; GUATTARI, 2012b).

Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2013c) constrói sua tipologia do guerreiro, diferentemente do soldado estatal. Trata-se de uma força criadora de novos valores, um tipo pré-histórico e contemporâneo ao mesmo tempo: coexiste com a forma-Estado, mas como seu *fora*. A máquina de guerra percorre um espaço ainda não tomado pelo Estado: na zona de fronteira. Se a máquina é guerrilheira o Estado é soldado, pois a forma-Estado é por demais burocrática e hierárquica. O guerreiro ou o nômade diferem do soldado, pois ao contrário deste que possui valores de Estado aqueles possuem valores de resistência: ideais e moral diferentes. Para o Estado e para a Modernidade, cuja configuração política básica e o discurso ideopolítico se equivalem reciprocamente, os valores nômades ou os valores dos guerreiros são valores toscos, loucos, de fera, de pecador, de selvagem, de bárbaro, de fora. O aparelho de Estado visa a segurança (de si) e defesa (em relação a) desse f*ora* ameaçador. Sob o ponto de vista do Estado, o caos está nas fronteiras do seu território. Aí estão os selvagens, os nômades, os bárbaros: o que existe de fato é uma coexistência entre a máquina de guerra e o Estado (Deleuze; Guattari, 2012b), ou seja, entre os nômades e os sedentários, entre os nativos americanos e os conquistadores europeus. Essa coexistência, esse "contra", leva ao "traçado abissal" sugerido pelos autores decoloniais, numa prancha de análise histórica é verdade, que se mantêm como diferença quando passamos à análise da Ciência do Estado ou Ciência Régia e da ciência menor,

em consonância com os conceitos de Deleuze e Guattari (2012b), como também a divisão entre as Epistemologias Dominantes e Epistemologias do Sul para os pensadores decoloniais. Se a forma-nômade é a resistência primeira à forma-Estado, o indígena também pode sê-lo em relação ao conquistador. Resistir é algo que os povos indígenas são exatos especialistas!

É sabido que historicamente os povos tupi-guarani tinham hábitos seminômades, um caráter errante dentro do território. A questão do movimento é, pode-se dizer, intrínseca a estes povos, como já dito. E, como tentei demonstrar, várias figuras de movimento, inúmeras manifestações, se concentram na *atitude de recusa*, que por sua vez, se insere no polo *contra-Estado*. Assim, a atitude de recusa é a ação política que insere o sujeito ativo na máquina de guerra nômade. No sentido contrário, as forças reativas inserem o sujeito reativo na forma-Estado. Em outros termos, um *ethos* de "sociedade primitiva" *contra* um *ethos* de "Estado". Poder difuso e Poder concentrado. Ativismo e Reacionarismo. Invenção e Inventário. Nomadismo e Sedentarismo. Forças Ativas e Forças Reativas etc. Todas essas aparentes oposições são virtualmente o mesmo movimento que, na figura turbilhonar, exercem forças que agem centrípeta e centrifugamente, o que sugere que, a regra, é o movimento e não a estabilidade. Um tributo a Heráclito.

A atitude de recusa, o contra Estado e a fórmula Batrleby: *Bartlebys indígenas*

Na introdução deste ensaio foi falado de uns tais *Bartlebys* indígenas. Quem foi *Bartleby*? *Bartleby* foi protagonista de um conto de Herman Melville intitulado *Bartleby, O Escrivão* publicado em 1853. Esse personagem tem inspirado diversos autores ao tratarem de uma *atitude de recusa*. Essa atitude de recusa está também profundamente presente tanto em Deleuze e Guattari (aqui enquanto tributários de Pierre Clastres), quanto no Projeto Decolonial e, por isso, pode nos servir como fio condutor de um diálogo quanto à resistência indígena às relações de colonialidade, ao sistema Capitalismo/Modernidade, à Epistemologia Dominante, à Ciência Régia, forma-Estado de pensar, etc. Essa atitude se expressa por meio da enigmática afirmação: *prefiro não fazer*. Nela está contida a operação *contra-Estado*, visto que a recusa de *Bartleby* é uma recusa à qualquer autoridade. Como salientam Hardt e Negri (2001, p. 222-223) "O personagem de Melville se encaixa numa longa tradição de recusa ao trabalho [...]. Mas *Bartleby*, radicaliza". "O comportamento de *Bartleby* é desconcertante, em parte porque se mostra tão calmo e sereno, mas porque sua recusa é tão decidida que se torna absoluta". A simplicidade de *Bartleby* no conto leva-nos a crer ser este um "medíocre", preguiçoso, afinal sua recusa se dava no ambiente de trabalho, preferia não cumprir às ordens de seu patrão.

Bartleby se recusa, portanto, à autoridade de seu patrão, não necessariamente ao trabalho, mas ao trabalho imposto. No conto, *Bartleby* morre de fome, por se recusar a comer na prisão.

A recusa extrema à autoridade, levada a cabo por *Bartleby* terminou na morte do personagem. Assim, retomemos a ideia boaventuriana de Humanidade Sacrificial: para Santos (2010) o sacrifício de uma parte da humanidade é condição para a universalidade da outra parte. Em Deleuze e Guattari, o desterritorializado por natureza é o nômade, que, no entanto, sempre está em movimento, reterritorializando-se. Reterritorializar, portanto é condição para o desterritorializar. Além do território há o caos. A máquina de guerra nômade tem a potência de destruir tudo que impede o livre fluxo das multiplicidades, conforme Lapoujade (2015, p. 249) comenta sobre *Mil Platôs*, "tudo muda quando o aparelho de Estado logra se apropriar da máquina de guerra". O colonizador/conquistador europeu o fez enquanto ele próprio, em carne e osso, é a fronteira viva do aparelho de Estado.

O Estado moderno desvirtua a máquina de guerra nômade e passa a utilizá-la para impor sua organização e seus objetivos. Desterritorializa o nômade e reterritorializa a terra "à força". Segundo Deleuze e Guattari (2012b, p. 75) a "[...] derrota dos nômades foi tal, tão completa, que a história se identifica com o triunfo dos Estados. Assistiu-se, então, a uma crítica generalizada que negava aos nômades toda inovação, tecnológica ou metalúrgica, política, metafísica". O Estado se apodera da máquina-nômade negando a humanidade do nômade. "Tentou-se aplicar à máquina de guerra uma categoria propriamente militar (a de "democracia militar"), e ao nomadismo uma categoria propriamente sedentária (a de feudalidade[65]) (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 76). O corpo feudalizado é o corpo posto numa relação hierárquica de utilidade e interdependência onde a permissão do corpo-senhor para a existência do corpo-feudalizado é ideologizada ao ponto de parecer benevolência, em troca o corpo-feudalizado, aos poucos rende ao senhor sua própria vida. O Estado moderno então impinge uma lógica global de guerra, sob um disfarce de paz absoluta: "[...] uma paz fundada no superarmamentismo e na ameaça de um confronto apocalíptico. [...] a nova máquina de guerra persegue novos objetivos de ordem econômica, financeira e tecnológica [...]" (LAPOUJADE, 2015, p. 250).

A paz, a segurança e o desenvolvimento passam a ser a razão da máquina operada pelo Estado moderno, a lógica de paz pela guerra é imposta e a máquina se torna securitária, mundial,

[65] Um outro exemplo citado pelos autores e que nos ajuda a pensar este agenciamento é o agenciamento feudal. "Considerar-se-ão as misturas de corpos que definem a feudalidade: o corpo da terra e o corpo social, os corpos do suzerano (sic), do vassalo e do servo, o corpo do cavaleiro e do cavalo (...) — é tudo um agenciamento maquínico" (HAESBAERT;BRUCE, 2002, p. 7).

globalizada, tendo como função a paz, mas sem perder sua potência de destruição (DELEUZE;GUATTARI, 2012b). Com as devidas venhas: a máquina de guerra capturada pelo aparelho estatal opera uma organização mundial da miséria e da opressão, provocando, como destaca Lapoujade (2015), fome, guerras locais endêmicas, deportações, multiplicação dos guetos e, das favelas, em suma, uma operação de limpeza, segregação, purificação étnica, econômica e social: o despovoamento da Terra, reterritorialização absoluta. E à essa lista é possível acrescentar as Terras Indígenas consignadas sob o crivo de uma política de cercamentos: a contenção do movimento indígena à uma espécie de Estado dentro do Estado. Sedentarização de uma força nômade por natureza. Mais um dos sacrifícios que os povos minoritários ou povos do sul precisam fazer para manter-se em existência: uma operação de resistência balizada pela iminência da morte.

Penso que essa reflexão se aproxima do discurso decolonial na medida em que, por outros termos chegam à conclusão similar. A humanidade sacrificial coincide com os povos da terra dominada, os povos do sul, do "terceiro mundo", do "submundo". A velha ideia colonial em que "tudo se podia abaixo do Equador" é tão contemporânea como nunca. A territorialização do Sul pelo Norte é um processo que se inicia com a chegada de Colombo, com a modernidade, mas tal como esta, ainda não cessou. A concretização do projeto moderno seria do nosso ponto de vista parecida com o que Deleuze e Guattari (2012b) chamam de controle absoluto da Terra, desterritorialização de vez. A morte das multiplicidades da Terra inteira, é a conclusão da modernidade: a universalidade, o fim de toda multiplicidade, a absorção das diferenças, o englobamento de tudo e de todos aqueles que ainda resistem. A ciência moderna ou régia ciência é um instrumento: a engenharia desta máquina dominada.

> O que caracteriza a máquina de guerra nômade é que ela só destrói o que impede seus processos de desterritorialização – locais, é claro, mas absolutos; ela transforma a morte e a destruição em potências positivas, na medida em que elas favorecem uma livre circulação das intensidades num espaço liso. Ela estabelece um papel positivo com o absoluto da desterritorialização; talvez por isso os nômades não saibam o que fazer com as terras conquistadas. Tudo se reverte com a máquina de guerra capitalista pós-fascista. Ela também opera uma desterritorialização absoluta, mas global, englobante, desta vez fazendo da morte e da destruição potências negativas e mortíferas. Ela transforma a função da morte. Tudo se joga, portanto, no nível da desterritorialização e do papel que nela se desempenha o absoluto. Num caso [o primeiro] o absoluto se faz aqui e agora, local e momentaneamente, sempre de maneira intempestiva; no outro caso [o segundo] o absoluto está em toda parte, permanentemente ele desempenha o papel de fundamento. Num caso [o primeiro] a desterritorialização consiste em criar uma nova terra, aqui e agora, que segue uma linha de fuga positivamente destruidora; no outro caso [o segundo] pelo contrário, a desterritorialização segue uma linha de destruição mortífera, de abolição que cerca a terra em toda parte, como um anel de

Saturno (DELEUZE;GUATTARI *apud* LAPOUJADE, 2015, p. 253).

O projeto moderno operado pelo aparelho de Estado pretende o absoluto. Pela linha de pensamento decolonial há que superá-lo em prol de uma Transmodernidade onde o universal seria a diversidade radical. O contrário do projeto moderno, pelo menos em tese, que gira em prol de uma universalidade onde o universal é o uno. Em Deleuze e Guattari as multiplicidades são o estereótipo da potência. Deste modo a resistência é a forma de manter vivas todas as formas de multiplicidades, tal como as diversidades. Temos a convicção que os indígenas e todos os povos do Sul epistemológico são os resistentes por excelência, tal como os nômades e sua máquina de guerra positiva. Resistir é fazer a guerra nômade, no local, no pequeno, no menor, uma "guerra de guerrilha" como diriam Deleuze e Guattari (2012b). Em suma impedir a desterritorialização absoluta negativa: "faz do absoluto um englobante, um totalizante que sobrecodifica a terra e que, como consequência, conjuga as linhas de fuga para detê-las, destruí-las, em vez de conectá-las para criar [...] as linhas de fuga [...] convertem-se em linhas de destruição e de morte (DELEUZE, GUATTARI, 2012b, p. 240). Há, no entanto, o absoluto positivo, sim, pois o absoluto nasce da cópula da terra com sua própria natureza, o Cosmos, uma relação cosmológica de desterritorialização é a desterritorialização por excelência. Nesse aspecto, a desterritorialização, tão pervertida pela forma-Estado como absoluto negativo de uma Terra-território, é criadora da terra, uma nova terra, não apenas mais uma reterritorialização. Nesse aspecto, as palavras de Luciano (2016) sobre a tal democracia-cosmológica supõem uma face da desterritorialização que implica numa terra conectada ao Cosmos, "[...] segundo linhas de criação que atravessam como outros tantos devires (as palavras de Nietzsche: Que a terra devenha a leve…) [...] (DELEUZE;GUATTARI, 2012b, p. 241).

Retomemos a alegoria de *Bartleby*. O que seria um *Bartleby* indígena? E *recusa radical*? Justamente a recusa radical é o absoluto da máquina de guerra nômade, a potência do nomadismo em resistir, como nos lembra Lapoujade (2015); ao contrário da máquina de guerra capturada pelo aparelho de Estado que é dotada da força de um poder que destrói as relações sociais que não são capitalistas, que multiplica a fome e a guerra, que torna a Terra inabitável. Segundo Deleuze e Guattari (2012b, p. 114), "os fatores que fazem da guerra de Estado uma guerra total estão ligados ao capitalismo". E uma guerra total contra os povos do Sul, mas existem inúmeras formas de resistência. Veja-se novamente Boaventura de Sousa Santos (2003a) e o sacrifício de sua outra humanidade.

> Na sua versão genocida sacrificial, o neoliberalismo é uma mistura de radicalização do mercado, neoconservadorismo e fundamentalismo cristão. A sua pulsão de morte tem assumido várias formas, desde a ideia das "populações descartáveis", para referir os cidadãos do Terceiro Mundo inaptos

> a serem explorados como operários e consumidores, até o conceito de "danos colaterais", para designar a morte de milhares de civis em consequência da guerra (SANTOS, 2003a).

A crítica decolonial denuncia a morte sacrifical como um desdobramento do neoliberalismo. Um efeito da máquina-capitalista. Já dissemos o seguinte: "Se a forma-nômade é a resistência primeira à forma-Estado, o indígena também pode sê-lo em relação ao conquistador." A máquina-nômade persiste no indígena, uma espécie de devir-indígena, portanto, existe naquele que resiste: um devir-nômade. O sacrifício, a morte de uma parte da humanidade em prol de outra é efeito do aparelho de Estado e de sua perversão da máquina de guerra. Novamente de forma alegórica, poderíamos descrever o processo simplesmente como um ritual de sacrifício para um Deus – um Deus Capital, onde um personagem (o Sacerdote/Humanidade Universal) imola outro personagem (o Sacrifício/Humanidade Sacrificial) para uma deidade, na ânsia ou no desejo de suas bênçãos. Viveiros de Castro (2008, p. 11) um grande aliado de Deleuze e Guattari, num pequeno texto chamou de "teologia econômica" (o que serviu de inspiração para o exemplo anterior) o desenvolvimento o que é "[...] suposto ser uma necessidade antropológica, exatamente porque ele supõe uma antropologia da necessidade: a infinitude subjetiva do homem [...]". A necessidade "universal" de desenvolver foi estratégia colonial que se transmutou em estratégia dos ditos pós-coloniais: relações de colonialidade.

> Contra a teologia da necessidade, uma pragmática da suficiência. Contra a aceleração do crescimento, a aceleração das transferências de riqueza, ou circulação livre das diferenças; contra a teoria economicista do desenvolvimento necessário, a cosmo-pragmática da ação suficiente. A suficiência é uma relação mais livre que a necessidade. As condições suficientes são maiores – mais diversas – que as condições necessárias. Contra o mundo do "tudo é necessário, nada é suficiente", a favor de um mundo onde "muito pouco é necessário, quase tudo é suficiente". Quem sabe assim tenhamos um mundo a deixar para nossos filhos (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, pp. 11-12).

O pragmatismo da suficiência é velho conhecido das populações indígenas e hoje feito útil pela ciência moderna sob o título de "sustentabilidade". E, nesse ponto, podemos observar a forma predatória como avançam os baluartes da teologia econômica, os "(mon)santos" capitalistas sobre as multiplicidades. O projeto moderno continua avançando em seu caminho de universalidade, de formação de um espaço liso que abrange toda a terra, povoado por unicidade. O indígena, o nômade, no entanto, resiste. *Bartleby* deixou-se morrer de fome por conta de sua recusa em obedecer: inclusive à ordem de comer. Em 2012 um grande alarde nacional se deu por conta de uma polêmica *"morte coletiva dos índios Guarani e Kaiowá*" ou também "*suicídio coletivo dos índios Guarani e Kaiowá*". A diferença entre os dois termos nos

leva à reflexão e sob a sombra daquilo que falamos até o momento: o primeiro é a morte coletiva como resultado da intervenção, da reterritorialização, do avanço do aparelho de Estado, Estado este que prioriza o agronegócio e que sub-humaniza, como bem exemplificou Santos (2003a; 2010) uma determinada humanidade: é a morte sacrificial. O suicídio coletivo ou auto-sacrifício orquestrado e planejado, como esclarece uma nota do Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2012) nunca ocorreu. É fato, no entanto, que o suicídio entre as populações indígenas é um assunto recorrente, mas a lição de *Bartleby*, ao contrário do que parece, num primeiro momento, não nos leva a ver na morte ou no "deixar-se morrer" como recusa radical, muito embora seja uma recusa extrema. Poderíamos, ainda, questionar, avançando sobre a ideia de recusa, ainda que assim o fosse, não estaríamos diante de uma morte em que há um culpado? Portanto, não se trata de deixar-se morrer simplesmente, mas de resistir até as últimas consequências a um processo de captura por essa forma-Estado. Se não há outros meios, isto é, se há que se morrer de uma forma ou de outra, morrer num sentido figurativo, de se despir de si mesmo, aos poucos, morrer socialmente e espiritualmente, ser "fagocitado" ou morrer de fato, fisicamente, mas enquanto aquele que resistiu até o fim e "morreu" enquanto corpo como era, não como o que foi feito ou tornado. O fato é que muitas mortes me parecem ser "sacrificiais", no sentido dado por Santos: uma parte da humanidade precisa morrer, para que outra possa ser universal. Sobre esse episódio específico:

> Esse desalento chocou o Brasil, disparando uma campanha nas redes sociais, não livre de antagonistas engajados com preconceitos e interesses anti-indígenas. Refletia, contudo, não a ameaça de um suicídio coletivo, como foi interpretada por muitos, mas a recusa existencial de viver num mundo em que não há lugar para outros mundos que não aqueles baseados no desenvolvimento econômico e no poder do capital, a recusa de viver num mundo sem liberdade, sob ameaça contínua de violência física e moral. **Recusa ativa que indica o não conformismo e a iminência da luta.** [...] A ideia de uma recusa ativa foi, aliás, o grande tema perseguido pelo antropólogo francês Pierre Clastres, ao longo das décadas de 1960 e 1970, quando as forças do capital avançavam de modo gritante sobre as florestas sul-americanas, ameaçando a sobrevivência física e moral das mais diversas populações indígenas. Mas Clastres não falava simplesmente na reação dos índios ao "contato" com os brancos, falava sim de uma resistência primeira, uma resistência a todo poder de unificação, de subordinação e de coerção. Eis o sentido da "sociedade contra o Estado". [...] **E toda recusa seria, antes de tudo, a recusa da identidade, da univocidade** (SZTUTMAN, 2013a, pp. 163-182) (grifos nossos).

Para Deleuze e Guattari (2012b), o absoluto pode ser a terra englobada, objetivando uma organização mortuária e suicida (um império global) ou uma terra conectada ao cosmo (uma democracia cosmológica). Uma opção sob o signo da extinção, uma opção sob o signo da

criação. Uma pulsão por morte, um devir-artista. E talvez aqui seja provincial a distinção entre terra e Terra. A terra não passa de povos e de populações, ela não é Terra, um todo Uno, a terra é multiplicidade, relações entre multiplicidades. A terra sempre se relaciona com as populações e os povoamentos, desde o primeiro átomo até a molécula-gigante planeta, populações que não se submetem ao enquadramento racionalmente construído da espécie, que não se conformam, mas povoam, infinitos moleculares, povos sedentários e nômades que atravessam a história. E aqui retoma-se a questão *quid juris?* Aquele da reinvindicação sobre a Terra da forma-Estado de pensar, um direito sobre a terra. Alguém pode ocupar toda a terra? Terrificá-la? O capitalismo é, portanto, e aqui não posso deixar de aproximar a forma-Estado de ser, de pensar, de trabalhar, de se relacionar com a natureza, uma formação que se estende sobre toda a superfície da terra, ainda que o seu reterritorializar não signifique imediatamente uma "conquista" da terra, mas a sua associação com o Estado, que é quem tem o impulso territorial, transforma a terra em Terra[66] (LAPOUJADE, 2015).

A coexistência no tempo de *aion,* embora persista, se vê ofuscada pela coexistência história no tempo de *cronos*, cientificada, racionalizada. Uma questão política então se coloca, chamada por Deleuze e Guattari de princípio da razão suficiente: não se separa de um povo seus gritos e, enquanto a racionalidade imprime aos gritos um ressalte de des-razão, é papel da própria filosofia, enquanto em uma condição de "ser impuro" entre razão e des-razão, mestiço, fronteiriço, lugar nenhum entre o tudo e o nada, ciência e paixão, "dar razão" às vozes supostamente[67] não racionais, não arrazoadas, aos gritos e aos "prefiro não" dos povos minoritários da terra, inclusive os gritos de disposição à morte, como os dos indígenas Guarani e Kaiowá professados na *Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil:* "Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos."

Hardt e Negri (2001) nos lembram que *Bartleby* leva ao absoluto a política de recusa, mas esta é apenas o começo de uma política libertadora. A recusa vazia é infrutífera, é impotente. A máquina de guerra nômade opera por outros meios. *Bartleby* é o resistente por excelência, seu "prefiro não" é simbólico e louvável, mas a recusa radical implica em algo diferente, algo novo, outro possível, como diz Sztutman (2013a) *algo ativo,* portanto,

[66] "um conjunto forçado de coexistência em lugar do livre jogo de territórios entre si e com as linhagens" (DELEUZE;GUATTARI *apud* LAPOUJADE, 2015, p. 43).
[67] Não racionais do ponto de vista de uma ciência racionalizada dominante. Uma episteme dominante, segundo as Epistemologias do Sul.

concluímos: criação de uma nova terra. Negri, em um diálogo com Deleuze, questiona-o a respeito de como articular suas críticas a uma ação política. Por isso, sua menção a uma "recusa infrutífera". Deleuze, no entanto, não responde ao questionamento, ignora-o, evidenciando que seu problema é outro: são os "movimentos aberrantes". A cobrança por essa articulação pressupõe a capacidade de ação dos sujeitos, logo, já seríamos capazes de agir. Deleuze, por sua vez, questiona como se tornar capaz de agir politicamente? (LAPOUJADE, 2015, p. 263).

A resposta de Deleuze parece estar na gênese dos movimentos aberrantes: algo que aparentemente foge à qualquer lógica. Engraçado como um tal "suicídio coletivo" parece ser ilógico para uma determinada interpretação da famosa carta assinada pelos indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul. Para além da lógica, no entanto, outra interpretação consegue enxergar na aparente falta de lógica, uma perfeita comunhão com a operação de *recusa*. A potência da recusa é a criação de possíveis, ainda que a partir do impossível, a não lógica é, portanto, uma característica própria dos movimentos aberrantes, se tomarmos como paradigma da lógica, a racionalidade moderna/ocidental. Por outro lado, nada mais lógico, se olharmos para as gêneses do movimento aberrante. O fato é que, Deleuze pode concordar com Hardt e Negri (2001) que o que precisamos é ir além da recusa, recusar à autoridade, à globalidade, à "fagocitose", recusar ao sacrifício, à colonialidade e a partir dessa recusa traçar linhas de fuga rumo a um possível. Segundo Zourabichvili (2000), "sobre o possível", Deleuze diria que não há possível antes de sua criação. "O que é possível é criar o possível". O possível chega pelo acontecimento, o acontecimento abre o possível: se trata de criar possibilidades de vida, um modo de existência. Uma existência criativa, uma existência artista. Uma possibilidade de vida é sempre uma diferença. Diante dessas colocações nos resta concluir que o possível é resistir e a resistência abre o possível. O possível é sempre diferença, portanto, a proliferação das diferenças é a gênese da resistência. Se manter diferente é a recusa radical e isso é o que faz dos Guarani e Kaiowá (e todos os indígenas da Terra) os resistentes por excelência: *Bartlebys indígenas*, pois operam a *resistência como modo de vida.*

Essa resistência inspiradora dos povos indígenas e em especial dos Guarani e Kaiowá deve nos mover enquanto pesquisadores, enquanto professores, enquanto escritores na busca desse outro possível, desse mundo por vir. O fato de abordar diferentes formas de resistência, a partir de autores que não só falam sobre resistência, mas resistem enquanto *práxis,* não seria possível para este ensaio apenas falar de resistência, mas também, enquanto práxis, ser resistência – daí ser uma espécie de manifesto. Os autores aqui agrupados no que estamos chamando de "bom-encontro" antes de tudo vão em direção dessas formas de resistência às

quais nos referimos e esse é o primeiro ponto em comum, que favorece o "bom-encontro": elas traçam linhas de resistência à ciência moderna (ou Régia, forma-Estado de pensar), de recusa radical à forma capitalista de viver (que engloba a relação do homem com o trabalho, com o lazer, com a natureza), à forma Estado (a política enquanto autoridade), constatam a potência do pensamento não cientificista e do pensamento nômade ou subalterno, selvagem e investem nele como uma forma de possibilitar outra realidade, outros possíveis, mas essa é uma discussão que precisa ser feita em outra oportunidade de forma mais detalhada (ver *Em defesa do pensamento selvagem)*.

Quid vitae? Voltando a nossa questão: que vidas? E assim buscamos respostas nos episódios de suicídio registrados entre os povos do Cone Sul do Mato Grosso do Sul, com destaque aos Guarani e Kaiowá. Ressalte-se um dos trechos da Carta: "decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos". Por que um movimento "tão" aberrante? Por que uma recusa tão extrema? Por mais que pareça que estamos a falar de morte, em verdade falamos de vida! A morte não se dá apenas organicamente, mas faz referência "ao que a vida faz morrer em nós para libertar suas potências (e aos perigos que essa morte faz correr)" (LAPOUJADE, 2015, p. 22). É a respeito desta morte que falamos e é ela que os Guarani e Kaiowá estão dispostos a experienciar conforme a carta: de uma morte cerimonial, uma crisálida, uma metamorfose, um processo de transformação, um grito de luta, uma declaração de guerra aos aparelhos de captura de Estado. Prefiro não! Prefiro não viver nessa condição! *Quid vitae?* Prefiro traçar linhas que fogem dessa condição abjeta. Outra vida, aqui e agora! É por ela que lutam e lutarão. É por ela que resistem. É a potência da recusa: por um outro deste mundo, por uma vida outra. A vida não se limita a produção de organismos, mas uma vida orgânica que atravessa o organismo e ameaça sua integridade. Um devir de morte, um devir louco, uma coisa incontrolável. Uma pulsão pela vida embrenhada por um instinto de morte. "[...] uma vida tão indiferente aos corpos que atravessa quanto aos sujeitos que transforma. [...] ela leva o sujeito a experimentações no limite do insuportável" (LAPOUJADE, 2015, p. 22). Tal instinto de morte faz morrer tudo que não é necessário para as potências da vida, em simultâneo, essas mortes interiores perigam levar o sujeito para um projeto de morte: um suicídio. Ou mesmo, como diz Lévi-Strauss (1989, p. 47) "a filosofia indígena adota o partido dos vivos: "a morte é dura, mais dura ainda é a tristeza".

> Isso não supõe nenhum gosto, nenhum fascínio pela morte, mas sim a percepção da vida como coextensiva à morte e aos mortos pelos quais ela nos faz passar. Se é preciso tornar a morte aberrante, "esquizofrenizar a morte" [...], é porque ela é a instância silenciosa, que, por sua vez, torna a vida aberrante, ezquisofreniza-a, daí seu caráter coextensivo. Os movimentos

> aberrantes nos *arrancam* de nós mesmos, segundo um termo que retorna com frequência em Deleuze. Há algo forte demais na vida, intenso demais, que só podemos viver no limite de nós mesmos. É como um risco que faz com que já não nos atenhamos mais à *nossa* vida no que ela tem de pessoal, mas ao impessoal que ela permite atingir, ver, criar, sentir através dela. A vida só passa a valer na ponta dela própria. *Quid vitae?* (LAPOUJADE, 2015, p. 23).

O próprio David Lapoujade (2015) se pergunta: por que os movimentos aberrantes são tão importantes para o pensamento de Deleuze? Talvez a resposta mais uma vez esteja na simplicidade. Aos movimentos aberrantes é colocado a todo o momento o problema dos limites. "O limite não é algo que se pensa, mas que se enfrenta; e que só se pensa se se enfrenta [...]" (LAPOUJADE, 2015, p. 307). Então o lugar na fronteira, no limite, na beirada do possível atestado pela carta acima citada nos põe às vistas o caráter dos extremos que assolam os movimentos aberrantes. Esse limite, essa fronteira, esse extremo notadamente só podem possibilitar um "pensamento de fronteira", talvez algo mais próximo do que Deleuze e Guattari chamariam de "aberrante" que o que os autores decoloniais chamaram especificamente de "pensamento de fronteira". A fronteira é antes de tudo um limite, um limite entre dois, uma linha irrisória de lugar-nenhum alocado fronte a fronte entre duas entidades delimitadoras, entre dois Estados, entre o racional e o irracional, entre o selvagem e o civilizado, é um cinza entre o preto e o branco. A fronteira é um limite, e um pensamento de fronteira é um pensamento-limite, talvez até um limite entre vida e morte, uma fronteira aberrante que por sua própria conjuração se põe afrontosamente ao pensamento limitador ou aos poderes que traçam fronteiras, às razões de Estado, à racionalidade, à forma-Estado de pensar. "Traçar um limite não é um ato anódino; é um ato decisório, criador de direito" (LAPOUJADE, 2015, p. 307).

Não há uma luta contra a morte, mas uma morte outra, pelo qual o capitalismo faz os homens passar e que nos transforma em mortos-vivos, zumbis sem um futuro, formas de vida, como disse Baoventura de Sousa Santos, sacrificáveis. "Há um futuro possível" (LAPOUJADE, 2015, p. 24*)*. Essa resistência implica "a criação de novos espaços-tempo através de uma operação artista, criadora, deslocamentos de limites instauram novos direitos sobre partilha do legítimo e do ilegítimo. Eis o sentido intempestivo herdado de Nietzsche que percorreu toda a sua obra [de Deleuze]: no tempo, contra o tempo e, espero, num tempo por vir" (TÓTORA, 2017, p. 111). Os movimentos aberrantes operam uma máquina de guerra nômade, positiva e ativa, são agenciamentos guerreiros, incorporam uma força crítica avassaladora que se expressa como um grito: um *prefiro não!* Um "prefiro não" à racionalidade científica, um "prefiro não" ao capitalismo, um "prefiro não" a esta condição de existência, um "prefiro não" conjugado ao "sim" à vida, ao futuro, ao novo tempo, à nova terra. A atitude de recusa caracteriza a resistência enquanto modo de vida e essa existência se prefigura no

esgarçamento dos limites da própria existência: uma razão nômade, um ímpeto territorializador. Segundo Lapoujade (2015), a função do limite é de separador, exclusivo, para além dos limites supostamente, para a razão moderna/ocidental não há nada, pelo menos nada "legítimo". Em Deleuze e Guattari (2010), o limite perde seu impulso limitador para se tornar uma zona de contato. Na forma-Estado, o limite é um *imperium* que ameaça de vida ou de morte aqueles que ousam ou transgredi-lo ou simplesmente apagarem-no. Mas tributariamente a Nietzsche eles pensam num limite "para além do bem e do mal", onde o medo de morrer ou de surtar é substituído pela *operação recusa*, pela operação artista, criação pura, novas terras, novos direitos. "[...] De um lado, um limite que julga e mensura os seres em função de um princípio exterior; de outro, o limite intrínseco que os seres encontram quando vão até o fim do que podem [...]" (LAPOUJADE, 2015, p. 310). Em suma, não se trata mais de "até onde" é possível ir, mas a partir "de onde".

Iniciei esse ensaio com Pierre Clastres e sua *Sociedade Contra o Estado* e gostaria de finalizar da mesma forma, com essa maravilhosa e inspiradora operação: o *contra-Estado*, que, como já foi dito, é para além do Estado propriamente dito, é um contra o "tudo" de Estado. É um contra a política de Estado, baseada na autoridade e no direito. É um contra a ciência de Estado, edificada pelo própria para suportá-lo racionalmente. É um contra a economia de Estado, baseada na reificação do homem, do trabalho e da natureza. É um contra a religião de Estado, os monoteísmos em geral, mas especialmente o cristianismo. Notadamente me interessa, pela própria razão de ser deste conjunto de ensaios que agora escrevo, o *contra* a ciência de Estado e muito ainda falarei a respeito.

Conforme salienta Viveiros de Castro (2014), Clastres teria condensado um tipo muito próprio de intencionalidade política das coletividades humanas na fórmula "sociedade contra o Estado", que designa formas de vida baseadas em despotencialização simbólica e prática da representações coletiva: inibição da perenidade e movimento de conversão de uma tendência qualquer de coerção, desigualdade e exploração, mediadas por uma gestão de alianças que visam a autonomia política do grupo, sendo a dualidade indivíduo/grupo dissolvida em um *ethos* social comum, um espírito revesso e inconstante e que funcionaria como uma espécie de "sistema imunológico" ao que se poderia chamar de "vírus do Estado". Assim, a antropologia de Pierre Clastres não é sobre qualquer homem ou sobre qualquer sociedade é uma antropologia dos selvagens ou dos primitivos e seus respectivos movimentos ou mecanismos sociais, ou seja, é uma antropologia sobre coletivos que escaparam ao "grande atrator da razão" (*gravitas)* e do Estado. A sociedade primitiva sempre existirá, como exterior imanente do Estado.

Figura 5: O Aparelho de Estado e seus muitos rostos (Política, Economia, Ciência, Religião, Sujeito) e dispositivos de vigilância e controle, representados pelos olhos estampados na indumentária.

Fonte: raimbow_asiatic (2019)

Figura 6: Performance de Yvie Oddly na final de Rupaul Drag Race 11ª Temporada. Aqui lido como as múltiplas faces da forma-Estado reterritorializando pelas duplas pinças (os braços) e devorando as multiplicidades (pela boca). Os olhos chorando sangue, como se fosse escapamentos de um veículo e um falso luto ou tristeza pelas vidas supostamente necessárias (matáveis, sacrificiais) para manter o sistema.

Fonte: VH1 (prints).

EM DEFESA DO PENSAMENTO SELVAGEM

Os que foram vistos dançando foram julgados como insanos
Pelos que não conseguiam ouvir a música [frase atribuída a Nietzsche].

O mundo visto então – melhor, vivido – a partir daqui, do 'centro da ecologia',
Do coração indígena dessa vasta e ilimitada Terra cosmopolítica
onde se distribuem nomadologicamente as inumeráveis gentes terranas [...]
(Eduardo Viveiros de Castro, *O recado das matas*)

Este ensaio é uma viagem ou muitas viagens que acrescidas entre si se tornam uma grande viagem. A minha ideia de "pesquisa", a partir do referencial teórico escolhido e do posicionamento político-conceitual defendido, parte da premissa de que o desenvolvimento é a expressão do poderio econômico-epistemológico do capitalismo/colonialismo no sistema mundo capitalista-moderno-colonial, que no percurso histórico da América, através do colonialismo e da colonialidade, se impôs como objetivo precípuo dos Estados-nação, sem o respeito aos modos de produção de saber dos povos que habitavam e ainda habitam este continente. Essa "colonização" se dá no âmbito das relações de poder: colonialidade do poder; das formas de conhecer: colonialidade do saber; nas formas de ser e de pensar: colonialidade do ser e sobre a natureza: colonialidade na natureza. Todas essas relações de colonialidade se engendraram, especialmente no período colonial, onde o uso da força e a exploração da terra e das pessoas eram legitimados e, posteriormente, especialmente no âmbito discursivo, político, ideológico e epistemológico, na vida do homem "americano", de sorte que, em sua maioria, já não mais se reconheceria como "nativo" americano, nem mesmo diante de um espelho. Mas como um "descendente de europeu", cujo imaginário projeta uma ideia de ilhado, abandonado, esquecido, neste lado do oceano, um lado pobre, mestiço, selvagem, impuro e digno de vergonha.

A primeira viagem menor que preciso fazer é uma viagem de volta. Voltar para onde e de onde? Voltar para a selvageria, saindo da civilização. Percorrer o caminho de volta da viagem de travessia entre a natureza e a cultura. Também na jardinagem podemos encontrar formas de realizar essa operação. Se a receita era limpar as ervas daninhas do jardim do pensamento, então basta deixar que elas tomem conta de todo o jardim, deixar vencer as podas e as regas e então teremos uma selvageria em miniatura, uma floresta amazônica no quintal de casa. Nessa viagem de volta, portanto, podemos definir que o futuro do pensamento é o que muitos chamam de pensamento do passado: algo como um *pensamento selvagem*.

Neste ensaio defenderei o pensamento selvagem de forma explícita e argumentarei que as formas de pensar anticiência ou ciências menores encontradas na América passaram por processos de "civilização" e que "des-civilizá-los", em certa medida é preciso para que se possa ver outra vez o *pensamento selvagem*. Esse processo é fundamental para que haja e possamos testemunhar um dia a explosão de potência e a exuberância do pensamento deitando por terra a ideia de um Verdadeiro saber, neutro e objetivo. *Descivilizar* ou *reasselvajar* implica na destituição da ciência do cargo de juíza dos saberes e na realocação dela no seu lugar *de juris*, de apenas mais uma jogadora, num esporte em que não há espaço para juízes. E para inaugurar a atmosfera de discussão as exemplares palavras de Darcy Ribeiro na sua introdução ao *Ramo de Ouro* de James Frazer (1982):

> Só a bestialidade nazista acordou o europeu para a ferocidade contida nele próprio. A bruteza — todos aprendemos desde então — não está no passado humano, vencida ou em estertores como queria Frazer. É uma ameaça permanentemente pronta a saltar sobre qualquer sociedade e conflagrá-la em carnificinas hediondas e nos martírios mais perversos.

Sobre a resistência de forças selvagens ou sobre a máquina de guerra nômade

A primeira demarcação a ser realizada em um item como este, numa tese como esta é a de que, como salientam (Goldman e Lima, 2001, p. 309) "[...] a América-texto poético, não é essencialmente distinta da América histórica. Ambas têm o mesmo sonho como uma realidade que se projeta infatigavelmente no porvir [...] um sonho que nos dirige tanto ao passado longínquo como ao momento mais atual [...]". Diante disso, resta questionar por que e como o pensamento selvagem foi trancafiado no baú da civilização? Para tentar responder a tal incômoda pergunta me aliarei a Christian Kiening (2014) e tentarei junto dele clarificar o processo de constituição de um "sujeito selvagem" através de uma "retórica do Novo Mundo" contida e constituidora dessa América-texto poética, tomada pelo autor como "pequena poética do novo mundo". Depois, visarei trazer à tona o fato de que a constituição do selvagem se fez necessária não por si só, mas para que possibilitasse a constituição do "sujeito civilizado". Veja-se: segundo a lógica e a filosofia ocidental a selvageria é uma condição ou um estágio para a civilização, o estado de "selvagem" presume-se pretérito ao de civilizado. "Civilizar" é verbo de ação contínua: não se vê um "civilizado" *per si*, já que terminologicamente a civilização implica em um processo de "lapidação" do que é/está selvagem. A criança é um selvagem que precisa ser domesticada, ensinada, civilizada para o exercício de uma cidadania, de uma civilidade.

Para Michaelis civilização é “o ato, processo ou efeito de civilizar(-se)”. O selvagem é “aquele que não é civilizado ou apresenta um índice primitivo de civilização; bárbaro.”

Para Priberam civilizar é “o fazer sair do estado de barbárie”. O selvagem é “o homem ou povo que vive sem mais noções sociais do que as que o instinto lhe sugere.

O Aulete diz que selvagem para a sociologia é o “indivíduo não civilizado ou de civilização considerada primitiva”, mas ressalva que tal caracterização não é mais usada pela moderna sociologia, devido à imprecisão do termo e a seu caráter etnocêntrico. No entanto, quando define o civilizado o dicionário assim se posiciona “[aquele] que se civilizou (povos civilizados). Que tem ou desenvolveu uma civilização; cuja vida social é marcada por aprimoramento das instituições coletivas e por nível relativamente alto de riqueza material e espiritual”.

Que critério utilizaríamos para a medição dessa riqueza? Se como afirmou Clastres (1979) toda riqueza pressupõe um conceito de pobreza para dela se afastar e se contrapor. A riqueza é a abundância daquilo que falta na pobreza.

Para Abbagnano (2007, pp. 104-105) em seu célebre dicionário filosófico “barbárie” “foi o nome que Vico deu ao estado primitivo, selvagem, do qual o gênero humano foi saindo pouco a pouco para chegar à ordem do mundo propriamente humano, pelo temor à divindade”. Na segunda aparição da palavra “selvagem” no dicionário em questão, esta se dá na verbete “Provas de Deus” onde, para os chamados Platônicos Ecléticos: “para demonstrar a existência dos deuses, o argumento mais forte que podem aduzir é que nenhum povo é tão bárbaro, que nenhum homem é em absoluto tão selvagem, a ponto de não ter em sua mente indício da crença nos deuses" (ABBAGNANO, 2007, p. 261). E, finalmente, a terceira vez que a palavra “selvagem” aparece na obra é no verbete “primitivismo” onde o autor faz referência ao mito do "bom selvagem", especialmente em referência aos escritos de Scherer e Boas. Assim, por essas acepções, o selvagem, o bárbaro e o primitivo são adjetivos que mais ou menos circulam em torno de um mesmo atributo essencial, qual seja, o caráter de “fase inicial” ou de “ponto de partida” de um processo, qual seja, o processo civilizatório, ou melhor, o processo propriamente civilizador. O primitivo é:

> 1. O mesmo que originário (v.), nos dois sentidos deste termo: a) o que pertence à fase inicial de um desenvolvimento ou de uma história, e neste sentido dizemos "a nebulosa IV, "a humanidade IV. etc: b) o que funciona como condição, princípio ou premissa, e por isso determina outras coisas, não sendo, porém, determinado por elas; neste sentido, dizemos "proposições IV, "função IV. Chamam-se "símbolos IV os introduzidos diretamente, sem ajuda de outros símbolos (ABBAGNANO, 2007, p. 791).

Diante dessas pequenas definições é possível inferir que selvagem/civilizado são dois estados ou dois pontos, duas extremidades de um mesmo processo. Se tomarmos outra vez o exemplo do pêndulo, trazido por Perrone-Moisés (2011) o selvagem e o civilizado são duas potencialidades do pensamento, conjuráveis na medida de sua necessidade, utilidade ou interesse. Assim, o civilizado não subsiste sem o selvagem para a ele contrapor-se, tal como o rico não existe sem o pobre. E do mesmo modo, o selvagem tampouco existe sem o civilizado ou o pobre sem o rico. No entanto, no processo histórico da América, como já demostrado em ensaios anteriores, um desses possíveis do pensamento se aliou aos outros do Estado, conformando-se em uma forma-Estado de pensar e pôs-se a partilhar da forma-Estado de poder, isto é, a autoridade.

O pensamento civilizado se impôs ao selvagem como dominante, inclusive ao que havia de selvagem no próprio pensamento "dos europeus", algo como o que em muitos autores é chamado de o *desencantamento do mundo*. Para Michaelis o selvagem ele é "aquele que não é civilizado ou apresenta um índice primitivo de civilização; bárbaro". É, portanto, uma forma de existência tida como *a priori* pelo sujeito civilizado, embora não o seja para si mesmo. Daí a minha pergunta. Não me interessa a razão de ser do selvagem, pois ela me é evidente, mas me interessa a razão de ela ter sido "feita negativa", "feita imprópria", feita "coisa ruim", feita "inferior": interessa-me sim o porquê do *processo reativo* do pensamento civilizado na sua relação com o pensamento selvagem, sendo que, no limite, seriam "outros de um "mesmo". Em palavras distintas: porque o pensamento civilizado, para constituir a si mesmo e se diferenciar das demais manifestações do pensamento teve que traçar uma diferença, que Boaventura de Sousa Santos chamou de *diferença abissal*? Evidente que essa é uma outra maneira de ver a forma própria do pensamento renascentista e moderno de separar natureza de cultura. Sim, reativo, pois a separação entre natureza e cultura, entre pensamento selvagem e civilizado, não foi uma atitude de resistência ou de criação, mas de reação.

O jogo posto é, antes de outra coisa, um jogo *de* e *por* valores. Se estabelecemos uma série, no sentido de que a conquista da América → Deus → Lei → Rei → Estado → Civilização, podemos visualizar uma reação à série imediatamente anterior (não no sentido cronológico), donde os conquistados da América → Sem Deus → Sem Lei → Sem Rei → Sem Estado → Selvageria. O que se pode extrair dessas séries são as forças que as organizaram num sentido lógico ideal, ou ainda, as forças cujo impasse a produziram. A tomada de selvageria e civilização como valores supõe uma aliança clara com Nietzsche. Especialmente o Nietzsche de Deleuze (1976). Nesse sentido, vale a citação direta:

> Entretanto, quando se trata de Nietzsche, devemos, ao contrário, partir do seguinte fato: a filosofia dos valores, tal como ele a instaura e a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de fazer a filosofia a "marteladas". Com efeito, a noção de valor implica uma inversão **crítica**. Por um lado, os valores aparecem, ou se dão, como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Porém, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, "pontos de vista de apreciação" dos quais deriva seu próprio valor. O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles, portanto, o problema de sua **criação**. A avaliação se define como o elemento diferencial dos valores correspondentes: elemento crítico e criador ao mesmo tempo. As avaliações, referidas a seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam. Por isso temos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função de nossa maneira de ser ou de nosso estilo de vida. Há coisas que só se pode dizer, sentir ou conceber, valores nos quais só se pode crer com a condição de avaliar "baixamente", de viver e pensar "baixamente". Eis o essencial: **o alto e o baixo, o nobre e o vil** não são valores, mas representam o elemento diferencial do qual deriva o valor dos próprios valores [...] positivo. O elemento diferencial não é a crítica de valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação. Por isso a crítica nunca é concebida por Nietzsche como uma reação, mas sim como uma ação. Nietzsche opõe a atividade da crítica à vingança, ao rancor ou ao ressentimento (DELEUZE, 1976, p. 1-2).

O sentido ou *efeito* de algo somente é determinável quando "sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime" sendo ela "um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual. A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia". O sentido, portanto, se põe como uma propedêutica e como um regime de signos que é expresso e exprimido como origem, mas também resultado, de um jogo entre forças. "O sentido é então uma noção complexa: há sempre uma pluralidade de sentidos – uma constelação, um complexo de sucessões, mas também de coexistências – que faz da interpretação uma arte, toda subjugação, toda dominação, equivale a uma interpretação nova (DELEUZE, 1976, p. 3). Sendo assim todo sentido é, antes de qualquer coisa, uma polissemia. Logo, se se pode ter a civilização e selvageria como valores lexicológicos, se pode tomá-las também a partir das forças que a engendraram. Isto posto, tomo como *essência*, isto é, como sentido que mais se aproxima da civilização em si e da selvageria em si, respectivamente, o que Pierre Clastres teria identificado como *autoridade* e *liberdade*. Esse recorte é importante, pois dele se extrai ainda a diferença entre julgamento e avaliação: as forças do primeiro tipo julgam, as do segundo avaliam. Logo, os que julgam põem-se lado a lado com a força da autoridade para produção de verdades, os que avaliam põem-se lado a lado com a força da liberdade para a produção de interpretações ou perspectivas.

O jogo de forças possui uma origem: "a origem é a diferença na origem, a diferença na origem é a **hierarquia**[68], isto é, a relação de uma força dominante com uma força dominada, de uma vontade obedecida com uma vontade obediente" (DELEUZE, 1976, p. 6). Se civilização se apresenta como autoridade, cujo centro é o julgamento, ela opera por dialética, visto que o elemento do julgamento neste caso é a negação, isto é, prepondera o papel do negativo ou da ausência: *sem* Deus, *sem* Lei e *sem* Rei.

> Em Nietzsche, a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência. Em sua relação com uma outra, **a força que se faz obedecer não nega a outra ou aquilo que ela não é, ela afirma sua própria diferença e se regozija com esta diferença. O negativo não está presente na essência como aquilo de que a força tira sua atividade, pelo contrário, ele resulta desta atividade, da existência de uma força ativa e da afirmação de sua diferença**. O negativo é um produto da própria existência: a agressividade necessariamente ligada a uma existência ativa, a agressividade de uma afirmação. Quanto ao conceito negativo (isto é, a negação como conceito), "é apenas um pálido contraste, nascido tardiamente em comparação com o conceito fundamental, todo impregnado de vida e de paixão". Nietzsche substitui o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, pelo elemento prático da diferença: objeto de afirmação e de gozo [...] vontade. **O que uma vontade quer é afirmar sua diferença. Em sua relação essencial com a outra, uma vontade faz de sua diferença um objeto de afirmação.** "O prazer de se saber diferente", o gozo da diferença (grifos meus) (DELEUZE, 1976, p. 7).

Um tal elemento antidialético das forças "selvagens" será discutido em breve. No entanto, o caráter dialético da civilização enquanto forma-Estado de pensar é tratada por Deleuze (1976, p. 8) em sua leitura de Nietzsche como: "[...] uma força que não age mais, e sim reage às forças que a dominam; só uma força assim faz passar o elemento negativo para o primeiro plano em sua relação com o outro, ela nega tudo que ela não é e faz, desta negação, sua própria essência e o princípio de sua existência." Em outros termos: uma forma escravo de pensar. Numa breve retomada de Nietzsche na *Genealogia da Moral* (2013c) não posso me abster de ver algumas semelhanças com a relação existente entre a moral do senhor e a moral do escravo, *quem sabe uma moral selvagem e uma moral civilizada?* Os valores de cada um são distintos e permitem a suposição de que os senhores ou aristocratas, apegados a valores ativos (bom) e os escravos, são apegados aos valores reativos (bem e mal). Os escravos, conclui Nietzsche, precisam da figura do senhor para conceber sua própria existência, pois reativa, precisam criar esse "mau" que lhes seria oposto para fundamentar assim toda a estrutura do seu

[68] Pierre Clastres (2014) denuncia a "convicção cândida" de que a civilização europeia era absolutamente superior a qualquer outro modo de política, no entanto, utiliza *hierarquia* do ponto de vista do civilizado, isto é, como um suposto de superioridade, que no vocabulário de Nietzsche possui significado muito distinto. Em Clastres, a hierarquia é o modo imperialista de gradação de cultura, imposta pela forma Estado, que se torna posteriormente, com o culturalismo, uma forma de "relativismo".

além-mundo, da sua promessa eterna, do seu Deus. Em suma, o escravo para poder existir precisa se projetar nesse outro para dele extrair um reflexo que é sua própria condição existencial. Não por acaso o primitivismo é primeiramente um sinônimo de "falta de Deus". A civilização, por conseguinte, é a presença da fé em Deus, mas não qualquer Deus, propriamente e exclusivamente um Deus juiz. Aparentemente, tal como os escravos, uma moral civilizada se erige pelo processo civilizador: reagir com esse negativo, fundar a selvageria e o primitivismo para fundar-se a si mesmo como civilizado. Outra vez, nas palavras de Deleuze:

> Por isso Nietzsche apresenta a dialética como a especulação da plebe, como a maneira de pensar do escravo: o pensamento abstrato da contradição prevalece sobre o sentimento concreto da diferença positiva, a reação sobre a ação, a vingança e o ressentimento tomam o lugar da agressividade. E, inversamente, Nietzsche mostra que o negativo no senhor é sempre um produto secundário e derivado de sua existência. Do mesmo modo, a relação do senhor e do escravo não é dialética em si mesma. Quem é dialético? quem dialetiza a relação? É o escravo, o ponto de vista do escravo, o pensamento do ponto de vista do escravo. Na verdade o célebre aspecto dialético da relação senhor-escravo depende de que o poder é aí concebido não como vontade de poder, mas como representação do poder, como representação da superioridade, como reconhecimento por "um" da superioridade do "outro" (DELEUZE, 1976, pp. 8-9).

O que estou tentando demonstrar com essa passagem do filósofo alemão é que uma relação semelhante ocorre entre as categorias *selvagem* e *civilizado*. A civilização é assim, não um desfecho, um destino à selvageria, mas uma reação a ela, que se exerce no próprio fundamento da selvageria, de modo que para haver civilização e valores civilizados (dialéticos) é preciso confrontá-los com a selvageria e os valores selvagens (antidialéticos), de sorte que não é partindo da selvageria que se chega à civilização, mas inventando a selvageria para opô-la ao ideal da civilização e depois exercer um longo trabalho de desqualificação através do uso de uma política autoritária, uma forma-Estado de política, como negação. Tal como o escravo associado ao sacerdote, o civilizado reage ao selvagem americano, para impingir-lhe valores de negatividade. Tentarei demonstrar melhor tal suposição à luz do que Kiening (2014) chamou de *retórica do Novo Mundo*.

A sociedades primitivas (ou selvagens), como demonstrou Clastres seriam sociedades contra a exterioridade do poder, isto é, contra o poder para fora da própria sociedade, abstrato, ou ainda, como nos diz Deleuze *representado,* mais especificamente pela Forma Estado (*com* Deus, *com* Lei e/ou *com* Rei). O mau encontro, portanto, seja ele datado de 1492 ou 1500, tanto faz, ou mesmo os inúmeros maus encontros anteriores e posteriores se caracterizam como ponto inaugural da reação. Se o Estado é trinitário, ele é, antes de qualquer coisa, autoridade. Clastres (2014) tão bem definiu o homem o civilizado como *inominado*, tamanho seu desejo em servir,

que teria tido como efeito a desnaturalização do que é humano no homem, ou seja, a liberdade. No jogo das forças em Nietzsche, força é o que se relaciona com outra força. “Sob este aspecto a força é denominada uma vontade. A vontade (vontade de poder) é o elemento diferencial da força [...] O verdadeiro problema não está na relação do querer com o involuntário e sim na relação de uma vontade que comanda com uma vontade que obedece [...] (DELEUZE, 1976, pp. 5-6). Em termos clastreanos, as sociedades primitivas, contra o Estado, poderiam ser referenciadas como aquelas sociedades que se caracterizariam pelo desejo da vontade de poder ou de potência, enquanto que as sociedades a favor do Estado se caracterizariam pela vontade de servir ou de obedecer, na esteira de Étienne La Boétie, como *servidão voluntária*. Nesse sentido: “[...] há uma hierarquia do pior, e o Estado totalitário, sob suas diversas configurações contemporâneas, está aí para nos lembrar que, por mais profunda que seja a perda da liberdade, ela nunca é suficientemente perdida, nunca se acaba de perdê-la” (CLASTRES, 2014, p. 152).

Ocorre que há figuras de relevante interesse nessa disposição de forças, mais ou menos como Nietzsche entendeu sobre a relação entre senhor e escravo, que construíram uma casta específica: os sacerdotes judaicos. O sacerdote em Nietzsche é aquele que pertence a uma certa aristocracia “caída” que gerará uma *moral do ressentimento* ou a reação pura e simplesmente aos valores de atividade. Contra a criação e a alegria das forças ativas, afirmação da vida como liberdade e vontade de potência, a reação e a tristeza das forças reativas, negação da vida como liberdade e vontade de servir.

> O ressentimento, também, tem dois aspectos ou momentos. O primeiro, topológico, questão de psicologia animal, constitui o ressentimento como matéria bruta: exprime a maneira pela qual as forças reativas se furtam à ação das forças ativas (deslocamento das forças reativas, invasão da consciência pela memória dos traços). O segundo, tipológico. exprime a maneira pela qual o ressentimento toma forma: a memória dos traços torna-se um caráter típico porque encarna o espirito de vingança e faz um trabalho de acusação perpétua; as forças reativas se opõem às forças ativas e as separam do que elas podem (inversão da relação de forças, projeção de uma imagem reativa). Observar-se-á que a revolta das forças reativas não seria ainda um triunfo, eu que esse triunfo local não seria ainda um triunfo completo, sem esse segundo aspecto do ressentimento. Observar-se-á também que, em cada um dos dois casos, as forças reativas não triunfam formando uma força maior do que a das forças ativas; no primeiro caso, tudo se passa entre as forças reativas (deslocamento); no segundo, as forças reativas separam as forças ativas do que elas podem, mas por uma ficção, por uma mistificação (inversão por projeção) (DELEUZE, 1976, p. 103).

Se Deleuze (*idem*) conta com alguma razão, “as forças reativas dão uma imagem invertida desse elemento [diferencial]: a diferença das forças, vista do lado da reação, torna-se a oposição das forças reativas às forças ativas. Nesse sentido, instaurando-se a dialética da negação, os valores de liberdades são tomados, invertidos, modificados pela reação como algo

genuíno seu, cujo valor reativo prevalecente, se apresenta como atributo do que é o "bem". No linguajar de Nietzsche a operação reativa instaura uma ficção que apresenta o prevalecente reativo como superior. O sacerdote judaico é quem fará primeiro essa operação. Daí Deleuze dizer da *psicologia do sacerdote* que Nietzsche tão bem desenvolve na *Genealogia da Moral* (2017c). "Ele é cúmplice das forças reativas, mas apenas cúmplice, não se confundindo com elas. Ele assegura o triunfo das forças reativas, precisa desse triunfo, mas persegue um objetivo que não se confunde com o delas. Sua vontade é a vontade de poder, sua vontade de poder é o niilismo" (DELEUZE, 1976, p. 105). O sacerdote em Nietzsche é uma tipologia. Assim, um tipo sacerdotal pode se definir como um cientista ateu ou como pastor evangélico, nada tendo a ver com cargos religiosos necessariamente. "O sacerdote é o senhor dos que sofrem" (NIEZTSCHE, 2017c). A palavra sacerdotal provoca a atribuição de uma culpa a outrem, aos ativos, uma culpa que efetivamente não lhes pertence, aperfeiçoando o ressentimento como *má consciência*.

> O ressentimento não se acalma enquanto seu contágio não é propagado. Seu objetivo é o de que a vida toda se torne reativa, que os sadios se tornem doentes. Não lhe basta acusar, é preciso que o acusado se sinta culpado. Ora, é na má consciência que o ressentimento mostra o exemplo e atinge o ápice de seu poder contagioso: mudança de direção. E minha culpa, é minha culpa, até que o mundo inteiro repita esse refrão desolado, até que tudo o que é ativo na vida desenvolva esse mesmo sentimento de culpa (DELEUZE, 1976, p. 110).

Na relação entre selvagem e civilizado, também segue, me parece, uma sorte semelhante à figura do sacerdote na *Genealogia da Moral*. Entre a figura do selvagem e do civilizado existe figuras ou tipologias que, tal como os sacerdotes, perfaz um duplo movimento, uma dupla confrontação e essas figuras são o náufrago em uma direção e o xamã na outra direçãob. O prefácio de Luciana Villas Bôas à obra de Kiening (2014) intitulada *O sujeito selvagem: pequena poética do novo mundo* é simplesmente inspirador nesse sentido. Isto porque, segundo ela, o autor alemão se debruça sobre uma "retórica" responsável pela constituição de uma outra humanidade, a qual eu estou chamando, inspirado em Deleuze e em Boaventura de Sousa Santos de *Humanidade Sacrificial*. Segundo Villas-Bôas, Kiening busca "reconstruir a invenção do sujeito selvagem" e demonstrar como este sujeito se torna "figura central da cultura europeia moderna" (VILLAS BÔAS, 2014, p. 11).

A partir dos objetivos de Kiening eu traçarei meu objetivo neste trecho dos *Ensaios* que, como já dito, basicamente é mostrar como essa *retórica do Novo Mundo* serve como uma luva para inventar um sujeito "melhor", "lapidado", "mais pronto", em suma, um "sujeito civilizado" que invertendo os valores de superioridade, com as bênçãos primeiramente da religião cristã e

depois da ciência, sob a argumentação de "ser superior" se imbui da predestinação de "tutelar" (leia-se dominar) a natureza e com isso o "selvagem", tomado como "da natureza", primitivo. Nada novo escrevo nessas linhas, apenas escrevo como enxergo um processo que muitos identificaram e falaram sobre. Meu grande ponto de incômodo é que o entendo não como uma constituição de um "sujeito selvagem", mas também... Ou seja, a constituição de um sujeito selvagem que serve basicamente para justificar a constituição de um sujeito civilizado. Este depende daquele para existir, assim como depende da diferença radical entre ambos para justificar sua situação pretensa de superioridade e de consequente dominação.

"Não por acaso a obra de Kiening começa com um náufrago europeu que, abandonado à própria sorte, "retrocede" ao estado de natureza, alienando-se da cultura europeia e tornando-se ele próprio "selvagem"" (VILLAS BÔAS, 2014, p. 12). Ainda no seu brilhante prefácio Villas Bôas situa Kiening como um consumidor da literatura pós-colonial e, a partir da obra em comento, como um de seus tributários. Ela ainda destaca que o autor parte não do ponto de vista do selvagem em suas análises, mas, curiosamente e, não por acaso, do ponto de vista do "asselvajado", isto é, do civilizado que perdeu sua condição de civilizado, tendo como ícone emblemático ou personagem conceitual o náufrago que se perde nas terras do Novo Mundo.

O náufrago estabelece uma espécie de ponte no caminho inverso do colonialismo: é preciso se perder na travessia para se reencontrar e experienciar a selvageria (fazer devires). Como dito, este movimento não é por acaso e eu interpreto que o que Kiening está fazendo é um manifesto ao "asselvajamento epistemológico". O "despir-se da civilidade" para desenvolver uma narrativa, me parece, como uma espécie de "marcação de território", "um mergulho no mundo do devir", ou seja, o que Kiening faz é negar a forma histórica de narrar os fatos. É, portanto, negar à ciência e seus cânones inclusive no que se refere à análise literária. Kiening faz uma epistemologia diferente, uma epistemologia *outra*: enquanto autor ele é o náufrago, ele opta por falar como e através deste náufrago que se asselvajou. O que ele quer dizer, me parece, é que selvagem e civilizado são potências de vida presentes numa coexistência virtual.

O náufrago sintetiza, justamente, essa possibilidade de coexistência: todo civilizado tem a selvageria na forma de potência e todo selvagem tem a civilização na forma de potência. Não se trata de um antagonismo, nem de um binarismo, das bestas-feras bíblicas ao mais refinado príncipe europeu todos habitam a cabana do possível, trata-se, pois sim, de *devir*. Assim, ser um náufrago ou estar em naufrágio, despir-se da civilização, permitir-se à experienciação da selvageria, do estado de selvageria, perder-se no mar diagramático. Kiening nos convida a uma

epifania criativa: a sina do náufrago é a sina dos autores decoloniais é a sina de muitos colegas, foi a sina de Deleuze (basta ver o caminho percorrido das primeiras obras aos *Mil Platôs)*, é a sina de quem busca de alguma maneira se afastar desta forma paradigmática de conceber o saber chamada Ciência Régia . São todos náufragos! Somos todos náufragos! E ainda como náufrago quem se embrenha nessas águas desconhecidas tem basicamente dois destinos: permanecer náufrago e, portanto, em comunhão com o que nos resta do estado selvagem ou ser "salvo" e retornar ao estado civilizado, ao conforto do castelo dos cientistas, o porto seguro da sua racionalidade.

Corroborando com o estado de naufrágio de nosso autor, Villas Bôas ainda esclarece que Kiening abandona o viés teleológico, implícito na palavra "moderno", construindo uma narrativa afeta ao instável e ao heterogêneo. Ele traça diferentes *planos* e identifica *terceiros espaços*, ele fala a partir de e sobre *entrelugares*. Sumamente Kiening "cartografa". "No lugar das grandes "narrativas de emergência" [...] o autor privilegia as contribuições da microhistória para trazer à luz especificidades do discurso sobre a América e das diversas práticas historiográficas interligadas" (VILLAS BÔAS, 2014, p. 16).

Na introdução de sua obra Kiening (2014) fala de "selvagens artificiais" e da forma cíclica como se desenvolvem suas narrativas. Ele fala, em verdade, dos "náufragos salvos" e dos três estágios de sua "sina feliz", isto é, quando conseguem retornar ao estado de civilizado, daí serem selvagens artificiais, ainda que selvagens. É Kiening brincando conosco. São seus três estágios: o asselvajamento, a selvageria encenada e a civilização. O autor exemplifica tais estágios com Garcilaso de la Vega e seu personagem Serrano, que após ser salvo de uma ilha em que se encontrou por anos isolado, fingiu permanecer selvagem junto às cortes europeias, mantendo a aparência cabeluda como símbolo de sofrimento extremo e deixando-se ser admirado como "selvagem", o que levou, dado tamanho exotismo, ao imperador alemão financiar seu retorno ao Novo Mundo e conceder-lhe uma aposentadoria considerável. No caminho, em pleno atlântico, Serrano corta o cabelo e a barba, retornando a seu estado de "civilizado" para desfrutar na América das concessões que seu estado de selvagem na Europa propiciou, vindo, a falecer, no entanto, pouco antes da chegada.

Se o mar é o primeiro diagrama, como dizem Deleuze e Guattari (2012b) a conjuração livre das potencialidades permitem pendular-se entre os dois polos virtualmente estabelecidos. Segundo Kiening (2014) a função precípua desses selvagens artificiais era a difusão de uma atmosfera em que as categorias de selvagem e civilizado fossem fluidas, de modo que possibilitasse a produção de 1) personagens fundadores que transitavam entre os dois estados e

fizessem uma espécie de aliança simbólica com o *outro* tendo como pano de fundo o imaginário cristão de predestinação, da terra prometida, da privação de Jesus e dos mártires, da recompensa divina e da salvação. Esse mesmo processo é possível ser visto quando os 2) "selvagens" passam a ser autores dessas histórias. O indígena, assim, escreve a serviço do Estado cristão, uma história que complementa e esclarece (para não dizer referenda) as narrativas exclusivamente europeias. Trata-se de uma validação peculiar que ultrapassa a narrativa de descobrimento e conquista, conferindo uma nova autenticidade. É o "selvagem" escrevendo (ato civilizado/civilizador) sobre "selvagens" e o civilizado experienciando a selvageria, ambos movimentos de "acesso" ao estado outro e de retorno ao estado originário. Uma espécie de "jogo" de aproximação.

Nas letras de Garcilaso de la Vega, Kiening (2014) observa as minúcias e estratégias de um autor que busca se furtar aos dualismos (americano/europeu, pagão/cristão, velho/novo). Tudo é alinhado numa maneira de pensar que absorve rupturas, o "novo" é visto como um fenômeno de perspectiva somente, uma continuidade e não como um "outro radical". O novo é uma espécie de "atualização" do velho ou ainda uma "continuidade" do velho. "Ele [o novo] marca um contínuo da história. No entanto, a partir da visão imperial, também é um momento de época da história mundial que volta a si mesmo" (KIENING, 2014, p. 27). Ora, o que se vê nas constatações de Kiening nada mais é que o gameta de uma narrativa que se dirá científica a partir desta mesma neutralidade obscurecida na obra de Garcilaso de la Vega. O ponto zero, o que não fala por ninguém, mas que ao mesmo tempo fala por todos. A história do centro é a história de todos. Um nativo peruano se põe como neutro, como cientista, como protótipo naturalizador da narrativa histórica de que o "novo" mundo é a continuidade do "velho" mundo, mas ao mesmo tempo o velho mundo é o destino do novo. Ambos são um só: não são dois mundos, não há outro mundo.

O "descobrimento" da América não é um fato experimentado pelo homem europeu, é um fato experimentado pelo mundo, pela humanidade: tudo que envolve o homem europeu é absorvido pela totalidade da espécie humana, porém, tudo que envolve o homem americano é considerado de forma isolada, de forma alheia à "grande narrativa universal": aqui nasce a diferenciação e os primeiros níveis de dominação. No entanto, esse movimento de "apequenação" das narrativas locais é a substância que nutre a "grande história": afinal, para que uma cor se destaque é necessário acinzentar as demais, torná-las mais opacas, menos nítidas, mais confusas. Inicia-se a matança das singularidades.

Kiening encontra em outro autor, López de Gómara, sentenças do tipo: "depois da

criação do mundo por Deus e da morte e ressureição de Jesus Cristo, o maior acontecimento que se tem é a descoberta do Novo Mundo". O novo se apresenta como uma espécie de sobrevida do homem europeu, tal como um doente que é ressuscitado pelo desfibrilador. Surge e serve de combustível para a máquina expansionista, para um mundo em constante expansão: e para além da América? Nessa toada as obras analisadas por Kiening são em sua maioria "convites" à expansão, pois dizem respeito às maravilhas exóticas do novo, desperta a fome dos curiosos, afinal, como disse O'Gorman (1992) o novo é o produto de um discurso que necessita de novidade. Falando em O'Gorman, que é citado diversas vezes por Kiening (2014) há que se dizer que a independer de a América ter sido descoberta ou inventada o que se pode afirmar é que o "americano" (leia-se selvagem) foi inventado pelo civilizado para se opor ao próprio civilizado e justificar, primeiramente sua existência e depois a dominação do primeiro pelo segundo. Se isso se deu pela sorte, pelo acaso, pela intencionalidade, pela astúcia ou pelo azar de Colombo, me parece irrelevante, dado que, ainda de acordo com meu ponto de vista, não só Colombo, mas o homem europeu em geral soube aproveitar muito bem o "presente" concedido por Deus. Como já dito: uma sobrevida, uma segunda chance. Uma projeção daquilo que posso ser, mas nego que posso ser. Uma caricatura de um Eu que deve ser mantido nas sombras.

A criação do selvagem frente o civilizado (ou do civilizado frente o selvagem) parece não ser nada mais que uma tentativa de exorcismo: dos espíritos pagãos, do demônio cristão, das bruxas da velha Europa, dos estados de transe, da feitiçaria, dos fluxos mágicos e toda forma de experiência selvagem: o civilizado precisa arrancar de si esse "mal", colocar para fora, expulsar e como que num processo de transposição dos demônios, usa o homem americano como "depósito" de todo esse "mal", de toda essa selvageria, de todos os resquícios de um lado potencialmente selvagem que o acompanha. O selvagem não é o que o europeu foi, mas é o que o europeu virtualmente é. Tal como os sacerdotes de Nietzsche em relação aos seus senhores, para opor-se à casta superior os espíritos medianos se aliam à promessa de futuro e opõem "bem" contra "bom", metamorfoseado de "bem" contra "mal". E é precisamente isso que tanto assombra o homem civilizado: a selvageria não mostra o quão são sofríveis aqueles pobres seres sem Ciência, sem Rei, sem Deus e sem Estado, mas o quanto são livres: o outro extremo de um pêndulo e se mostram como um edifício das proibições, um fetiche vivo a ser admirado e desfrutado. Nos pressupostos da universalidade propagados tanto por Deus, quanto pelo Estado quanto pela Ciência, só resta ao homem europeu ou negar a si mesmo ou negar o outro selvagem. A ciência e a filosofia então fazem seu trabalho e redimensionam o pêndulo em uma linha retilínea traçando um ponto de partida e um ponto de chegada, dois opostos supostamente

incomunicáveis: um velho e um novo mundo, um velho homem civilizado e um novo homem selvagem. Um que tem algo a ensinar para aquele que nada ou pouco sabe, um *imaginário tutelar*, que põe como criança o novo diante do velho experiente.

O velho diante desse novo um tanto quanto ainda perdido se permite brincar de Deus. Como uma criança diante de um brinquedo "novo" o homem europeu se debruça sobre o novo considerando-o, de acordo com Kiening (2014), a expressão de uma manifestação de criação que se renova a cada dia, uma transformação permanente de "um mundo". Nesta altura o autor identifica uma espécie de ruptura da experiência literária com a experiência empírica: isto porque o século XVI está preparando o cenário para outro momento importante para o homem europeu, que também foi tido como universal à humanidade: o *cogito* cartesiano, o sujeito. Nesta altura também Francis Bacon inicia sua produção sobre o empirismo. Assim, está configurado o ambiente em que os homens civilizados vão desejar eles próprios vivenciar as experiências selvagens: no entanto, num mundo selvagem, não num mundo civilizado, daí tudo ser possível abaixo da Linha Equinocial. A constituição de um território selvagem, para que o homem civilizado pudesse ser selvagem, uma *relação mimética* de rivalidade. A rivalidade mimética mobiliza uma função paterna diz Deleuze (2011a), onde a imagem é um pai e o sujeito é um filho e dessa relação instala-se um romance de formação e de referência.

Kiening por outros meios (dado que sua análise se dá a partir da produção literária europeia) constata uma das camadas do que chamei no ensaio *A potência da recusa* de constituição de um território a partir do estabelecimento das sementes das relações de colonialidade. O que tento dizer e não sei se sou profícuo nessa missão é que uma terra selvagem foi necessária para justificar a dominação daqueles oriundos de uma terra civilizada: uma *práxis* selvagem. Mas uma dominação selvagem, o território da selvageria permitiria que o homem civilizado também se comportasse como "selvagem", que incorporasse os espíritos exorcizados, que vivesse as experiências mais intensas e tidas como mundanas, que predasse, que escravizasse, que apropriasse, que roubasse, que matasse, que estuprasse, enfim que se comportasse "selvagemente", no fundo todos eram náufragos nas terras do Novo Mundo, que é um terceiro espaço, que é um lugar, uma territorialidade selvagem. Enquanto espaço ele é área de disputa e de tensões culturais, mas também campo de possibilidades. América campo de selvageria, América espaço selvagem, América território selvagem e de selvagens, lugar de experimentação e experienciação selvagens.

Talvez sejam as palavras de Viveiros de Castro em *Metafísicas Canibais* (2015) que melhor demonstrem a relação de reciprocidade etnocêntrica entre povos selvagens ou

sociedades primitivas, mas também em relação ao homem europeu. Como já dito, no mundo ameríndio o caráter do humano, do animal e do divino é completamente distinto do caráter do humano, do animal e do divino atribuídos pelo mundo cristão. Nesse aspecto, entre os ameríndios os modos de existência se apresentam como atribuições de sentido ou representação às avessas daquilo que se convencionou chamar de alma ou espírito. É por aí que caminha o etnocentrismo europeu, pelas vias da cristandade, razão pela qual ele haveria de duvidar não se o indígena teria corpo, mas alma. No outro sentido, as ontologias pagãs do mundo ameríndio não haveriam de questionar a ausência de alma no homem europeu, já que ela está presente nas mais distintas formas de vida, até mesmo entre os mortos. O questionamento cristão é se o corpo indígena é receptáculo de alma, ao passo que o questionamento indígena é se a alma dos europeus eram dignas de um corpo próximo do corpo indígena. Na nota de rodapé número 6 Viveiros de Castro é extremamente provocativo e opera uma rica gama de possibilidades, diga-se antropológicas/filosóficas/sociológicas, de problematização. Por "alma" entendeu-se a substância transcendente que animaria os corpos imanentes, servindo para o homem europeu de "atestado de humanidade". Eis a grande questão: esse atributo universal do humano, dada a sua base filosófica e dogmática de existência se transmuta numa *retórica da humanidade*, que Kiening (2014) muito sabiamente identifica de *retórica* e até mesmo uma *poética do novo mundo*. Viveiros acusa a alma, aliás, o seu problema teológico, de se atualizar em também transcendentes proposições, como, cultura, simbólico, mente. Com isso o atestado de humanidade se atualiza, não mais naquele que supostamente possui alma, mas naquele que possui cultura, naquele que possui sistemas de comunicação escritos (envolvendo linguagem e história), naquele que "pensa" e, logo, existe (uma ciência). A atualização da retórica da ausência, trabalha para atualizar a própria ausência: se a humanidade se construía pela presença de um Rei, de um Deus e de Lei no passado, ela se atualiza nessas outras ausências, que, quando se tornam presenças, esvaem a selvageria como atributo distintivo, provendo a civilização como atributo homologizante e o fim da diferença.

A herança wagneriana de Viveiros de Castro nos leva às paráfrases de Roy Wagner pela visão daquele célebre antropólogo brasileiro (2015, p. 38). Suscintamente:

- [...] a práxis europeia consiste em "fazer almas" (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (a natureza); a práxis indígena, em "fazer corpos" (e diferenciar espécies) a partir de um continuum sócio-espiritual dado "desde sempre – no mito [...]

Razão pela qual:

- "[...] um povo que diferencia deliberadamente, sendo essa a forma de sua ação, irá invariavelmente contraiventar uma coletivização motivadora [a alma] como "inata", e um povo que coletiviza deliberadamente irá contraiventar uma diferenciação motivadora dessa mesma maneira [o corpo, a espécie]. (WAGNER, 2010 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 40).

O fundamento do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro se posiciona entre a face epistemológica de ontologias coletivizantes, segundo as quais, todos os seres (ao menos os considerados existentes) são dotados do caráter cultural, isto é, da intencionalidade. Traço que contraria a constituição de qualquer razão de motivos ocidentais, balizada, como não poderia deixar de ser, na distinção entre o que é natural e o que é cultural. A democracia epistemológica do pensamento selvagem multinaturaliza o pensamento, ao passo que a teocracia do pensamento civilizado multiculturaliza o pensamento. Unidade do espírito e diversidade dos corpos de um lado e unicidade da natureza e multiplicidade das culturas do outro lado. O selvagem a partir dos olhos do europeu era o seu suposto oposto negativo, figura que reunia todos os tributos do "não eu"[69], uma forma muito própria de antropologia. O logos do humano se insinua no caráter humanístico que é conferido ao produto de determinada humanidade: a cultura, a civilização. Não é de se afastar que cultura e civilização, nos prelúdios da discussão culturalista se aproximavam tanto ao ponto de serem sinônimos. E para isso foi imperioso convencer o selvagem de que ele era inferior, de que ele necessitava de tutela, precisou-se conferir à potência do seu pensamento um estatuto de miséria para desconvencê-lo de sua potência de ação e de resistência, em outras palavras, capturar o sentido linguístico da selvageria e aprisioná-lo: o que, no entanto, nunca ocorreu em totalidade. O selvagem (inclusive o sentido desta palavra) é excepcionalmente potente em resistir.

É possível dizer que o imaginário tutelar acrescido da relação mimética entre selvagens e civilizados evidencia uma espécie de *duplo indiscernível*. Onde, se selvagem e civilizado são potências que virtualmente coexistem, o que o homem europeu precisaria era de uma zona heterotópica global que possibilitasse a ele também personificar esse estado de selvageria e o experienciasse. Assim, abaixo da Linha do Equador o homem europeu permitia-se acessar esse estado "bestial", no entanto, com sua associação ao Aparelho de Estado, este mesmo homem perverte a *situação de selvageria* e mostra o lado mais obscuro que ela possui, tornando-se ele

[69] Essa perspectiva engloba a noção também de "bom selvagem" onde o eleito não é o inimigo ideal, mas o amigo ideal, digno por isso mesmo de toda a violência do mau selvagem transferida ao toque do doce gesto civilizatório. Em ambos os casos se operam os efeitos da colonialidade, mas o mau selvagem me parece muito mais atraente.

próprio o inimigo ideal, o selvagem do selvagem[70], que elege como inimigo o outro de si mesmo: para eliminar o "mau" do selvagem só mesmo o "mal" do civilizado, nas duas frentes da *guerra*, a genocida e a etnocida. Conforme Clastres (1968) essa "peculiar selvageria" encontrou os meios para se realizar na dupla circunstância favorável da expansão política e do proselitismo cristão. Nessa senda, se a máquina de guerra é capturada pelo Aparelho de Estado e passa a visar a guerra, a selvageria é capturada pelo mesmo Aparelho na forma de civilização e passa a visar a violência etnocida. Mas não por uma razão nômade, minoritária como os terroristas epistêmicos e os demais movimentos aberrantes, mas por uma razão de Estado, sedentária, autoritária, fazendo da forma-Estado de pensar ela mesma a selvagem por excelência, por reunir, tal como o selvagem idealizado todos os atributos do "mal selvagem".

> [...] Ou, por outras palavras, descobrimos no nosso espírito de nossa civilização, e coextensivo à sua história, a vizinhança da violência e da Razão, com a segunda não chegando a estabelecer seu reino exigente a não ser através da primeira. A Razão ocidental remete à violência como à sua condição e ao seu meio, pois tudo aquilo que não é ela própria encontra-se em "estado de pecado" e cai então no campo insuportável do desatino. E é segundo esta dupla face do Ocidente, sua face completa, que deve se articular a questão de sua relação com as culturas primitivas: a violência efetiva da qual elas são vítimas não é estranha ao humanismo, não é senão o sinal visível de uma proximidade mais distante da razão; e não é pelo fato de estar disfarçada que esta dualidade deixa de definir nossa civilização. Tudo se passa então como se nossa cultura não pudesse se desdobrar a não ser contra aquilo que ela chama de desatino (CLASTRES, 1968, pp. 87-88).

Num aceno explícito à Michel Foucault, Clastres (1968) dá o parecer de que, embora as circunstâncias históricas tenham dado a conquista da América o veio da "oportunidade" a selvageria da selvageria, a violência civilizatória ocidental, etnocida, tem suas raízes desde a antiguidade, quando os gregos no desabrochar de sua "civilização" opuseram-se aos bárbaros como "civilizados". A primeira violência, disse Clastres é aquela da linguagem, desenhando uma analogia entre Selvageria e Loucura, onde, junto à Infância (o selvagem, o louco e a criança) se relacionariam de forma muito parecida com o adulto civilizado, encontrando-se situados numa relação para com a razão como estranhos, perigosos ou mesmo dignos de tutela: "Demente na Europa ou selvagem na América, um e outro se vêem, contra sua vontade, promovidos a um parentesco oriundo de ter o Ocidente recusado a aliança dessas línguas estranhas [...]" (CLASTRES, 1968, p. 88).

O mal selvagem não equivale ao mau selvagem, o mal selvagem é o selvagem (adjetivo)

[70] Em *Entre Silêncio e Diálogo (1968)* Pierre Clastres põe em questão essa "peculiar selvageria" da civilização Ocidental, que parece imanente: a notável intolerância e incapacidade de reconhecer o outro como tal, manifestada numa espécie de pulsão por substituir aquilo que não é idêntico.

do selvagem (substantivo): selvageria extrema. É a manifestação da selvageria europeia, isto é, o resultado da reação à selvageria como força ativa, a ficção que atribui à selvageria um tipo "maldade", no sentido de *matabilidade*. O mal selvagem é o descontrole do "bem civilizado", o mal selvagem é a violência grotesca manifesta pelo agir selvagemente após o mau encontro, o mal selvagem é a bruteza da força reativa concentrada na face da máquina estatizante europeia: "[...] é má a sociedade cujo ser dividido permite o triunfo da tirania" (CLASTRES, 2014, p. 250). Nietzsche também estaria certo: o "mal" está na reação àquilo que é "bom", ele é o dejeto do choque entre o "bom" e o "mau": o mau encontro. Se estivéssemos falando da perspectiva da química, dois elementos reagentes que se encontram e com isso geram um filho terrível: um veneno. Pierre Clastres faz questão de enfatizar que é Etienne de La Boétie o fundador dessa antropologia do homem moderno, desnaturado de seu ser-para-a-liberdade, como um homem das sociedades divididas, não Nietzsche.

A máquina-de-guerra-nômade precisa operar frente ao Aparelho de Estado: não existindo assim, os "bons selvagens" (que são vistos como bons pelo Estado, justamente por aceitarem despir-se da selvageria e encarar de peito aberto a escravidão), mas maus selvagens (aqueles que não aceitam a escravidão) e males selvagens (os males atribuídos a uma ontologia selvagem pelo homem branco), instalando-se uma espécie de "ética da guerra": como disse Ailton Krenak nas *Guerras da Conquista*, dois mundos postos em guerra. A questão que emerge dessa constatação é a seguinte: uma espécie de guerra de guerrilha é a estratégia bélica da máquina nômade, ela opera de forma eminentemente minoritária. O Aparelho de Estado, no entanto, opera pela sua própria tipologia, uma guerra de dominação, uma guerra total. Em síntese: o primeiro movimento é o dos aberrantes, dos minoritários, dos indígenas, um movimento de resistência; o segundo movimento é o dos normais/normalizantes, dos majoritários, dos europeus, um movimento de opressão.

Enquanto essa tese vinha sendo escrita uma série que, embora seja de discutível qualidade enquanto tal, dominou absolutamente o *mainstream* da cultura "pop" ao longo de quase uma década. *Game of Thrones* que é baseada nas *Crônicas de Gelo e Fogo* de R. R. Martin. Foi um fenômeno de audiência, verdadeiramente aclamada pelo público. Não me preocuparei em falar da série em si ou de suas aproximações e distanciamentos com a obra escrita de Martin, porém, um dado da produção me chamou a atenção, qual seja, a existência de uma relação conflituosa entre os Sete Reinos (uma espécie de heptarquia altamente estatizada e centralizada) e os selvagens do norte, separados por uma grande muralha de gelo. Os habitantes dos Sete Reinos se referem aos selvagens como "quase animais", por serem um

povo sem Lei, sem Deuses (a religião professada pelos Sete Reinos pressupõe a existência de Sete Deuses) e sem Rei, expressões muito utilizadas por Pierre Clastres (1979) quando vai discutir a percepção da antropologia mais ortodoxa a respeito dos indígenas da América. Referido dado não seria interessante sem contextualizar como os "selvagens" de *Game of Thrones* se autodenominam: *the free folk*, "o povo livre". Essa aproximação da selvageria com a liberdade me fascina e certamente fascinava Pierre Clastres: um povo livre, um pensamento livre, uma existência livre. É propriamente nesse sentido que utilizo a palavra "selvagem", algo que na essência se aproxima dos ideais mais absolutos de liberdade, mas que, como quase tudo, ao longo da história da conquista da América foi também "capturada". A selvageria através das frentes de atuação da modernidade e do que chamo de discurso desenvolvimentista, balizados pelo ideal de progresso, se apoderaram e quase destruíram sua potência, convertendo-a em "civilidade". Sob o testemunho de Davi Kopenawa podemos minimamente vislumbrar esse jogo de forças:

> A gente de *Teosi* [Deus] demonstrava abertamente sua raiva contra os homens que, apesar de tudo, tinham coragem de continuar fazendo dançar os seus espíritos. [...] Essas más palavras, repetidas sem descanso, acabaram assustando os xamãs, que não mais ousaram beber *yãkoana*, nem cantar durante a noite. Apenas se perguntavam quem poderia ser *Teosi* para querer maltratá-los daquele modo. *Omana* nunca tinha dito coisas assim. Nossos maiores [mais velhos] só conheciam a beleza e a força dos *xapiri* e preferiam seus cantos a qualquer outra coisa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 257).
>
> [...] Os missionários ainda tentavam nos falar o quanto podiam de *Sesusi* [Jesus] e do pecado. Mas nossos ouvidos tinham ficado surdos. Chico [missionário] continuava repetindo suas ameaças: "Se *Teosi* não estiver no pensamento de vocês e se vocês não o amarem, ele os fará morrer". Mas ele tinha feito coisas ruins demais em Toototobi (*idem*, p. 271).
>
> [...] Os xamãs por acaso ficam repetindo essas coisas à toa, sem parar? Não: bebem o pó de *yãkoama* e logo fazem descer a imagem de seus espíritos. E só. Por isso, quando me tornei adulto, decidi fazer danças os *xapiri* como os antigos faziam no tempo de minha infância. Desde então só escuto a voz deles. Talvez *Teosi* se vingue de mim e me faça morrer por isso. Pouco importa, não sou branco. Não quero mais saber dele. Ele não é nem um pouco amigo dos habitantes da floresta. Ele não cura nossas crianças. Tampouco defendo nossa terra contra os garimpeiros e fazendeiros. Não é ele que nos faz felizes. Suas palavras só conhecem ameaça e medo [...] Como podem vocês pretender que seu *Teosi* quer nos proteger quando ele fica ameaçando nos jogar numa fogueira? 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 [...] (*ib idem*, p. 275).

O aparelho estatizante, que também poderia ser chamado de máquina modernizante, age pelo processo de codificação e de programação. No recorte de interesse do presente texto é possível recorrer outra vez a Pierre Clastres (2014) e suas ideias sobre o etnocídio: o ímpeto destrutivo das culturas, dos modos de vida, do pensamento diferente ou simplesmente do Outro

como aquele que "é" a diferença, especialmente a "má diferença". O etnocídio é a pulsão da máquina estatizante já que ela gerencia algum "mal", isto é, tolera determinados males considerados "necessários" para o bom andamento de seu projeto, nesse sentido um "mau" conteúdo desses "males" se proliferam em prol desse bom andamento. Esse processo de tolerância, de contrapartidas exigidas, sugere a sobrevivência enquanto *vida biológica*, mas não a vivência plena: daí dizer-se *matança das multiplicidades* pela gestão (inclusão e exclusão) das *singularidades*. Na leitura de Deleuze e Guattari as singularidades são conteúdos que se articulam ou são articulados para preenchimento das formas (de espaço, como, por exemplo, o corpo): as multiplicidades, que se subdividem segundo aqueles autores em:

> **multiplicidades** ditas **métricas**, arborescentes, cujas grandezas são independentes das situações e se exprimem com a ajuda de unidades ou de pontos (movimentos de um ponto a outro) (DELEUZE; GUATTARI, 2012b p. 39).
>
> **multiplicidades não métricas**, acentradas, rizomáticas, que ocupam o espaço sem "medi-lo", e que só se pode explorar "avançando progressivamente". Não respondem à condição visual de poderem ser observadas desde um ponto do espaço exterior a elas: por exemplo, o sistema dos sons, ou mesmo das cores, por oposição ao espaço euclidiano (*idem*, p. 40).

Se tomamos a extensão do "bem" como uma multiplicidade métrica e a extensão do "bom" como uma multiplicidade não métrica, obtemos que o "mal" também seja uma multiplicidade métrica e, o "mau", uma multiplicidade não métrica. Teremos de admitir, por conseguinte, que o processo reativo ou simplesmente a reação é um impulso "para o bem", portanto, de metrificação, cujo resultado como atributo do outro negativo é o "mal". A resistência, por sua vez, um ímpeto "para o bom", de não metrificação, rizomático, cujo resultado como atributo do outro negativo é o "mau". Para Clastres (2014) a negação etnocida supõe uma identificação a si, comportando-se como uma forma perversa de otimismo, segundo a qual, o "bom" futuro do Outro (o mau), que é "mal", é preencher-se do que é "bom" para aproximar-se do que é "bem".

Em outras palavras, o bom futuro do Outro (o diferente), que é mal por ser diferente, é preencher-se do que é o Eu para tornar-se parecido com o que o Eu é. Essa relativização do mal na diferença, próprio do etnocídio, segundo ainda Clastres, é menos bárbara que o genocídio apenas por não matar a carne, mas igualmente ou até pior que este, por matar a alma. E quem exemplifica melhor a prática de etnocídio para ele é, justamente, o missionário. Se admitirmos, inspirados em Nietzsche e sua genealogia da moral, o missionário não é propriamente um cargo, mas um personagem-conceitual que se nutre do sacerdote nietzschiano. Missionário é aquele que converte, que leva a palavra, que leva a boa nova e, assim, propicia

um mau-encontro, já que à maneira que converte, captura a multiplicidade e redistribui as singularidades, conformando à máquina estatal, ele é *gravitas* o movimento estatizante da captura, que opera sujeitando.

De outra forma opera o sacerdote, como sugere *A genealogia da moral*, sua moral de ressentimento redistribui o "bom" como "bem" e o oferece como além do horizonte, como saída pós vida da própria vida, uma promessa de além-mundo, ele age sobre o escravo, isto é, sobre aquele que é degradado. O que faz do missionário o tipo mais perigoso de sacerdote. O missionário é também sacerdote, uma vez que sua reação de conversão depende do convencimento, da degradação do "bom" em "bem". O etnocídio é as vias de fato da moral sacerdotal, seu *modus operandi* em relação ao que é "bom". Assim, o sacerdote não age sobre o que já é degradado, escravo, mas sobre o que ainda não é. Na história do novo mundo esse personagem sacerdotal rememora antes de qualquer outro os missionários, mas não somente, que são os batedores da casta sacerdotal, aqueles que vão na frente e realizam o duplo movimento de reconhecimento/conversão: *paz e bem*. Toda alma convertida é também conversora, tornando-se ela própria sacerdote/missionária, dissipadora dessa força. Logo, o missionário não é um cargo, não pode ser somente um cargo, mas sim uma força, força reativa que Clastres (2014) chamou de *atitude evangelizadora*, que reage sobre a diferença, tida como inaceitável e deve ser recusada, mas também levando a promessa de que o mal da má diferença pode passar por um processo bem sucedido de extirpação e assim tornar-se aceitável. Submissão seria o nome perfeito para isso, mas no caso dos selvagens (ativos por natureza) ela não se materializa senão pela força bruta e, assim, o etnocídio se perverte em genocídio. Essa submissão é aquela pela força e ela não é a forma missionária de agir. Essa submissão deve ser uma submissão voluntária, a degradação do selvagem em escravo: *um processo civilizador*.

Todas as culturas a seu modo são etnocêntricas, mas somente a ocidental é etnocida "porque se pensa e se quer *a* civilização" (CLASTRES, 2014, p. 80). Com essa passagem talvez fique mais claro o paralelo com Nietzsche[71]. Civilização é o "bom" e simultaneamente o "bem" da racionalidade ocidental. É substância e essência. Forma e Conteúdo. Substantivo e Adjetivo. Entidade e Atributo. Assim, o etnocídio é o resultado da dissolução do múltiplo no Um, diz Pierre Clastres, por intermédio de *um processo histórico*. História e Civilização assim, pode-se dizer, história e razão, história como razão e razão como história, fundamentam e enrijecem a

[71] Segundo Miguel Abensour (2007, p. 196) a relação admitida de Pierre Clastres com Nietzsche, mais precisamente o da *Genealogia da moral*, ainda está por ser elucidada pela antropologia e pela filosofia. Este ensaio, *Em defesa do pensamento selvagem*, tenta enveredar, ainda que superficialmente por essa relação acortinada entre Clastres e o filósofo do martelo.

conversão contínua como força estatal. Se a história e a civilização se colocam no registro dessa força como constituídas por ela, também devem ser constituidoras delas, uma espécie de autossuporte estruturante e, por isso, seria justo dizer: todo estruturalismo é coisa de Estado. E com razão Pierre Clastres afirmou que essa poderosa corrente de pensamento tinha poucos olhos para a sociedade "[...] porque não é feito para isso, é da sociedade primitiva concreta, de seu modo de funcionamento, de sua dinâmica interna, de sua economia e de sua política [que o estruturalismo não pode falar] (CLASTRES, 2014, p. 200). Estruturalismo[72] como *ratio*, antropologia como *ratio*, história como *ratio*, pensamento como *ratio*, nada disso se diz "da sociedade ou para a sociedade", tudo isso se diz "do Estado e para o Estado" e através dele chegar na/para sociedade.

> O que significa agora o Estado? Ele é, por essência, o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circunstâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas. O Estado se quer e se proclama o centro da sociedade, e todo o corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos desse corpo. Descobre-se assim, no núcleo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação da recusa do múltiplo, o terror e o horror da diferença. Nesse nível formal em que nos situamos atualmente, constata-se que a prática etnocida e a máquina Estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: sob as espécies da civilização ocidental ou do Estado, revelam-se sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um (CLASTRES, 2014, p. 83).

A partir desta preciosa citação podemos imaginar a força gravitacional do Estado puxando para seu centro a sociedade e conformando-a no Um. Nessas circunstâncias *gravitas* não age somente como força, não é um mecanismo pensado para evitar a concentração de poder, como ocorre no movimento nômade, dissipando as forças centrípetas, mas ela é em si a concentração de poder. Nela as forças operando não se distribuem na forma de turbilhão, mas na forma de "sistema" ou de "estrutura" atômica. As forças dispersantes não escapam do campo gravitacional, presas nessa força centralizadora elas gravitam em torno do núcleo estatal. Mas como o Estado torna-se núcleo? Essa pergunta é feita por Pierre Clastres e ele conclui que antes de aprisionar tudo que está no seu campo gravitacional ou de expulsar tudo que de alguma forma não se homologa a essa força, o núcleo teve de se "estabilizar". Força sedentarizante esta do Estado que, etnocida como é, para se tornar o sedentarismo propriamente dito teve de etnocidar o interior de si mesmo: a sociedade ocidental, estabilizando-a em uma aparente

[72] Clastres não é nem estruturalista nem marxista. Não é estruturalista porque sua linha de pesquisa não requer a análise estrutural. No entanto, é bem verdade que Clastres quando pisa no terreno do parentesco e do mito recorre sem reservas à Lévi-Strauss, especialmente quando ele, segundo opina Clastres, se omite ou se descuida. Clastres sempre deixou bem claro que diferenciava o marximo de Marx e, talvez, o estruturalismo de Lévi-Strauss. Rechaçava, portanto, a antropologia marxista, sem rechaçar Marx. Sua maior crítica ao estruturalismo é por ele ter evitado a questão da sociedade primitiva, enfatizando a análise nos mitos e no parentesco (ABENSOUR, 2007).

diversidade, mas marcada pelo "padrão" do Estado-nação. Daí que se articula com a história e a razão ou civilização, a distinção entre selvagens e civilizados, o mundo primitivo e o mundo ocidental, Etnocídio como eliminação das diferenças pela captura, aplicação do princípio de identificação e redução do outro ao mesmo.

Para a sociedade ocidental se "ocidentalizar" foi preciso traçar essa diferença e outras muitas como, por exemplo, a diferença do orientalismo defendida por Edward Said. A linha da diferença é cada vez mais expandida pela *gravitas* e cada vez que uma força centrífuga atinge esse limite, a zona externa mais distante do núcleo, mas ainda dentro do campo gravitacional, torna-se ela mesma o seu próprio limite, expandindo o campo gravitacional. A força "capturada" pela operação de conversão (ou evangelizadora), torna-se ela própria conversora, ela própria "missionária" da força centralizadora, cujo núcleo duro mantem-se e expande-se à medida que se alimenta pela tal *atitude evangelizadora*. Nesse ímpeto novas forças se projetam para fora da *gravitas* inutilmente, cada força capturada atrai novas forças para esse abismo, sendo tão somente o movimento aberrante aquele que consegue precariamente ultrapassar essa zona, ele foge. Movimento estatizante, que ao contrário do movimento aberrante não é verdadeiro movimento, mas tão somente expansão de limites, um tracejar de fronteiras que nunca cessa, uma força de repuxo no sentido ao centro. Civilizadora força gravitacional que "normaliza", estabilizadora ela própria das forças instáveis, reatora ela é: todo reator é um motor propulsor que se utiliza de um combustível que lhe é exterior como fonte de energia e que funciona por reação, por força reativa, visando a estabilização de um sistema. Na eletricidade o reator é o que se opõe ao fluxo da corrente, para estabilizá-la.

Se tratarmos *gravitas* como uma força centralizadora e se concordarmos com Pierre Clastres de que toda força centralizadora, no sentido de concentração de poder é uma força estatizante, temos de admitir, em consequência, que a atitude evangelizadora (o etnocídio) é uma das duas formas possíveis de relacionar o poder ao seu "objeto", isto é, a tudo aquilo sobre o qual ele se projeta. Assim, descortina-se o que Pierre Clastres opôs ao etnocídio como sua versão na matéria, na carne, pois, se o etnocídio elimina a alma/cultura é o genocídio que elimina o corpo/matéria. Observe-se que Clastres tem em mente um projeto político e filosófico que escapa em muito das delimitações do campo antropológico e isso valoriza incrivelmente a sua reflexão de que "a cada desenvolvimento do poder central corresponde um desdobramento acrescido do mundo cultural" (CLASTRES, 2014, p. 85).

Clastres fala pouco sobre os missionários. Em toda sua obra póstuma que reúne diversos de seus escritos, a *Arqueologia da violência (2014),* ele se refere aos missionários em

pouco mais de vinte oportunidades, sendo que na maioria delas ele diz ou comenta sobre fatos e experiências que teria ele próprio presenciado em suas aventuras com Lizot entre os Yanomami. No ensaio *O Etnocídio* ele os denuncia mais diretamente e a sua atitude evangelizadora como propagadores dele. Também, assim como faz com os viajantes dos séculos XVI, Clastres usa estes escritos como fonte e nos ensaios da segunda metade da obra ele os toma novamente, como os exploradores, os etnógrafos e os funcionários dos Estados coloniais como grandes símbolos da prática mais brutal do colonialismo e indignos de qualquer orgulho. Nesse trato com os missionários, ora de um certo respeito, como fontes; ora de uma quase total crítica, é possível vislumbrar uma razão para que o autor ou os organizadores desta obra específica não tenham tratado ou discutido mais profundamente sobre esses personagens tão importantes na história e na retórica do novo mundo.

Os missionários certamente têm grande relevância quando falamos da construção da zona de selvageria no sul global, na construção do empreendimento colonial/cristianizador e na separação clara e patente do etnocídio e do genocídio como forças estatizantes. São os missionários os etnocidas "por excelência", pode-se dizer: não somente os missionários membros da estrutura clerical de alguma das muitas vertentes do cristianismo, algumas que inclusive até os dias atuais continuam com mais ou menos o mesmo tipo de *atitude evangelizadora*, mas também e principalmente os missionários que não o são de ofício, simples portadores da palavra e que talvez, por não estarem formalmente ligados às estruturas clericais tenham sido os grandes exterminadores de cultura, como gosta Clastres de dizer, os mais bem sucedidos etnocidas. Esses missionários são os convertidos, os tocados pela palavra, que "por dentro" levam a *atitude evangelizadora* ao seu sucesso, enquanto os missionários de ofício, ainda que dentro de uma aldeia, não podem superar a tal barreira de ser um missionário, um outro, um "mau".

Há um duplo direcionamento da evangelização: aquela "de cerco" realizada pelos batedores, pelos missionários formalmente constituídos e aquela de "dentro para fora" realizada pelos convertidos/conversores. Esse segundo tipo não conglomera somente "os nativos convertidos". Conglomera essencialmente e potencialmente, quanto ao alto nível de sua capacidade de evangelização para o Estado, todos aqueles que pensando estar defendendo ou ajudando os movimentos aberrantes munindo-os de equipamentos conceituais e culturais do homem branco para melhor agir contra o seu investimento genocida. A evangelização referida é também religiosa, pois a religião é um dos caráteres atacados pelo etnocídio, mas é principalmente o ataque às singularidades/diferenças que a *atitude evangelizadora* perpetua. Os

evangelizadores de dentro seriam exponencialmente mais "perigosos" que os de fora e, entre eles, estamos nós, os cientistas e os antropólogos (efetivamente de fora, mas circunstancialmente de dentro), já que como microrganismos virais, estreitamos a frente de resistência. Vale relembrar Derrida sobre a farmácia do velho filósofo grego: todo medicamento é também um veneno. A questão pungente é de dosimetria.

A força reativa de evangelização reage ao outro selvagem pela exuberância, às vezes assustadora de sua existência selvagem. A assustadora atividade desse povo que é o "mal". Clastres muito bem demonstra como na sua França natal essa ascensão ao Uno se produziu a partir da expansão da língua de Estado, da ideia de nação, da concentração do monopólio da violência nas mãos do Estado (que é o poder em si) e sucessivamente uma série de eventos de relevância evangélica (no sentido etnocida). Mas se formos analisar o grande outro europeu, é preciso remontar a um passado muito mais longínquo, como fazem Deleuze e Guattari a respeito do neolítico. Mas no meio desse caminho tem muito a ser verificado e comentado. O que dizer da evangelização[73] grega de Roma que convertida torna-se ela própria a conversora máxima da palavra do Estado sobre a Europa? Ecumenismo diriam Deleuze e Guattari (2012b) a perigosa força que sob a sua aparente "democracia" subjaz o autoritarismo do Uno, que se rende a essência unificadora do Estado se compartimentando no espaço do Estado Imperial. Toda formação estatal é etnocida nos diz Clastres, toda força pró-Estado também o é. O deslocamento do foco de análise da relação Novo/Velho Mundo temos a preciosa conclusão de Clastres:

> A violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente: toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado. Há portanto uma certa universalidade do Etnocídio, no sentido de ser característico não apenas de um vago "mundo branco" indeterminado, mas de todo um conjunto de sociedades que são as sociedades com Estado (CLASTRES, 2014, p. 85).

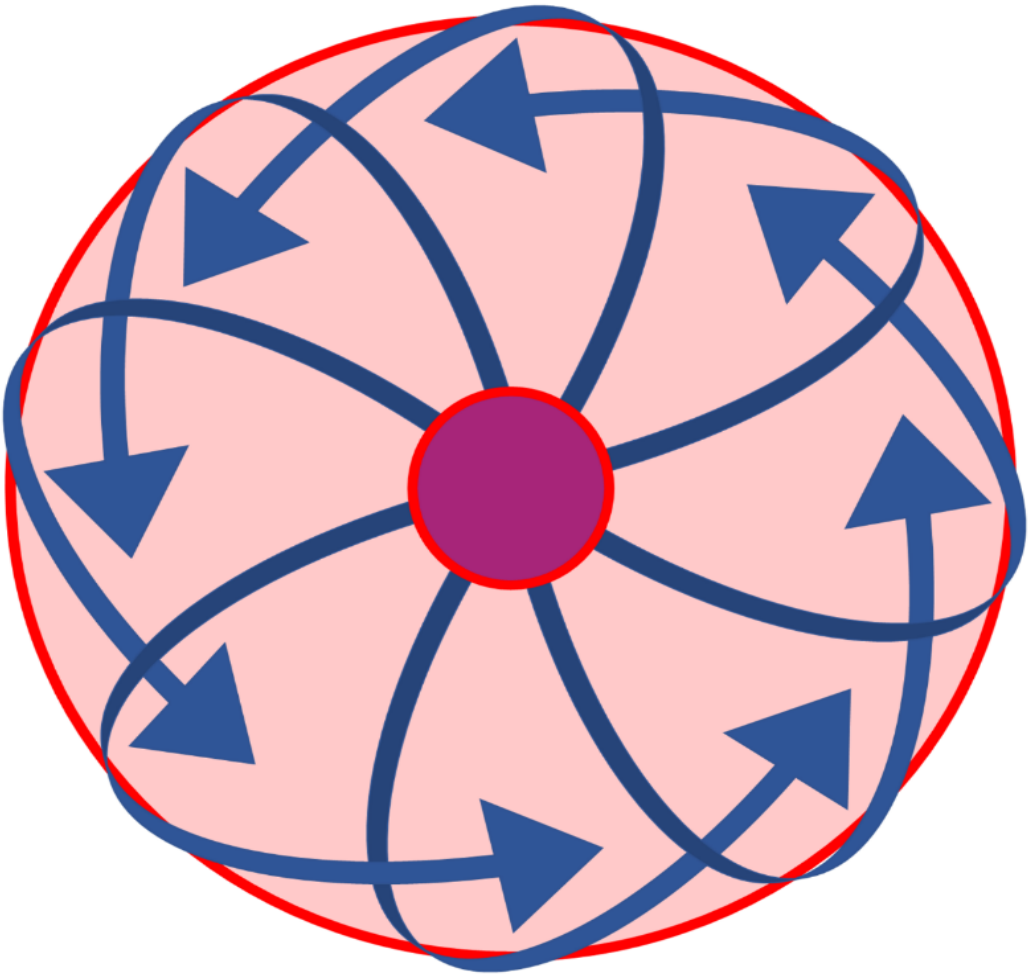
Clastres dirá ainda mais que o que diferencia o Ocidente desse conjunto de sociedades com Estado é o regime de produção econômica: o capitalismo. Regime que cria o ilimitado como projeto, regime segundo o qual nada seria impossível com exceção do seu próprio fim por si mesmo. Em outras palavras, como já tentei demonstrar nos textos anteriores, o Estado é a hidra que muitos tentam matar, mas como esse monstro mitológico grego, parece que para cada cabeça cortada, duas nascem no lugar. A forma-Estado se dispersa através de suas cabeças: uma cabeça que mutila a alma: o monoteísmo; uma cabeça que mutila o pensamento: a ciência;

[73] Essa "atitude evangelizadora" se apresenta principalmente como conversão religiosa, mas também como conversão para o Estado, através das foças centralizadoras, no sentido do Uno.

uma cabeça que mutila o estar no mundo, de se relacionar com a natureza e com o próprio homem: a economia (o capitalismo e seu reverso); uma cabeça que mutila a sociabilidade: o Estado; uma cabeça que mutila o modo de existência (ontológica): o sujeito, etc. Todas elas se posicionam em relação aos novos mundos dentro de um grande empreendimento, que convencionou-se chamar de colonial, justificável segundo essa própria forma-Estado de explicar por três pressupostos fundamentais que são desdobramentos do princípio da ausência: a falta de um Rei, a falta de Lei e a falta de Deus. Todas elas interligadas, pois todas advém do mesmo corpo, todas são rostos, faces, modos de apresentação dessa forma: o Estado. O que está em jogo é a criação do selvagem como o Outro, aquele que reúne o "mal", justificando-se pela tal ausência o avanço do aparelho de Estado, da Lei e de Deus: o povo selvagem, que vive numa zona selvagem, onde é possível tornar-se selvagem para civilizar o selvagem. Segundo Clastres (2014) se para o Ocidente o princípio da falta é a marca diferencial dos selvagens, o mal que eles carregam, seu pecado natural; a própria marca do Ocidente é o excesso, introduzido justamente pela cabeça econômica que guia o multicéfalo Estado e o seu empreendimento colonial: o ilimitado do Estado é o discurso capitalista de que nada pode faltar, de que nada é suficiente e de que tudo pode ser expandido. Império total.

As sociedades com Estado antes de terem tido seu mau encontro teriam sido múltiplas e sofrido de uma sorte que sofreram as sociedades primitivas. Aliás os mecanismos sociais primitivos puderam ter tentado, mas falhado, no recanto europeu do mundo em recusar a forma-Estado. Clastres busca essa explicação em La Boétie, pois o mau encontro, a independer do lugar que ocorra supõe a força do poder coercitivo em relação a outra força, que assume um desejo de servidão: a divisão entre dominantes e dominados não advém do modo de produção tão somente, já que essa é uma cabeça secundária do Estado, ela adviria, pois sim, da cabeça principal: do próprio Estado enquanto território de manifestação da forma política coercitiva do poder. Observe-se que para que haja o advento da autoridade como força unificadora ou em sentido ao Um, é preciso eliminar a diferença em si mesmo, etnocidar a si próprio.

Figura 10: O movimento estatizante *gravitas*



Legenda:

Forças de resistência/Contra Estado: movimentos aberrantes, diferenças etc.

Gravitas: limites do tolerável sob o poder autoritário da forma-Estado.

A sociedade com e a favor do Estado

Segundo Clastres (2014) em *Liberdade, Mau Encontro, Inominável* jamais deveria ter se produzido o acontecimento que hoje chamamos de o nascimento da História ou de o nascimento do Estado. Na sua interpretação do *Discurso* de La Boétie é com esse acontecimento que se opera um irreversível: a desnaturalização do homem. Momento no qual o homem perde sua humanidade, seu ser-para-a-liberdade e se torna um ser-para-a-submissão. No nosso "mito dos gêmeos" ao instituir na sociedade a divisão bane-se a liberdade. A História esposa, rende-se, por amor, à servidão, condenando tudo que ela representava originalmente, a humanidade

livre, à desnaturalização. Para Pierre Clastres resulta da divisão entre povos para a liberdade e povos ou sociedades para servidão, justamente, a divisão. E toda divisão é gerenciada por um princípio organizador. [...] "Que quer dizer isso? É que toda relação de poder é opressiva, que, que toda sociedade dividida é habitada de um Mal absoluto pelo fato de ser, como antinatureza, a negação da liberdade." (CLASTRES, 2014, p. 150). A partir da intuição de La Boétie Clastres por meio de sua etnografia evidencia o que La Boétie afirma especulativamente.

> [...] Selvagens anteriores à civilização, povos anteriores à escrita, sociedades anteriores à história: essas sociedades são, certamente, bem nomeadas de primitivas, sociedades primeiras por se manifestarem na ignorância da divisão, primeiras por existirem antes do fatal mau encontro. Objeto privilegiado, quando não exclusivo da etnologia: as sociedades sem Estado. [...] Essas sociedades são "igualitárias" porque ignoram a desigualdade: nelas um homem não "vale" mais que um outro qualquer, *ninguém é detentor de poder*. A desigualdade ignorada das sociedades primitivas é a que separa os homens em detentores do poder e submetidos ao poder, a que divide o corpo social em dominantes e dominados. Por isso, a chefia não poderia ser o indicador de uma divisão da tribo: o chefe não manda, pois *não pode mais* que cada membro da comunidade (CLASTRES, 2014, pp. 150-151).

O sucesso da atitude evangelizadora é a civilização: a divisão e a submissão. O acrescimento *do que falta* aos selvagens: O Rei (o poder); A Lei (o direito e a economia); A Fé (o Cristianismo) e A História (a Racionalidade ou Ciência) e, consequentemente, o princípio racional de tudo isso: O Estado. A forma desse processo civilizador também respeita a camada sobre a qual agem essas ausências, isto é, sobre qual camada ontológica do ser serão exercidas as relações de colonialidade: sobre a forma de poder difuso a colonialidade do poder; sobre a forma de organização social e as crenças a colonialidade do ser; sobre o pensamento a colonialidade do saber; sobre a relação com a natureza a colonialidade da natureza. Em outras palavras: o processo de civilização é um processo de preparação *para a forma-Estado*, para qual aqueles que se mostrassem, se mostram ou se mostraram inaptos deveriam ser, devem ser ou de fato foram excluídos. E, como assinala Castro-Gómez as biopolíticas imperiais foram fundamentais para efetivar esse processo de seleção e de conversão, isto é, o pensamento iluminista, especialmente a medicina, que julga a utilidade ou não de certos conhecimentos de cura, por exemplo.

As coisas da natureza, mundanas ou corpóreas para o Ocidente sempre foram manchadas pelo atributo da selvageria. A civilização pressupõe em primeiro momento afastamento e em segundo momento dominação de toda essa natureza selvagem. Os animais são marcados de forma mais proeminente, pois eles foram objeto do processo de civilização, que quando se refere a eles convencionou-se chamar de "domesticação". Civilização dos bens naturais foi a domesticação do fogo, das águas, das plantas e dos animais. La Boétie (ainda o

de Pierre Clastres, 2014) enumera que se o homem nasce com o privilégio da liberdade, ser-para-a-liberdade, somente um processo "involutivo", não para o alto, mas para baixo é que poderia ser referido à submissão, condição contra o humano, desnaturalizando esse animal supostamente racional a uma condição pré-animalesca, pré-natural, uma condição *inominável*. Escravo nietzschiano que se predispõe ao não gozo da vida. Que se submeteria ao poder autoritário de uma forma que nem os mais torpes animais se submeteriam, visto que, até mesmo os animais domesticados resistem à autoridade dos seus donos, submetendo-se, é verdade, mas em condições de resistência, sob chicotadas ou algo que o equivalha, não por estupidez que muitos dizem ser própria das bestas, mas por resistência. Também aqui o escravo deve ser diferenciado do escravizado, aquele que pela força bruta, selvageria da selvageria, o atributo negativo da selvageria, o "mal" da selvageria, foi posto à trabalhar. Os escravos, se é possível afirmar que existiram na história escravocrata do novo mundo, seriam aqueles que passaram a desejar a escravidão, convertidos que passam a desejá-la para si e para os seus, tornando-se também missionários: os capatazes, os domésticos, os escravizados que aceitaram sua submissão e passaram a desejá-la. Diferente também é o escravizado que fingia por sobrevivência condizer com sua situação, ele não é escravo, pois apesar das aparências, na essência não desejava a submissão, algo nele *resistia*. A circunstância da má escolha choca Etienne de La Boétie e sua grande curiosidade, conforme ainda afirma Clastres, reside no fato da escolha à submissão, na escolha à servidão voluntariamente: porque alguém escolheria não ser mais um homem, não ser mais livre? E é, justamente, na escolha pela sua *desnaturação* que podemos encontrar muitas respostas, mas a que eu encontro é também outra pergunta: não seria, talvez, mais que a servidão voluntária, mas e principalmente, uma opção de esvaziar-se do que é natural, do que é da natureza, do que é selvagem: uma opção pela civilização, recusada pelas sociedades primitivas? Se assim fosse, a retórica do novo mundo é também uma nova retórica do velho mundo, um *remake*. As colônias não seriam nada mais que os novos limites da forma-Estado. A desnaturação, a objeção à natureza humana é a escolha pela submissão, é a escolha como conjuração daquilo que faltava às sociedades primitivas, até mesmo as europeias, a escolha pelo poder enquanto autoridade, a conjuração do Rei, de Deus e da Lei. Esse *inominável* que escolhe a submissão produz um novo tipo de homem, que diz não à liberdade, que diz não à natureza, que diz não à selvageria; mas diz sim à servidão, diz sim à autoridade, diz sim à civilização: ele diz sim à forma-Estado.

Pierre Clastres trabalha com o *Discurso da Servidão Voluntária* como um artefato antropológico. De fato, um documento que discute a natureza do homem, objeto dessa destemida ciência. Há nele em uma subjacência não tão profunda o questionamento sobre o

desejo como vontade de servir e o *desejo como vontade de liberdade* e até mesmo uma discussão sobre vontade de potência. Se a vontade de servir é a marca das sociedades para o Estado, a recusa à servidão é a marca das sociedades sem Estado, primitivas, selvagens, por ter na sua escolha, o contrário da desnaturação. Uma política de recusa, de resistência: "[...] a recusa à relação de poder, a recusa de obedecer não são de maneira alguma, como acreditaram missionários e viajantes, um traço de caráter dos selvagens, mas o efeito no nível individual, do funcionamento de máquinas sociais, o resultado de uma ação e de uma decisão coletivas" (CLASTRES, 2014, p. 154). Essas sociedades trabalham para impedir que o desejo da submissão se realize, talvez porque saibam que essa escolha seja um caminho sem volta. Clastres defende que, ainda que o Estado caia em ruína, a droga do poder permanecerá, a morte dessa cabeça é sempre incompleta, pois sua regeneração fica garantida pelas demais cabeças, mesmo ela sendo a cabeça central. Por isso é uma hidra. Ainda será no *Discurso da Servidão Voluntária* que o antropólogo gascão encontrará respostas nesse sentido, visto que segundo sua leitura, a servidão supõe a relação de poder e, por isso, o Estado não se acaba, ele no máximo se metamorfoseia e se reafirma, ampliando ainda mais seu campo gravitacional, seus limites. E quanto mais sutil for sua presença, mas poderosa é a *gravitas*, pois mais voluntária é a submissão. O neoliberalismo é um dos grandes exemplos disso: a globalização como totalização do Estado em toda a extensão do planeta e até para além disso, como defende meu colega Leandro Siqueira em sua tese de doutorado *Ecopolítica: Derivas do Espaço Sideral* (2015). A cabeça econômica da forma-Estado marcada pelo ímpeto totalizante e associada ao ímpeto totalitário da cabeça estatal delimita o *ilimitado* como objeto de desejo, e sendo a servidão desejada, ela se apresenta como possibilidade ilimitada de servir. Valorização da ascese, ideal de auto-humilhação, submissão, prostração diante da autoridade, eis o resultado do mau encontro, que somado à visão das sociedades primitivas como ser-para-a-liberdade, arregimenta o ódio e a frustração das sociedades civilizadas contra aquelas e o que há delas em si mesmas. Arrebanhadas pelo poder autoritário elas se voltam contra os senhores de sua própria vida, contra a casta guerreira, que recusa a submissão, contra os selvagens, forças reativas que sublevam a pulsão pela eliminação da diferença, seja pela homologia (o etnocídio), seja pela destruição (o genocídio).

> Mau encontro*:* algo se produz que impede a sociedade de manter na imanência do desejo de poder e desejo de submissão. Eles emergem à realidade do exercício, no ser dividido de uma sociedade doravante composta de desiguais. Assim como as sociedades primitivas que são conservadoras porque desejam conservar seu ser-para-a-liberdade, as sociedades divididas não se cansam de mudar, o desejo de poder e a vontade de servidão nunca acabam de se realizar (CLASTRES, 2014, p. 157).

Embora Clastres entenda que a desnaturação exclui a lembrança da liberdade, devemos admitir essa constatação no tempo histórico, afinal é ele o inaugural da forma-Estado, a primeira civilização, a primeira adestração, talvez o primeiro "animal doméstico" tenha sido o tempo. Um *devir nômade* persiste em muitos de nós, que como um traço genético relembram esse tal passado imemorial, foram Deleuze e Guattari que encontraram em Bergson esse tempo. Devir que assola tanto La Boétie quanto Nietzsche, Clastres, Deleuze e Guattari, devir que os colocam na máquina de guerra nômade. La Boétie como funcionário público de um Estado monárquico, Nietzsche como um professor universitário, Clastres como um etnógrafo/etnólogo de base estruturalista que flerta com a filosofia, Deleuze como filósofo e Guattari como médico, são todos assombrados pela selvageria, especialmente a selvageria do pensamento, que os torna terroristas epistêmicos em tempos e lugares muito diferentes, mas perfeitamente compreendidos no fora dos limites da História, a grande ciência, *magna regina*, da qual a antropologia é súdita, uma prima não tão nobre, mas ainda assim atuante na corte. Sobre o pensamento de Etienne de La Boétie o próprio Clastres a ele se refere como um pensamento solitário, que se coloca contra o que se oferece de mais tranquilizador pelo pensamento familiar. Talvez seja precisamente nisso que se aparentam esses pensamentos solitários, quase órfãos, porque sua genealogia não se dá em termos estruturais-genealógicos ou históricos, mas justamente em uma espécie de totem, de ancestral comum, de uma ordem ontológica para além daquela de qualquer pensamento familiar, verdadeiro pensamento selvagem, contra o poder, contra a autoridade, *forma contra Estado de pensar*, que por isso mesmo só podem ser reunidos em um *bom encontro* e que talvez, ainda que de forma incompleta ou reduzida, como é em qualquer análise por oposições, seja a antítese do mau encontro. Se a desnaturação supõe a ideia de desejo de servidão para o pensamento ocidental, algumas figuras ou imagens do pensamento podem exemplificar uma espécie de "passagem" entre as circunstâncias próprias da análise científica, especialmente a antropológica, que são a Natureza e a Cultura. Essas figuras ou imagens podem ser muitas, mas seguindo a linha de Kiening (2014) no que se refere ao pensamento ocidental é o náufrago que melhor caracteriza tal processo ou passagem, ao passo que no que se refere ao pensamento ameríndio, especialmente na ideia de perspectivismo, temos o xamã como figura central.

Entre náufragos, sacerdotes e xamãs: a potência do selvagem

A *potência do selvagem* reside na sua possibilidade de ir para além dessas bordas. Transborda sobre os limites da civilização. Um pensamento selvagem, do mesmo modo, transborda sobre os limites do pensamento científico (forma-Estado de pensar ou Ciência Régia) e pensamento selvagem ou ciência menor seria afirmar lógicas minoritárias ou aberrantes em relação aos códigos majoritários. Mas, por que pensamento selvagem? No princípio, quando procurava organizar algumas ideias a respeito deste ensaio pensei inocentemente "o selvagem é o não-civilizado, o nômade, o bruto, o rude, aquele do qual se pode esperar tudo, não há controle sobre ele a não ser por uma força ainda mais selvagem que lhe submeta (o selvagem do selvagem). O civilizado, por sua vez, é o sedentário, aquele que foi destituído de sua selvageria ou que, como defendi anteriormente, que tenha renunciado a ela na ocasião do mau encontro. Docilizado, domesticado, polido, feito manso, assim, um pensamento civilizado é um pensamento castrado, limitado, detido em limites e regras da civilização, comprimido ao restrito limites da *gravitas*, e quando avança sobre tais limites é-lhe atribuído o rótulo de "selvagem", "louco", "doente", havendo logo um esforço de "re-civilização" (etnocídio) ou de eliminação (genocídio). Um pensamento selvagem é aquele que está para além dos limites e regras, não é limitado, não é controlado ou contido, é um pensamento que recusa tudo isso, é um pensamento de resistência, anterior e posteriores, aquém e além da ficção das forças reativas que teriam atribuído a superioridade do pensamento civilizado.

O projeto moderno, por meio do que se convencionou chamar de O Colonialismo, nasce com a distinção entre civilizados, bárbaros e selvagens. O que questiono é, se ainda que hipoteticamente, o que aconteceria se tentássemos inverter essa lógica? Não estaríamos recriando o antagonismo com sinal invertido? Como seria se atribuíssemos o valor negativo ao termo civilizado e o valor positivo ao termo selvagem? Como propõe tão claramente Pierre Clastres, uma verdadeira *guinada semântica* numa tentativa de exaltar essa *potência do selvagem.* Logo, também me dou conta de que "reverter" certamente seria um verbo infeliz para designar o que tento propor. Então, preciso renunciar à palavra para tentar demonstrar efetivamente antes de conceituar. E, outra vez, figuras ou personagens conceituais me parecem tão úteis e necessários, mais até que o próprio conceito. E, assim, dois personagens me vem à cabeça: o náufrago de Kiening e o xamã ameríndio. O que vejo neles de interessante: ambos estão ou são o *entre* esses dois mundos: atributos de humanidade/natureza, civilização/selvageria, ambos estabelecem um movimento, abrem uma porta para o fora e retornam ou não ao ponto de partida, mas ainda que retornem, retornam de forma diferente.

Não é por acaso que Kiening fala como se fosse ele próprio náufrago, para "descolonizar" seu método de análise das epístolas do Novo Mundo.

O náufrago é um personagem conceitual muito explorado por Kiening (2014). O sentido mais corriqueiro da palavra náufrago dá conta daquele que sofreu acidente náutico, vítima de acidente que resultou no afundamento de uma embarcação, mas também aquele que se perde em terra se encaixa na condição de náufrago, visto que o naufrágio em questão é uma espécie de "naufrágio cultural" que, em uma série de textos e de personagens, dos quais Robson Crusoé de Daniel Defoe (1719) é um dos mais emblemáticos, que passaram pela experiência de naufrágio nas terras do Novo Mundo cristalizaram-se como aqueles que experienciam a selvageria, que passam do estado de civilização para outro estado e que podem ou não "retornar" da experiência extra humana.

O *primeiro tipo de náufrago é "o perdido no espaço-tempo",* o naufrágio aqui ou é consequência de um projeto aventureiro supostamente malfadado (suposto por que é necessário), onde o homem se perde de seu ser civilizado e experiencia a selvageria como forma de vida ou é um acidente que se mostrará frutífero, na medida que é um acidente criativo. Kiening (2014, p. 233) se inspira na ideia foucaultiana de heterotopia e passa a apresentar uma série de "lugares heterotópicos" no Novo Mundo, dos quais emergem inúmeras "criações" e inúmeros *topos* distorcidos e deformados, espaços de acesso à sociedade ideal, onde o Velho encontra aquilo que ele poderia, gostaria ou deveria ser, que o autor chamou de *Ilhas Utópicas*, das quais a *Utopia* de Thomas Morus (1516) é a mais conhecida. Lugares estes que, objetos da mais profunda inventividade, têm sobre si diversos projetos de fundo ético, político e moral que visavam exemplificar ao mundo europeu aspectos diversos que fariam com que alguns náufragos tão maravilhados com a bonança, a fartura ou a inocência dessas terras queiram definitivamente nelas permanecer ou, ao contrário, que horrorizados com a selvageria, a degenerescência e toda sorte de indesejáveis circunstâncias possíveis para um homem europeu, desejassem o mais rápido possível ressurgir ao conforto das familiaridades culturais e morais.

O naufrágio nas ilhas utópicas têm o condão da associação, da colaboração, ainda que única e exclusivamente na pessoa do náufrago, aquele que aprende alguma coisa nova entre os ilhéus e leva para suas origens e/ou lhes ensina algo que originalmente conhece: "a sociedade utópica permanece relacionada com a sociedade concreta, mas seu caráter utópico de ser ao mesmo tempo desejável e inacessível torna-se realmente evidente" (KIENING, 2014, p. 241). O tipo de aproximações e distanciamentos, para um pouco mais ou um pouco menos se abre a partir de um leque de possibilidades, uma espécie de espectro cromático em que cada cor ou

tonalidade acrescenta ou diminui elementos culturais que aproximam ou distanciam da cultura do náufrago e sob essa medida os atributos de cada uma dessas infinitas ilhas se conformam como espaços heterotópicos de possibilidade de experiências, ainda que algumas, apenas imaginativas. O náufrago acessa essas experiências de alguma forma, seja abrindo-se ao ou no heterotopos e retorna ao seu topos de origem transformado e transformando, daí que as utopias buscam mostrar-se como "capazes" dessa transformação, na medida que são elas próprias exemplos do possível. A regra de ouro, pode-se assim dizer, das relações utópicas é a não permanência, é preciso que haja o retorno para contar a história e assim "dar a lição", as utopias se constroem especialmente nessa zona cinzenta, zona obscura, entre fato e efeito que assolam a pessoa do náufrago e suas "crônicas" de viagens no espaço-tempo.

Um segundo tipo de náufrago é o *Missionário Asselvajado ou o "nu como os índios":* o naufrágio como despossessão da humanidade e regressão à selvageria, um mal que se desdobra das boas intenções de ampliar os limites da civilização europeia. Esse é o náufrago que pelas circunstâncias do excessivo amor à causa colonial se imerge no mar da selvageria como uma espécie de "posto avançado" vivo, de carne e osso, da palavra civilizatória. Marco ele próprio dos limites e dos confins do Estado, do reino, que sempre se expande, verdadeiro missionário/sacerdote que prega a devoção às suas Coroas (o Rei, Deus e a Lei). É retrato desse tipo de naufrágio relatos reunidos por Kiening sobre aqueles que "tornaram-se índios", dos quais a título de exemplo, cita-se Cabeza de Vaca que fala como um "eu" coletivo, talvez inebriado pelas desventuras da experiência selvática, que relata sobre sua presença no interior da América Central passagens em que se consome a carne do cavalo, símbolo da superioridade europeia frente aos selvagens e que, findados os cavalos foram consumidos os mortos, transformados em charque. Sendo o canibalismo a mais marcante das diferenças entre selvagens e civilizados, tida como a mais horrenda degenerescência da qualidade de humano. Depois, as roupas perdidas e o abrigo necessário nas cavernas: "nu como os índios", reduzido a elementares criaturas, representantes da coroa espanhola se aproximam da animalidade absoluta e são "curados" pelos xamãs, cuja autoridade medicinal é reconhecida em toda a América indígena. No entanto, justificando a submissão aos tratamentos xamânicos, o europeu marca a sua diferença quando releva essa associação com o paganismo pelas orações feitas em nome dos e para os xamãs, pedindo a Deus que bondosamente atende, que se ponha a iluminar aqueles pobres feiticeiros selvagens, para que eles tratem bem os seus representantes cristãos. E assim, Deus age, permitindo que um traço de civilidade entre os selvagens permita que estes ajam em relação aos europeus asselvajados com boa vontade.

"A autoglorificação de Cabeza de Vaca é sutil: ele utiliza as culturas indígenas como espelho do sucesso espanhol [...] (KIENING, 2014, p. 109). Nesse sentido, o asselvajado náufrago, perdido, se projeta em direção ao selvagem como se ele pudesse ser um receptáculo de sua civilização e assim o "agir civilizadamente" dele em relação a si é um fruto não da sua própria agência, mas de uma mediação pela própria civilização que ainda está contida no náufrago, um atributo extremo que escapa das circunstâncias mundanas, uma espécie de condição exterior e por isso mesmo "intocável" da civilização, qual seja, a fé. Por essa passagem denota-se que a última coisa que o homem civilizado perde e com ela sua própria condição de homem é a fé no Deus único e, com isso, a permissividade de toda selvageria mundana, justificável pela propagação dessa mesma fé: elemento exterior quanto às condições de fato, mas interior quanto às condições de direito. Em nome dessa fé o homem civilizado pode, por assim dizer, "viver" selvagemente, desde que mantido esse núcleo último de civilização: a fé em Deus. No entanto, paralelamente recai sobre esse tipo de náufrago um segundo dispositivo de relativização da experiência selvagem justificável, segundo a qual ele não presta contas pela sua experiência selvagem somente a Deus, mas ao Rei e à Lei, isto é, ao Estado: não adiantando servir somente ao Senhor divinizado no mundo selvagem, negando a sua descendência no mundo das coisas visíveis, isto é, a autoridade do Rei como representante de Deus. Encaixa-se nesse tipo de náufrago Aleixo Garcia, que com seus naufragados da Ilha de Santa Catarina conviveu "selvagemente" entre os índios Carijó por mais de oito anos e ao final desse período os arregimentou para uma expedição em busca do ouro dos Incas. Também Hans Staden e seu testemunho *História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos, Situada no Novo Mundo da América, Desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas Terras de Hessen até os Dois Últimos Anos, Visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a Conheceu por Experiência Própria e agora a Traz a Público com essa Impressão* de 1557. Em outras palavras, o canibalismo é um pecado imperdoável, cujas consequências, selvagem nenhum pode escapar, a não ser que renuncie a sua selvageria ou que esse "selvagem" (já que o estado de coisas é este) assim se encontre na condição de elemento expansor, de missionário da forma-Estado de política, de religião ou de economia, tornando-se uma espécie de "aparelho de captura", operando a evangelização civilizatória.

Um terceiro tipo de náufrago é *Próspero ou "o mal do selvagem"*. Dá vida ao demônio temido no selvagem, que se apresenta como duplo indiscernível do civilizado europeu: o monstruoso, o estuprador, o assassino, o torturador. Aqui não é um continente cheio de lugares heterotópicos, mas o Novo Mundo como heterotopia, que, pervertido pela forma-Estado, apresenta-se como espaço de permissividade da má selvageria: o Novo Mundo, o Sul Global,

como território do mal selvagem. Em *A Tempestade* William Shakespeare nomeia como um de seus protagonistas Próspero um mágico que se julga racional que se contrasteia a bruxa Sicorax. O título *A Tempestade* poderia ser lido, também e muito bem, como *O Naufrágio*.

Observe-se que logo no princípio a fala da personagem Contramestre nos leva a pensar: no contexto da tempestade, do iminente naufrágio, passageiros saem para o convés e colocam-se a gritar, dentre eles está Antônio, Duque de Milão, irmão e usurpador do trono de Próspero. Quando Antônio pergunta ao Contramestre sobre o comandante, este repreende o Duque e questiona: "Que importa a estes berradores o nome de rei?", indicando que naqueles mares tempestuosos, não valeria de nada a coroa contra a selvageria das circunstâncias, mares revoltosos, naufrágio iminente. Próspero, por sua vez, se localiza numa ilha, onde mais tarde os navegantes naufragarão, sob uma grande tempestade, feita pela mágica do próprio Próspero. Para além disso, as personagens Ariel e Caliban são intrigantes. O primeiro é um espírito elemental e o segundo um monstro selvagem e ambos "servem" à próspero. Referindo-se ao controle da natureza pela racionalidade humana e à submissão das coisas do Novo Mundo, da selvageria, da barbárie à *ratio* representada pelo mágico que se diz racional.

A psicologia de Próspero e sua relação com as outras duas personagens é interessante ao ponto de ter merecido milhares de análises, pesquisas e críticas. Mas a grande questão, da qual Próspero é símbolo, é a da projeção no selvagem, especialmente em Caliban, daquilo que há de negativo no gênero humano, de acordo com a ética ocidental, balizada no que se convencionou chamar de matriz judaico-cristã. Nessas circunstâncias Próspero é senhor das forças selvagens e místicas de Caliban e Ariel e exerce sobre elas a dominação. A deformidade, a selvageria, os instintos animalescos representados por Caliban, a magia, a espiritualidade naturalista e ameaça pela feitiçaria subjugados pela razão. No entanto, Ariel e Caliban são extensões de Próspero, outros dele mesmo, figuras retiradas do seu próprio "passado onírico".

Próspero força o naufrágio daqueles que lhe acometeram da vontade de vingança, objetivando causar-lhes mal. Com isso dispõe das forças da natureza, daquilo que Ariel e Caliban representam, sendo a ilha o território desse "plano de maldades". A perda do trono de Milão de Próspero para seu irmão permite que, naquele território selvagem Próspero planeje o fratricídio, mas são, justamente, os poderes de Ariel e a força de Caliban (exteriores à próspero) que supostamente farão o trabalho sujo do plano. Próspero é também um náufrago, que com sua filha Miranda, vive pobremente na ilha. Ele relata à ela, que por se aproximar das artes místicas, deixou de dar a devida atenção ao trono milanês, razão pela qual seu irmão ganhou espaço nessa missão de governar e teria tramado seu exílio na ilha habitada por uma bruxa

africana, Sicorax, por seu filho Caliban e pelo espírito Ariel. Sicorax morre, deixando Ariel aprisionado e Caliban é "adotado" por Próspero, que lhe ensina, pelo ato civilizatório a linguagem. Caliban, no entanto, deixa claro que aprendera com Próspero tão somente a vociferar e a praguejar. Entre ambos o ressentimento próprio de uma relação servil forçada, um senhor que maltrata o escravo e o escravo que resiste à dominação, ainda que apenas praguejando. Quando por ocasião da coincidência Caliban encontra Estéfano, munido de vinho, prostra-se diante dele como que diante de Deus e implora para servir-lhe, desde que possa se livrar de Próspero.

> Diferenças culturais produzidas por certas figuras são encobertas por outras. O fato de Caliban encontrar justamente Trínculo, o brincalhão, e Estéfano, o bêbado, faz parte dos artífices especiais de Próspero (e de Shakespeare). Aqui os três se sobrepõem e cada qual difere de qualquer outro modo da normalidade, formando uma estranha aliança. [...] eles planejam matar Próspero e ficar com o domínio da ilha; este precisa, para evitar isso, interromper o jogo de seus fantasmas. [...] Compreensível como formulação de uma exigência de posse, mas também como expressão de uma ligação profunda entre criador e criatura, de um reconhecimento do outro como mancha escura de si mesmo (KIENING, 2014, p. 259).

Caliban, o selvagem, que acusa seu senhor de ensinar-lhe a blasfêmia e consequentemente de ter conhecido com ele um mal que lhe impingiu a traição. Desejo de liberdade, que tanto quanto em Ariel, estava presente em Caliban. A monstruosidade desta personagem é, como feixes de luz, jogada a toda hora no texto shakespeariano visando demarcar um tipo de selvageria exterior, na aparência, própria de Caliban, tipo monstruoso de selvagem. Mas também uma selvageria interior, na essência, própria do ressentimento, que Caliban, mas também Próspero carregam dentro de si e que se manifestam, como desejo de liberdade pela violência no primeiro, e como desejo de dominação e escravização no segundo. Próspero é o civilizado, colonizador de uma ilha selvagem, mas que, também contém em si a selvageria atribuída àqueles seres monstruosos como Caliban. Selvageria não aparente é verdade, mas manifestada pela violência da subjugação. "Dominante e dominado, civilizado e selvagem, beleza e monstruosidade – elas estão frente a frente, mas no jogo de sombras seus contornos se confundem" (KIENING, 2014, p. 260).

Assim, cumpre o devagar da introspecção: quem é o monstro em *A Tempestade?* Quem é o selvagem? Certamente Caliban e Próspero, mas, no entanto, a monstruosidade dos dois se manifesta por razões distintas. Próspero é, portanto, o mal selvagem, ou ainda, a má selvageria que se manifesta na forma monstruosa da ação violenta, da autoridade pela força, poder. Os náufragos são essas figuras fantásticas, que experienciam esse duplo caráter ontológico. Que asselvajam-se ao se colocarem numa zona selvagem, numa heterotopia, numa ilha deserta,

numa aldeia do Novo Mundo, numa floresta na América Central, eles vivenciam quando da oportunidade desse deslocamento a experiência da selvageria enquanto essência e trazem à vida os seus selvagens interiores, põem no mundo suas monstruosidades negadas ou apagadas pela tal civilidade, alinham-se a uma ética selvagem que prefiguram a manifestação daquilo que mais parece impróprio e não ético no topos e na utopia, na cristandade, na Europa, enfim, na civilização.

O quarto tipo de náufrago é aquele que não deseja retornar. Desterritorializa a si mesmo e se reterritorializa. Aceita a circunstância selvática e põe-se a com ela produzir algo novo. A razão dessa decisão pouco importa, desde os clássicos romances com os nativos, até mesmo não tão românticos, às fugas das autoridades coloniais, o que torna esse tipo de náufrago desinteressante para essa análise é que ele deixa de ser náufrago, ele se transforma em selvagem, troca de peles. Faz uma passagem profunda, real, irreversível que o afasta do naufrágio para aproximá-lo do xamanismo, ou melhor, da operação xamânica a que me dedico a partir de agora.

De outra sorte é a viagem do xamã. Como nos diz Manuela Carneiro da Cunha (2009) o xamã é o viajante por excelência, pois, "viram tudo", "viram" de virar e "viram" de ter visto. Na economia política da viagem, aquele que mais viajou mais conheceu e mais experienciou. É assim que funciona, viagens acentuam o prestígio do xamã. "Cabe-lhes interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível, uma inserção na ordem das coisas [...]" (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 107). Observe-se que para tal missão, muito conhecimento é preciso. No entanto, nossa autora ressalva e alerta para a tentação de tomar o xamanismo como uma operação de ordenação. Muito longe disso, o xamanismo é uma operação de suspeita. O xamã opera por exames minuciosos, mas abstém-se de nomear o que vê, substitui o nominalismo ou a ordenação por "palavras torcidas", por cantos "incompreensíveis", afinal, é do inusitado que se está falando, e sobre o inusitado não há palavras retas. Assim, "como se abordasse um domínio desconhecido cujos objetos só se deixam ver parcialmente, o xamã adota uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial [...] a incerteza da percepção alucinada" (*idem*, p. 108).

O xamã é a figura central do chamado "perspectivismo ameríndio". Habilidade de cruzar as barreiras de um corpo, as fronteiras estatais personificadas na ideia de "corpo humano". Para além de um corpo o xamã é a figura que administra a transgressão dessas fronteiras, é aquele que vivencia subjetividades outras, que vê o mundo como seres não necessariamente humanos veem. Fomentadores de diálogos entre distintas espécies e seres de

distintas dimensões o xamã é a figura de uma experiência selvagem, naturalística extremada, constituída por uma "abertura" nas roupagens do humano. Ao ultrapassar essas barreiras homem X animal X deuses, o xamã conhece (atitude, poder-se-ia dizer, "epistemológica"). Na contramão da razão ocidental e mesmo da experiência náufraga, a vivência xamânica permite o acesso ao conhecimento por intermédio de uma espécie de personificação. Segundo o testemunho de Davi Kopenawa em conjunto com Bruce Albert (2015):

> Na época, isso me assustava e eu respondia: "Ainda sou muito pequeno, não quero!". Apesar disso, não parei de virar outro quando dormia e os *xapiri* sempre visitavam meus sonhos. Mantinham os olhos fixos em mim. Só assim alguém pode sonhar como se também fosse um espírito. Senão, sonha apenas com as coisas que viu durante o dia, como as pessoas comuns. Certos rapazes viram outros porque os *xapiri* chegam a eles quando caçam na floresta. Não foi o meu caso. Eles sempre me visitaram durante o tempo do sonho. Olhavam para mim com afeto e queriam se aproximar porque reconheciam em mim as marcas de seus enfeites, que eu trazia desde bem pequeno (p. 133).
>
> Mais tarde, acabei falando a respeito de tudo isso com o meu sogro, que é um grande xamã. Perguntei a ele: "Por que eu durmo tão mal? Que visões são essas que tanto me assustam durante o sono?". Ele me escutou com atenção, e depois explicou: "Você fica falando e gritando durante o sono? E se agita como um fantasma na noite? São os *xapiri* que o fazem virar outro e o assustam quando você dorme. Não se preocupe! Eles só querem lhe mostrar sua dança de apresentação, para virem morar com você. Para isso fazem você virar espírito como eles. Quando o curaram, ainda pequeno, há muito tempo, nossos antigos xamãs puseram em você enfeites de espírito. Por isso os *xapiri* o reconhecem e vêm a você com tanta vontade agora! Você não vira fantasma à toa!" (pp. 133-134).
>
> É verdade que os *xapiri* às vezes nos apavoram. Podem nos deixar como mortos, desabados no chão e reduzidos ao estado de fantasmas. Mas não se deve achar que nos maltratam à toa. Querem apenas enfraquecer nossa consciência, pois se ficássemos apenas vivos, como a gente comum, eles não poderiam endireitar nosso pensamento. Sem virar outro, mantendo-se vigoroso e preocupado com o que nos cerca, seria impossível ver as coisas como os espíritos as veem. Por isso os *xapiri* dizem do iniciando: "Se continuar robusto, não ouvirá nossa voz!" (p. 144).
>
> Para virar outro, preferi pedir o sopro de vida de grandes xamãs. Não quis apresentar meu nariz a moleques que falam dos *xapiri* sem nem ao menos conhecê-los. Se tivesse feito isso, eu, como eles, só poderia mentir. Eram grandes homens mesmo os que me fizeram ver os espíritos pela primeira vez. Deram-me os seus *xapiri* com seu sopro de vida e, desde então, guardo esse sopro em mim. Nunca me enganaram. É por isso que os espíritos que me deram sempre descem quando os chamo. Continuam cantando e dançando durante meu sono, e outros *xapiri*, órfãos dos antigos xamãs mortos, que os seguem, vão aos poucos vindo a mim. E assim minha casa de espíritos continua crescendo (p. 170).
>
> Depois de todos os *xapiri* terem cantado, uns depois dos outros, e de seu pai tê-los imitado, chega por fim o espírito do anoitecer, Weyaweyari, que encerra as danças e permite ao xamã parar de virar outro. Então, todos os seus espíritos voltam para o peito do céu com seus espelhos, levando consigo todos os magníficos cantos dos quais têm tanto ciúme (p. 177).

A forma do Outro torna-se pessoa, ampliando ao infinito as maneiras de intencionalidade, ou as formas diametrais de cultura. Forma de produção de saber/conhecer que privilegia os limites da experienciação. Como arte política o xamanismo é em si uma expressão de estados, que vislumbra os eventos do mundo como ações intencionalmente planejadas, atributos ou produtos de uma cultura, sem que, no entanto, sujeite-se à forma Estado. Assim, são agentes qualquer "ser", qualquer subjetividade humana e extra-humana que experiencia, na contramão, uma vivência extra-humana e humana, sem que haja uma separação clara entre essas categorias. Aliás, pode-se dizer que até como categorias essas expressões são sobrepostas. A ambiguidade das circunstâncias ou dos caracteres que assolam essas ontologias permite uma espécie de intercâmbio entre os caracteres que privilegiarão o agente. Razão pela qual o que é "natureza" para o agente extra-humano, torna-se "cultura" para o humano e vice-versa ou ainda, em outras palavras, o caráter de humano se posiciona na perspectiva do agente xamânico, sendo ele humano ou não, da mesma forma que o caráter de extra-humano ou não humano, se posiciona no outro ponto da relação xamânica. O caráter humano aqui não é antropológico, é mais que antropomórfico, é metamórfico (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

No que toca ao xamanismo amazônico a viagem xamânica é, antes de qualquer coisa, uma viagem diplomática, onde se opera a diplomacia cosmopolítica. Os xamãs são os postuladores dos interesses dos homens antropomórficos perante os homens não antropomórficos. "Não esqueçamos que cada espécie possui seus próprios xamãs, e que a relação dos xamãs humanos com as outras espécies se estabelece, sobretudo, com os xamãs dessas espécies com as quais ele se aliou" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 171). O "debate" se dá no nível da humanidade universal dos seres, de fundo, humanos por si mesmos sem jamais poder ser pelos outros[74]. No entanto, há que se evitar, com o exemplo do diplomata, que o que se passa na negociação xamânica é algum tipo de representação. O xamã é um "relator" mais que um "embaixador", ele muda de perspectiva, se transforma no animal, para que possa transformar o animal em humano: oficiante e veículo, de um fluxo semiótico-material benéfico

[74] Entre os *Ashaninka* do alto juruá há uma consideração tremenda pelos japós ou japus (gêneros *Cacicus* e *Psarocolius* da família *Icteridae*). Todos os japós são humanos, não resta dúvida aos *ashaninka*, pois vivem sem sociedade, tecem seus ninhos de forma muito bem tecida, tão bem quanto tecem os próprios *Ashaninka*, célebres pela tecelagem. Os xamãs poderosos sabem ver a condição humana dos japós, pois eles vivem ao modo dos homens, cultivam, bebem e tecem. E se sobrepõem aos homens antropomorfos no critério da sociabilidade, vivem em paz e sem discórdia. Os japós constroem suas aldeias em árvores específicas que tenham ninhos de vespa ou formiga. Estas são as polícias dos japós e os protegem dos predadores. Os japós são dotados da capacidade de reproduzir qualquer som que escutam, como tambores e choro. Os japós são xamãs muito poderosos, dizem os *Ashaninka*, pois descendem de xamãs ashaninka que foram transformados por engano, nos tempos primordiais em passarinhos. Esses xamãs sabiam imitar o som dos animais e eram grandes caçadores. A capacidade de falar o estrangeirismo corresponde no mundo animal com a ponte ou a escada que os xamãs usam para ligar os mundos entre si (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

entre humanos e não humanos. Para Manuela Carneiro da Cunha (2009) além de viajante, diplomata e relator o xamã é também geógrafo, decifrador e tradutor. Na sua função de bom tradutor ele é capaz de apreender pontos de ressonância, fazer com que a intenção em uma língua (não necessariamente um idioma) reverbere na outra, encontrar e "viver" a perspectiva trazendo à tona a linguagem de fundo, na homenagem da autora a Walter Benjamim: a grandiosa função xamânica é ir no sentido da verdadeira linguagem, da língua absoluta, estabelecendo relações íntimas. Esse seria o problema geral do perspectivismo, um problema de tradução, do qual o xamã é a ressonância e a harmonia.

Viveiros de Castro (2015) nos diz que essa grande linguagem faz tudo, menos comunicar. Ela é da ordem dos devires, sendo, portanto, uma comunicação no sentido de relação, uma relação real, molecular e intensiva que ultrapassa os registros da relacionalidade morfológica. A operação xamânica desterritorializa os termos da relação, ultrapassando ou sequer chegando a ser, relacional. "não designa uma operação predicativa ou uma ação transitiva: estar implicado em um devir-jaguar não é a mesma coisa que virar um jaguar (VIVEIROS DE CASTRO, p. 184). Nesse sentido, continua nosso autor "É o devir que é felino: em um devir-jaguar, "jaguar" é um aspecto imanente da ação, não seu objeto transcendente, pois devir é um verbo intransitivo. E hiperdefectivo, visto que seu único modo é o infinitivo, o modo da instantaneidade extra-histórica" (*idem*, p. 185). Em suma ele celebra uma aliança felina com o jaguar: intensiva, contranatural e cosmopolítica. Um novo regime de alianças que é da ordem das forças (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Inúmeros autores, desde os cronistas, relatos de viagem, relatos missioneiros, passando por Heléne Clastres etc. dão conta das inúmeras funções que recaiam sobre os xamãs. Dentre os tupi-guaranis dos séculos XVI e XVII, por exemplo, destrinchava-se a polêmica figura do xamã-profeta ou *karaí*. Falei acima sobre a linha tênue entre a afirmação de que esses *karaí* seriam figuras que através do movimento manifestam seu próprio *contra-Estado*, mas que, por circunstâncias específicas, concentrariam poder e passariam a operar *a favor do* Estado. Disse literalmente que "A saída de Heléne Clastres para isso é diferenciar profetismo de messianismo. Surtos messiânicos seriam, no contexto histórico da colonização tupi-guarani, reações à dominação colonial. O messianismo seria resultado da força do próprio Estado iminente e as lideranças messiânicas (chefes-profetas) seriam a imagem do horror, um contrapoder à altura". Pois bem, Sztutman (2005) nos informa que o xamanismo antigo entre os tupis era de um tipo que ele chamou de "vertical", ou seja, voltado ao mundo celestial. No entanto, deve-se observar, como intervém o autor, que um bom grau de horizontalidade também se verifica, especialmente

entre os grandes xamãs, no que toca às guerras invisíveis travadas com e contra outros xamãs, humanos e não humanos (no fundo todos são humanos, como visto). As múltiplas funções xamânicas atrapalhavam a vida dos primeiros europeus, que não eram muito profícuos na tradução dessas funções, em especial, com a inescapável tentativa de associação com os conhecidos "sacerdotes" do mundo cristão, cambaleando elementos de sacralidade e de feitiçaria nessa circunstância ambígua que é o xamanismo.

Ainda segundo Sztutman (2005, p. 344) a literatura dos primeiros duzentos anos de contato entre europeus e indígenas fornece uma trilogia de graus xamânicos:

a) *pajés propriamente ditos*: participantes ativos das reuniões com os velhos, fazendo previsões e curando, estando a todo momento sujeitos ao crivo da sociedade pelos seus sucessos xamânicos.

b) *profetas ou caraíbas*: se autoproclamavam homens-Deus, vivendo afastados da sociedade, migravam entre as aldeias conformando grandes massas migratórias.

c) *chefes-profetas ou chefes-xamãs*: relatados no Maranhão, ocupavam posições políticas importantes, inclusive supralocalmente, gozavam de respeito e respaldo social, por já terem provado suas grandes habilidades.

Sztutman vai analisar o percurso dessas figuras rumo ao descrédito e marginalização ou à magnificação e prestígio. No entanto, o que me interessa é a tal classificação do xamanismo em horizontal e vertical. Referida classificação se obtém da leitura de Stephen Hughes-Jhones (1996), segundo a qual a horizontalidade faz referência ao *pajé* e suas variações ao longo das Terras Baixas, cujo as funções transitam desde a cura, até a relação com os habitantes da floresta, bem como a atuação na guerra. A verticalidade, por seu turno, faz referência ao *xamã* que é um agente cosmopolítico, cuja ação é exterior ao corpo. É essa mesma classificação entre xamanismo horizontal e xamanismo vertical que Viveiros de Castro (2015) vai colocar em questão, e sugerir um "xamanismo transversal", na medida que esses protótipos não têm eco em povos que não os *Bororo,* os *Tukano* e os *Aruaque* do Rio Negro. Ainda segundo ele:

a) *Xamanismo horizontal:* especialistas cujo poder deriva da inspiração e do carisma e cuja atuação se volta para o exterior, sendo agressiva e ambígua moralmente. A interlocução desses xamãs se dá majoritariamente com os espíritos animais e se sua atuação nos rituais de cura é proeminente.

b) *Xamanismo Vertical:* cantores e especialistas cerimoniais, guardam saberes específicos indispensáveis necessários para a reprodução da socialidade interna,

como os ritos de iniciação, nominação, funerários, etc.

O que Viveiros de Castro busca demarcar é que a tal separação entre duas funções xamânicas, na verdade diz respeito ao momento em que uma se separou da outra. Nesse caso o xamanismo de fundo seria o horizontal, presente nas comunidades amazônicas de estilo mais igualitário e belicoso. O xamanismo vertical, por sua vez, se apresenta naquelas sociedades mais hierarquizadas e pacíficas. Sublinha-se que o tipo de xamanismo chamado de vertical não se apresenta sozinho, ou seja, não há nenhum povo amazônico que não manifeste o xamanismo horizontal, ao passo que alguns apenas, manifestam o horizontal e o vertical e ainda assim com predomínio do horizontal.

Viveiros de Castro (2015) vai além e se voltando para a estrutura dos mitos de Lévi-Strauss, especialmente o "dualismo em perpétuo desequilíbrio" e toma-o como propriedade essencial das estruturas cosmológicas ameríndias. Essa expressão remete às discussões e mitos sobre a origem e as diferenças dos brancos e a problemática da má-escolha, também trazida por Clastres sobre *O discurso da servidão voluntária*, nesse sentido:

> [...] o dualismo em perpetuo desequilíbrio, diria Lévi-Strauss –, nada mais seria do que uma resposta a um só tempo política e cognitiva à imensa desigualdade vivida entre brancos e índios. Desigualdade que deve resvalar para uma situação de boa distância, algo que pode ser obtido, nesse caso extremo, por meio de uma suspensão temporária das regras para refundá-las em outro plano.
>
> Permito-me aqui mais um parêntese. O conjunto de mitos da sentença fatídica envia para o tema da "má escolha", que se espalha por todas as terras baixas da América do Sul e que se revela capaz de incorporar o episódio da origem ou da separação dos brancos. Uma das atualizações mais expressivas desse mito diz respeito às diferentes escolhas realizadas por índios e brancos no tempo do mito, quando de seu afastamento definitivo. Os primeiros escolhem o arco, e os segundos as armas de fogo, hipóstase de seu poder destrutivo. Mitos como esse podem estar na base de um certo fervor profético, assemelhando-se por vezes aos *cargo cults* melanésios, que, **centrados na manipulação de artefatos ocidentais, programam um retorno ao tempo primordial, na retomada de algo que teria sido perdido, bem como uma inversão da posição assimétrica que favorecia os branco**s (grifos meus) (SZTUTMAN, 2009 c, p. 309-310).

Viveiros de Castro (2015) coloca essa questão em outros termos, visto que, o que estaria em discussão não seria a classificação da divisão do trabalho xamânica, numa tentativa de aproximar um no sentido de uma entidade que concentra poder. Na verdade, seriam essas categorias verdadeiras *trajetórias da função xamânica*, das quais se extrai a transformação sacerdotal (xamanismo vertical) e a transformação profética (xamanismo horizontal). Segundo se depreende das *Metafísicas Canibais* a transformação sacerdotal se associa com o surgimento de valores como ancestralidade e hierarquia sociopolítica. Em outras palavras: o xamã

horizontal se relaciona com entidades não antropomórficas e o xamã vertical se relaciona com o ancestral de feição antropomorfa. Portanto, "[...] podemos dizer que o xamanismo horizontal é exoprático, o vertical, endoprático. Sugiro que, na Amazônia indígena, a exopráxis é anterior – lógica, cronológica e cosmologicamente – à endopráxis, e que ela permanece sempre operativa, mesmo naquelas formações de tipo mais hierárquico" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 178). Ora, o que está posto é uma delicada questão que envolve a má-escolha, sem dúvida, mas também a emergência de um tipo sacerdotal entre os povos das Terras Baixas que, no entanto, é perfeitamente dimensionado no xamanismo de fundo horizontal bloqueando "a constituição de chefaturas ou Estados dotados de uma interioridade metafísica robusta".

> O xamã horizontal amazônico marca, em sua onipresença na região, a impossibilidade de uma coincidência perfeita entre poder político e potência cósmica, dificultando assim a elaboração de um sistema sacrificial de tipo clássico. A instituição do sacrifício pelas chamadas "altas culturas" andinas e mesoamericanas assinala, neste caso, a captura do xamanismo pelo Estado. O fim da bricolagem cosmológica do xamã, o começo da engenharia teológica do sacerdote (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 179).

O sacerdote é nos Andes, entre os *Chavin,* por exemplo, anteriores mesmo ao Estado Incaico, aquele que conhece as regras sacrificiais. Sobre os Chavín de Huantar uma onda de estudos vem sendo realizada, dos quais se pode extrair uma série de aproximações muito pertinentes com a colocação de Viveiros de Castro. A respeito de Chavín de Huantar Montenegro (2014, p. 330) nos dá o seguinte testemunho: "*La autoridad se legitima mediante la manipulación de prácticas ancestrales (shamanismo) y de élites provenientes de diversos rincones de los andes centrales viajaron a Chavín a fin de ser iniciados en este novedoso sistema religioso de legitimización política*".

O que ocorre em Chavín de Huantar é um interessante jogo de forças em que uma determinada categoria social, os "sacerdotes" se propõem a um nível de poder elevado e centralizado. John Rick, da Stanford University, é provavelmente o anglófono mais versado nos aspectos que poderíamos chamar de político-ideológicos da cultura *Chavin*. Literalmente ele afirma que o poder em Chavín está intimamente associado ao culto desempenhado na cidade que movia as elites mais abaixo a subirem à altitude daquele assentamento para serem iniciadas e assim reconhecidas pelo culto como autoridades legitimadas e assim, retornar às suas terras com esse reconhecimento. Não se tratando de uma "cessão de poder", mas dos mecanismos para obtê-lo e exercê-lo, como bem diz Montenegro (2014). Segundo Rick (2005; 2006) Chavín de Huantar é um dos primeiros locais associados ao xamanismo que se registra. O local é um complexo de templos, sendo, de início, o primeiro ponto sobre o qual deve ser levantada alguma suspeita, já que o xamanismo não se caracteriza pela construção de grandes templos, onde

grandes festins e rituais de iniciação pudessem ser realizados. Percebendo essas descontinuidades entre o que se tem por xamanismo e o que ocorreria em Chavín de Huantar. Rick (2005; 2006) objetiva "contribuir para o entendimento da atividade xamânica em Chavín e, mais particularmente, apontar maneiras pelas quais o xamanismo pode ser transformado e usado para promover mudanças sócio-políticas nas sociedades que estão testemunhando o início do poder centralizado."

> [...] o complexo de evidências para o uso de substâncias psicoativas e a viagem transespecífica entre humanos e animais tem sido discutido como representando o xamanismo. Embora isso possa estar correto até certo ponto, é precisamente aqui que vejo a maior evidência de uma perversão dessa ampla tradição do Novo Mundo. Eu acho que provavelmente alguns aspectos da iconografia de Chavín e talvez a atividade ritual derivem de origens xamanísticas, mas é duvidoso que esse documento e suas características possam ser vistos como resultado das atividades de serviço ou resolução de problemas por um grupo de xamãs. Acredito que a familiaridade do xamanismo e o reconhecimento pré-existente do contato humano com elementos naturais poderosos são uma base credível para argumentos de que aqueles envolvidos com a prática de Chavín (sacerdotes no local, induzidos ao culto) são, ou podem se tornar, imbuídos de poderes derivados da natureza, ou talvez estavam até discutindo a descendência de ancestrais naturais poderosos (Flannery e Marcus, 1976). As práticas envolvidas com narcóticos no local podem não só ter sido vinculadas a práticas xamanísticas tradicionais, mas também ter servido para convencer os recém-chegados de que esse culto poderia realmente conferir conexões tão poderosas. Os efeitos das substâncias podem ter ajudado a criar uma experiência geral que validaria o conceito de diferença sistemática ou intrínseca entre aqueles que recebem o conhecimento do culto e o "público leigo". As substâncias psicoativas obviamente poderiam ser bastante úteis na criação de credibilidade de uma afirmação de conexão bastante incrível entre certos seres humanos e elementos poderosos naturais, sem mencionar a mensagem não evidente de desigualdade e diferença entre os envolvidos. A forte ênfase nas representações de Chavín em entidades que combinam atributos humanos e animais faz um excelente sentido nessa direção argumentativa, como uma extensão da crença xamânica, mas enfatiza ainda mais a conexão com fontes naturais de poder. A representação do caráter humano e animal combinado enfatiza particularmente a ideia de que a incorporação do poder natural é uma condição contínua, talvez constante e permanente, dos indivíduos que mantêm os poderes dos animais tipicamente associados a estados alternativos de consciência. Em essência, pode ser o argumento de que a poderosa identidade animal que os xamãs tradicionais transformam está de fato presente e ativa o tempo todo nesses indivíduos diferenciados (tradução minha do inglês) (RICK, 2005, pp. 80-81).

Em palavras menos cortesãs a figura sacerdotal surgida em Chavín de Huantar teria enganado pelo menos aqueles que não receberiam seu selo religioso de legitimação do poder. Atribuindo a palavra do culto aos iniciados, eles próprios tornavam-se mensageiros da palavra, verdadeiros missionários que estariam munido do poder político e religioso, estabelecendo-se como elites locais. O espanhol de Montenegro (2014, p. 338) é mais claro: "*La autoridad emerge en Chavín como resultado de esta manipulación*". Nesse sentido a concentração de

poder em Chavin de Huantar nas mãos de uma classe sacerdotal teria dado início a um processo de estratificação social e de desigualdades baseadas em um capital religioso que se mostrava como centro gravitacional do poder naquela região. Como afirma Rick (2005) nas suas conclusões, aqui por mim traduzidas:

- é bastante aparente um forte uso da ingenuidade humana aplicada ao problema de mudar os sistemas de crenças em direção a uma aceitação e naturalização da autoridade.
- o pagamento potencial em aumento da autoridade seria ótimo para aqueles que aprenderam a manipular símbolos, compreendendo os efeitos dos signos, das ações e contextos sobre as suscetibilidades da mente humana. A alteração dos sistemas de crenças deve ser necessária no desenvolvimento de sistemas complexos de autoridade e desigualdade.
- a transição para níveis mais altos de autoridade e desigualdade provavelmente não foi um processo simples de permitir que as motivações de alguns dominem facilmente outros. Em vez disso, sugere-se que o uso de sistemas de crenças nas transições provavelmente era altamente consciente e estratégico.
- ainda não se sabe qual é a forma que essa premeditação conspiratória poderia ter assumido, mas acredito que a sofisticação vista em Chavín defende o primado do modelo manipulador da formação teocrática, pelo menos neste ponto na evolução da desigualdade nos Andes.
- É provável que Chavín não resulte de ações aleatórias ou que sirvam ao sistema de autoridades emergentes nem de algo que se aproxime do modelo teocrático coesivo ou devocional, foi uma tentativa de promover uma visão do mundo em desacordo com a experiência anterior, um mundo de humanos diferenciados de qualidades intrinsecamente diferentes, entre elas a autoridade.

Bem, como relata Viveiros de Castro no xamanismo não há nenhum prevalecimento de um ponto de vista e o xamanismo horizontal seria muito mais transversal, na medida em que o xamanismo é uma prática da imanência. Sendo assim, o xamã não é um sacerdote em formação, mas um profeta de baixa intensidade, uma operação que "não se deixa reduzir a um jogo simbólico de classificações totêmicas, tampouco são da mesma espécie que o contínuo fusional perseguido pela interserialidade imaginária do sacrifício" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 181). Argumento semelhante ao de Heléne Clastres na sua distinção entre profetismo e messianismo, que se replica em Viveiros de Castro (2015) com os termos "magia" e

"religião". Sendo o xamanismo uma aliança antinatural, ele pertence ao mundo da magia, da feitiçaria, no sentido associativo deleuzo-guattariano das forças mágicas com forças ativas e criativas. Daí Viveiros sugerir que o xamã realiza uma bricolagem cosmológica e o sacerdote uma engenharia sacrificial. Como afirmam Montenegro e Rick, o xamanismo é utilizado pelos sacerdotes de Chavín de Huantar como elemento de comunicação com os neófitos no culto, ou seja, como uma isca, os sacerdotes do culto centralizado realizam uma "maquinação" ou engenharia impensável até então para uma civilização pré-colombiana. Uma rede de túneis, câmaras, sons, substâncias, todo um aparato arquitetônico gigantesco para induzir os sujeitos à cerimônia de introjeção à hierarquia do culto, que no início aproximava o recém chegado pelo vocabulário xamânico que ele deveria conhecer e todos os seus signos para depois exteriorizar esse "poder" na figura dos sacerdotes de Huantar, confirmando sua prevalência sobre os comuns a partir dos desígnios de poder extraídos dos deuses.

Em Chavín de Huantár há uma pergunta ainda mais intrigante, que consome as mentes ocidentais desde La Boétie: afinal como se deseja a submissão? Em termos de força, sabe-se que o jogo entre elas supõe um desejo ativo e um desejo de se submeter. Segundo Rick (2008, p. 34) o que se explica a aceitação do culto respeita os seguintes pressupostos: "a criação de uma mentalidade de aceitação é o resultado, em uma população não apenas acostumada à autoridade, mas esperando que ela faça parte de seu mundo religioso e político." E mais:

> O conceito difundido de acesso de um xamã ao poder sobrenatural, em parte por meio da transformação interespecífica e contato com outro mundo, poderia ser alterado em um argumento de identidade intrínseca com esse poder. A existência do poder maior, geralmente vista em elementos ou organismos naturais, parece amplamente aceita; o que é necessário para a transição para aumentar o poder em indivíduos específicos estão vinculando argumentos que idealmente tirariam proveito de conexões credíveis e já existentes. Nesse sentido, o xamanismo é natural plataforma para esses argumentos; mas é a manipulação de seus conceitos que pode ter ajudado a construir autoridade em Chavín. O argumento do poder natural investido nos seres humanos e o relativo acesso restrito aos locais, ações e materiais através dos quais esse poder foi ganho (e provavelmente conferido) parece caracterizar o próprio Chavín. A chegada e a procissão ao centro do monumento de uma forma altamente visível, talvez fantasiada, carregando e tocando objetos de conexão sobrenatural, e talvez fazendo a transição através de uma série de níveis arquitetônicos cada vez mais restritos, parece ser o principal retrato ritual de Chavín (traduzido por mim do inglês) (RICK, 2008, p. 34).

Então um xamã não poderia ser a forma-Estado, mas o sacerdote e, por isso, meu parecer é de que operação sacerdotal, bem como o sacerdote como personagem conceitual pode ser aquele que "evangeliza" para o Estado e isso pode ser ou não concomitante à evangelização religiosa, propriamente dita. Observe-se que a distinção entre xamanismo e religião é

fundamental. Xamanismo é força ativa, criadora, pertence ao mundo renegado da magia e obscuridade, mundo dos devires, cujo a operação civilizadora renegou-lhe, pela dialética da negação o reconhecimento de alguma dignidade espiritual. No entanto, o xamanismo resistiu fazendo o que faz de melhor, que é essa inventividade, inerente a ausência de dogmas. Nesse sentido a inspiradora frase de Viveiros de Castro (2015, p. 196) nos ajuda exacerbadamente: "a distância entre a religião e a magia é muito maior que aquela entre religião e ciência". Assim, se não há xamanismo em Chavín de Huantár haveria religião?

> [...] Se a religião é o meio pelo qual as pessoas se comunicam, agem e reproduzem crenças fundamentais sobre a maneira como o mundo centrado no homem deve funcionar, então provavelmente as atividades em Chavín podem ser vistas como religiosas. As especificidades de como essas crenças evoluíram precisam ser mais exploradas. No entanto, nesse período[75] a força da religião geralmente conservadora e reprodutora de comportamento é aparentemente menos importante do que o potencial da religião de alterar essas crenças. Em outras palavras, a religião adotou uma posição radical como transformadora do modo como as coisas têm sido. Esse senso de transformação política pode ser equilibrado com as fortes evidências que encontramos de continuidade nos princípios de organização e construção ao longo de muitas centenas de anos. Sítios arqueológicos como Chavín, com seu desenho para desempenhar um papel de liderança nessa transição, carregam as sementes para se entender como e por que os humanos escolheram construir um novo edifício de relações sociopolíticas (RICK, 2008, p. 34).

É claro que não se pode generalizar o processo de separação do poder autoritário a partir da operação sacerdotal na forma de Chavín de Huantar para todo o mundo ameríndio, tampouco para todo o mundo andino. Mas me parece que também Viveiros de Castro (2015) por um *feeling* que somente uma experiência gigantesca como a sua poderia autorizar perceber que haveria algo aí, que definitivamente há, não necessariamente em Chavín, mas na figura sacerdotal. No entanto, me sinto na condição de único e exclusivamente fabular a respeito, principalmente porque não sou arqueólogo, também porque as escavações de Chavín de Huantar estão no começo, mas não seria o caso de nos questionarmos se seria Chavín de Huantar nossa Çatal Huyuk? Sobre o processo do sacrifício e da separação entre humanos e animais que

[75] o autor usa "*evolution"*. Pelo contexto penso que "processo" cabe no lugar de "*evolution"*, já que me parece que o "evoluir" em questão está mais próximo de um ritmo ou processo que de estágios evolutivos propriamente ditos. Em todo o caso, segue o trecho no original: "*Can the concepts that surround the corresponding evolving beliefs be called religious? If religion is the means by which people communicate, act out, and reproduce fundamental beliefs about the way the human-centered world should work, then probably the activities at Chavín can be seen as religious. The specifics of how these beliefs evolved need further exploration. Yet, at this stage in this evolution, the usually conservative, behavior-reproducing force of religion is apparently less important than the potential for religion to alter such beliefs. In other words, religion has adopted a radical position as transformer of the way things have been. This sense of political transformation can be balanced against the strong evidence we have found for continuity in the principles of organization and construction over many hundreds of years. Sites like Chavín, with their design to play a lead role in this transition, carry the seeds of understanding how and why humans chose to build a new edifice of sociopolitical relations*." (RICK, 2008, p. 34).

está imbricado no surgimento do xamanismo vertical como atividade especializada intrassocial "estaria assim associada à separação entre duas posições de alteridade, os mortos e os animais. A partir de algum momento cuja determinação confesso me escapar (talvez a arqueologia seja a disciplina que traga luzes aqui [...]" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 178).

No que diga respeito a essas atividades especializadas sobre as cerimônias de sacrifício precisamos observar que no xamanismo amazônico o xamã é simultaneamente aquele que encomenda o sacrifício, o oficiante, mas também o veículo desse sacrifício. É ele que vai ao outro lado. Entre os *Araweté* os xamãs viajam ao céu para falar com os deuses canibais que o questionam sobre a futura comida, expressão idêntica proferida pelos *Tupinambás* quando o cativo de guerra chegava na aldeia. Na retomada das categorias xamânicas, entre horizontais e verticais, sobre a especialidade do sacrifício, o xamã vertical, presente em sociedades altamente hierarquizadas, é quem detém a condução do sacrifício. Assim, uma mudança de regimes cosmológicos e sociopolíticos ocorre com essa cristalização, perdendo-se certa horizontalidade. O xamã oficiante-veículo do sacrifício se separa do xamã sacrificador de outrem, executor de vítimas humanas, administrador de sacrifícios alheios, sancionador de movimentos que ele não executa, mas supervisiona: um tipo de fundo do xamanismo genérico se especializa num tipo de fronte do xamanismo, que se pode chamar de *sacerdotal* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Os valores sacerdotais são da ordem da ancestralidade e da hierarquia sociopolítica. Segundo Rick (2008) é o apelo a essa ancestralidade, cuja legitimação se dava pelo rito iniciático em Chavín de Huantar, que se pode conjecturar, estabeleceria uma linhagem entre a divindade (fonte de poder) o sacerdote (receptáculo de poder): mecanismos para obter e exercer o poder através da manipulação e da perversão do xamanismo. A disposição de Chavín de Huancár no centro e no alto, sua arquitetura, suas câmaras reservadas aos indivíduos que desenvolveriam alguma forma de lideranças locais, inacessíveis aos mais comuns, a hierarquia de culto, enfim, tudo parece convergir, como salienta Rick (2005; 2006; 2008) e Montenegro (2014) para um influxo de poder autoritário e centralizado, exterior à sociedade, galgado num princípio teocrático semelhante ao que suportava as monarquias cristãs medievais, nos fazem pensar no sacerdote como aquele que porta a palavra do Estado. Se Viveiros de Castro está certo e o sacerdote implica uma engenharia artificial, toda Chavin de Huantar teria sido engenhada ou projetada ou arquitetada com o fim do estabelecimento de um poder autoritário. E, se assim for, a expressão *atitude evangelizadora* empregada por Pierre Clastres pode significar tão bem a evangelização em favor do Estado quanto em favor de uma religião, que se sobrepõem.

Ocorre que o xamanismo vertical, como nos lembra Viveiros de Castro (2015) não teria escapado da sua própria condição xamânica, qual seja, perspectivismo, movimento. Forças ou mecanismo sociais primitivos, se fôssemos falar como Pierre Clastres, impedem essa exterioridade, o tal desequilíbrio perpétuo que faz com que o xamanismo escape a essa dualidade, manifestando sua transversalidade ao não se deixarem reduzir a um jogo simbólico de classificações totêmicas ou ao contínuo fusional perseguido pela interserialidade imaginária do sacrifício. Sendo a terceira forma entre elas, "comunicação entre heterogêneos que constitui multiplicidades pré-individuais, intensivas ou rizomáticas" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pp. 180-181).

A humanidade sacrificial a que se referiu Boaventura de Souza Santos é posta como "objeto de sacrifício" pelo arquétipo sacerdotal. Já falei anteriormente sobre essa relação que o próprio Viveiros de Castro chamou de "teologia econômica" em referência ao capitalismo. O xamã que realiza uma "bricolagem cosmológica" é uma força contra o Estado, se podemos afirmar que e o sacerdote com a sua engenharia sacrificial é uma força em favor do Estado. Em outros termos: o xamanismo é força centrífuga e a religião é força centrípeta. Numa definição de papeis desses personagens conceituais poder-se-ia dizer que a guerra é antes de mais nada cosmológica: "nossos mundos estão em guerra" disse Aílton Krenak. Ocorre que, por aquele motivo que nos escapa, a política de movimento ou nomadismo das sociedades primitivas, o processo colonial nas Terras Baixas se dá de forma muito menos direta que o das Terras Altas, nestas a tipologia da guerra foi outra, guerra total, Estado contra Estado, cujo a cerimônia de conversão ao catolicismo seguida do estrangulamento do Sapa Inca Atahualpa representa o fim de uma linhagem teocrática e o estabelecimento de outra em poucos termos. O que se passa nas Terras Baixas e nas periferias do Império Inca é uma guerra de outra ordem, uma guerra em outros termos.

Venho tentando dizer ao longo desses ensaios que diversas tentativas existiram de se traçar um pensamento que vai contra a episteme dominante. Advoguei anteriormente que toda tentativa que usa essa lógica do "contra" talvez esteja fadada ao fracasso, uma vez que, apesar de se posicionarem nesse contra, utilizam as mesmas armas dessa episteme, buscando desqualificar cientificamente o valor da ciência. Penso que não é esse o caminho. Sobre a questão das Epistemologias do Sul como meio, mas não como fim, para um pensamento efetivamente descolonizado argumentei no ensaio anterior: *Contra o Ponto Zero*.

Descolonizar o saber: uma atitude de recusa à forma Estado de pensar

O que é uma fórmula? Na química é uma representação gráfica dos compostos que posiciona átomos para formar moléculas, é ainda uma abreviação das reações químicas por símbolos e códigos próprios da ciência química. Na química a fórmula é uma linguagem. Já na lógica a fórmula representa uma proposição de uma linguagem, isto é, onde *n>=0* diz-se que o número representado pela letra *n* é um número maior ou igual ao zero. Bartleby diz "preferir não": fórmula Bartleby de recusa à autoridade. Do mesmo modo, vimos que Clastres colocou a sociedade contra o Estado, no sentido de que ela não ignoraria o Estado, mas dizia "preferi-lo não", bem como ao poder coercitivo que lhe é próprio: fórmula contra-Estado. Uma política de recusa, portanto, aflige às populações minoritárias da Terra: os aberrantes, que em sua dinâmica de resistência "preferem não" submeter-se ao comando dos discursos dominantes. Eis a mesma fórmula: resistência. Eis a atitude: recusa.

Retomando as perguntas que encerraram o item *O contra Estado e o contra Sistema mundo capitalista/moderno/colonial*, quais sejam: poderia um pensamento descolonizado ser um pensamento aquém-além dessas características ditas pelos próprios decolonialistas como definidoras da modernidade? A atitude de recusa em um sentido estrito tem o condão de descolonizar? Bastaria recusar-se às colonialidades e reagir a elas a partir de um pensamento de fronteira? Tais questionamentos me afligem porque me deparei ao longo da vida, assim dita "acadêmica", com uma diversidade de autores que se predispõem a "afrontar" a racionalidade moderna/ocidental e, justamente, por isso vi por bem trazê-las juntas. Autores descoloniais, antropólogos contra-Estado, movimentos aberrantes, uma filosofia dita pós-estruturalista ou da diferença, enfim, uma trama bastante extensa de tentativas de "descolonizar", e tramas densas supõem rizomas. Tomo por descolonizar justamente porque, as relações de colonialidade se impuseram e ainda se impõem e é preciso traçar linhas de fuga, é preciso resistir, é preciso criar algo para escapar delas.

Nessa altura do ensaio tentarei demonstrar a potência da recusa nessas relações, pois a resistência enquanto modo de existência, própria dos movimentos aberrantes (no caso, o movimento indígena) prefigura ao meu ver esse "escape" da captura ou da eliminação, levadas a cabo pelo Estado (conforme Clastres) ou pelo Sistema mundo capitalista/moderno/colonial (conformes os autores decoloniais) ou ainda pelo Aparelho de Captura do Estado (conforme Deleuze e Guattari, tributários do próprio Clastres). Seria o caso de problematizar cada uma dessas "formas de problematizar" a racionalidade moderna à luz uma da outra e tentar destrinchar o que há de descolonial em cada uma delas, numa tentativa de fazer surgir um

pensamento descolonial[76], de fato, isto é, um pensamento que se recusa à forma-Estado de pensar. Uma "ciência menor" se pauta por procedimentos e produz saberes que não se constituem em universais de Poder, Lei, Verdade. Essa é uma ideia muito bem explicitada por Deleuze e Guattari (2012b) em seu *Tratado de Nomadologia*. É preciso então a operação *recusa* nos dois sentidos: recursar-se ao método em favor dos procedimentos e recusar-se à síntese em favor do aberto; recusar-se a forma-pesquisa e recusar-se a forma-conclusão; recusar-se a escrita acadêmica e recusar-se à linguagem acadêmica; recursar-se em suma ao hábito do cientista, uma imagem eminentemente aberrante do pensar.

Descolonizar o saber seria para utilizar um conceito de Agamben uma profanação, ou destituir a Ciência de seu poder para liberar a potência de saberes outros que pretendem constituir-se em força centrípeta dos demais, ou colonizá-los. Clastres profanou a autoridade de uma antropologia a serviço do colonialismo, assim como Nietzsche a da filosofia enquanto um sistema de pensamento, orgânico, historicista e representacional. Nesse sentido, ainda me parece razoável supor que descolonizar o saber não pode ser ele próprio um círculo, uma república de pensadores descoloniais, em outras palavras suponho que fazer das *Epistemologias do Sul* mais um livro sagrado é incorrer no mesmo caminho, é desenvolver novos dogmas, estabelecer novos hábitos e novas relações de autoridade. Mas há, sem dúvida nenhuma, um potencial de resistência nessas epistemologias que devem constar na carta de navegação desse processo político (e não acadêmico somente) que está indiscutivelmente em fase embrionária, que é descolonizar o saber. E descolonizar o saber não significa somente descolonizar a ciência, pois conforme demonstrado anteriormente, ela é apenas um dos rostos dessa criatura moderna/ocidental e talvez a tentativa signifique ser excomungado da ciência pelos próprios cientistas.

Observe-se que o caminho para esse propósito pode ser percorrido de distintas formas e que talvez nenhuma delas assegure o resultado almejado e que recaiam apenas em produzir mais uma das crises que balançam essa tal episteme dominante de tempos em tempos. Sim, crises, pois com meus pedidos de desculpas ao célebre Thomas Khun (1998), revoluções científicas, suponho nunca terem ocorrido, pelo próprio significado elementar da palavra "revolução". Etimologicamente a revolução não suportaria a preexistência de uma estrutura, sendo, pois, ela própria um a priori que impossibilita a revolução, levando a cabo tão somente

[76] Em breve defenderei que tal pensamento mais que descolonial deva ser chamado de "pensamento selvagem" uma expressão que suponho (dentro das minhas limitações humanas notadamente) conglomerar outras terminologias que atribuem a si mesmas uma missão semelhante, a de "descolonizar" o pensamento: o pensamento decolonial, tratarei disso em *A potência do selvagem.*

uma crise. Uma revolução não pode se dizer "científica", ignorando todos os outros saberes. Nesse sentido, a revolução haveria que desestruturar a estrutura, libertando assim a ciência ao caos próprio das revoluções e o rearranjo dos elementos estruturantes deveria estabelecer a criação de uma coisa nova. Logo, me parece razoável supor que a revolução científica ocorre somente quando a ciência deixa de ser ciência em absoluto, no *topos* da própria ciência, levando-a de volta ao mar dos saberes. A fortaleza onde mora o cientista, na ilha "ciência" seriam ambas submersas, já que a estrutura na crise seria mantida e na revolução não. No entanto, se tomarmos revolução como Kuhn toma no capítulo 9 de seu *magnus opus,* isto é, uma revolução como mudança de concepção de mundo, aí eu teria certa facilidade em admitir que descolonizar a ciência possa ser de fato uma revolução em potencial, não sei se científica, mas talvez uma revolução cultural.

Talvez a percepção de Deleuze e Guattari sobre tais dois níveis da *recusa* ajude. Observe-se que estou chamando de *recusa* ou de *atitude de recusa* a ação política potente ao ponto de desestruturar as estruturas, logo a descolonização do saber como *recusa* a forma-Estado de pensar, me parece, deve passar ou atravessar essas tais estruturas. Até o momento venho manuseando autores propriamente densos e até mesmo considerados de "difícil" compreensão. Nesse lugar talvez haja uma chave espinhenta que assombra e que machuca quando segurada pelas nossas mãos, uma chave que abre a porta, mas não da compreensão, talvez a porta da afetação. Desacostumados que somos e destreinados para essa operação, a singeleza da afetação nos desconcerta. Como ocorre com o *movimento* a *afetação* pressupõe olhar para baixo. Em que me afetam esses autores? Marcadamente eles têm muito a ver com a minha história de vida e são fundamentais para mim, pois cada um à sua maneira estabeleceu possibilidades existenciais para um cientista não tão cientista. E ampliando essas possibilidades para um mundo não tão científico, para humanos não tão racionais, enfim, talvez, para uma ciência não tão científica eles estão, justamente, iniciando os eventos sísmicos que culminam em terremotos, em tsunamis. Nas escalas que medem tremores, há a Escala Richter, segundo a qual a magnitude dos tremores são divididas em três categorias: as perturbações (até 6,5 graus), os desastres (entre 6,5 e 8 graus) e as catástrofes (acima de 8 graus); na Escala de Mercalli (vigente hoje) o grau XI é a catástrofe, havendo, no entanto, o grau máximo, o grau XII, chamado de cataclismo, isto é, destruição total, modificação da topografia, sendo que a vida no planeta suportaria um único evento desse tipo, razão pela qual a história nunca o registrou.

Observe-se assim que, tal como tremores, existem autores que perturbam, que destroem até, mas catástrofes e cataclismas não são próprios do pensamento, dado que um corpo

suporta o pensamento e seria ele que, de fato, seria destruído. Certamente existem autores capazes de matar, no entanto, eles matam leitores ou outros autores, não a leitura, não a escrita, não a ciência, não o pensamento, não o corpo que lê, o corpo que escreve, o corpo que pensa. Um "evento" cataclísmico advém do fora, causas exteriores, razões exteriores, logo, são as exterioridades, como em Deleuze e Guattari (2012b) que carregam consigo esse elemento, poder-se-ia até dizer: revolucionário. Assim, um cataclisma com causas interiores, poderia até ocorrer, evidentemente, mas não como um "evento" em si, único, definitivo. Cataclismas "locais" digamos assim, são resultado de uma sucessão de fatos, de uma sucessão de tremores, de uma sucessão de perturbações, de uma sucessão de desastres, catástrofes e é nesse fato que suponho ser possível tomar a literatura que tomei, forjar o encontro que acho que forjei, e produzir assim através de ensaios, através de manifestos, através de gritos e de incômodos um pequeno tremor, um desses tremores.

Epistemologias do Sul

A pergunta que não se cala é: seria possível descolonizar o saber? Da qual muitas outras se extraem. No entanto, nem todas poderiam ser satisfatoriamente abordadas em um único documento. Por isso a pergunta essencial deste ensaio é: Epistemologias do Sul servem como projeto descolonial para a realidade brasileira, levando-se em consideração suas especificidades coloniais? Ou melhor, a especificidade dos povos que estavam no Brasil à época do advento da colonização Europeia? Questiona-se ainda, qual a importância desse corte? É simples a resposta: os principais centros das Epistemologias do Sul são: uma América Latina andina (cuja forma Estado não era inédita em 1500) e uma África idem. Embora, claro, as formas de Estado em cada uma dessas regiões eram muito distantes da forma-Estado europeia, porém, se Clastres e Deleuze e Guattari estão certos, nas Terras Baixas, o que inclui em totalidade o território brasileiro, não havia indícios de uma organização estatal, dada a selvageria das sociedades primitivas que por aqui supostamente subsistiam.

Antes de falar das Epistemologias do Sul propriamente ditas, a título de introdução, seria importante demarcar, as territorialidades Terras Altas e Terras Baixas. As primeiras dominadas pelo Império Inca, que segundo Clastres (1979) seria uma espécie de império totalitário relativizado. Em *Independência e exogamia* nosso autor se refere ao Estado incaico como marco de não selvageria nas terras do Novo Mundo, isso no discurso do senso comum, no imaginário popular. O Império Inca teria sido assim a única zona na América do Sul a escapar da ideologia das ausências e formar um centro de civilização: "aparência simplista e ingênua" refuta Clastres

(1979, p. 47), sobre a projeção na forma imperial de organização política, como associação de características comuns entre os povos europeus (dominados pelo império dos Estados) e os povos as Terras Altas (dominados pelo Império Inca).

A escolha da antropologia teria sido seguir esse ideário, consubstanciando em método a dedução de que para além da forma imperial dos incas, não haveria sociedade capaz de organizar "bons modelos sociológicos" na América do Sul. Pelo fulcro da associação a história americanista e a antropologia americanista transformaram o "Império Inca" em um império europeu na América, cujo as especificidades de uma política e de uma economia "quase selvagem" eram manuseadas para aproximar aos tipos ideais modernos de política como autoridade e de economia como totalitarismo e socialismo, respectivamente, assim quanto mais "ocidentalizado" era o Império Inca, mas primitivas eram os seus vizinhos sem Estado, nas Terras Baixas. Do mesmo modo atribuíram aos Incas a qualidades de povos que já conheciam a história e algum tipo de escrita (*quipu*) que permitiria o estabelecimento das vontades do rei como lei, bem como de uma economia de excedentes balizada pela produtividade, logo teria sido aberto o caminho para o poder autoritário, visto que reunidos estavam os elementos que supostamente possibilitariam a formação de uma forma avançada de organização política, notadamente, segundo o pensamento dominante, o Estado (CLASTRES, 1979).

Na *Arqueologia da Violência* (2014) Clastres retoma a problemática dos Estados pré-colombianos, defendendo que, tal como todo Estado, o Império Inca era etnocida, na medida que desenvolveu políticas de "incaização" das diferentes populações conquistadas, através do tributo e do culto do deus Sol, religião de Estado. Diferenciando-se, no entanto, na dosimetria da força, visto que, sob este aspecto os incas eram muito superiores aos espanhóis, já que administravam muito melhor a intensidade da força, evitando o ódio das populações dominadas, operando deportações em grande massa ou mesmo algum tipo de genocídio, objetivando a desterritorialização dessas populações. Os bárbaros, a categoria que liga o selvagem ao civilizado, eram povos cujo aparelho estatal se assemelharia em muito com os europeus, mas algo que as diferencia, dentre elas os Incas, é essa capacidade de dosimetria que faz-nos crer que os Estados Bárbaros eram até mais eficientes que os Estados Civilizados, visto que, chegavam ao ponto de evitar o risco ao Estado, tornando-se desnecessária a ação violenta.

Também é de alguma importância as informações que Clastres (2014) oferece sobre o etnocentrismo incaico, que se manifestava de forma muito semelhante ao dos europeus em relação aos povos das Terras Baixas. A diferença cultural, portanto, marca essa tal divisão praticada pelos séculos que se seguem entre as Terras Altas e Baixas, linha que divide e separa

os povos da América do Sul, enraizada na forma de organização política, de produção econômica e de religião, que são, especialmente no último caso, levados ao extremo pelos povos tupi-guarani. Se estas últimas se afastam ao extremo, embora Clastres não tenha conseguido realizar o estudo sobre a religião que objetivava, dada a sua morte prematura, é possível estabelecer que se há afastamento do "padrão andino", então tem-se que seriam um oposto diametral lógico das sociedades andinas:

> As sociedades andinas distinguem-se no horizonte sul-americano por uma propriedade ausente noutras partes: são hierarquizadas, estratificadas, em uma palavra, divididas segundo o eixo vertical do poder político. Aristocracias ou castas religiosas e militares reinam sobre uma massa de camponeses que devem lhes pagar tributo. Essa divisão do corpo social em dominantes e dominados é muito antiga nos Andes, como o indicou a pesquisa arqueológica. A civilização de Chavin, datada do início do primeiro milênio antes de nossa era, mostra já que o habitat torna-se urbano e que a vida social organiza-se em torno dos templos, lugares de culto e peregrinação, sob a égide dos sacerdotes. A história dos Andes parece ser, desde essa época, uma sucessão de aparecimentos e desmoronamentos de impérios fortemente marcados de teocratismo, o último dos quais, e o mais conhecido, é o dos Incas (CLASTRES, 2014, p. 113).

A questão do culto é fundamental, nos dizeres de Clastres para a formação dos Estados andinos, de sorte que, a religião de Estado se insere como requisito para essa forma de organização política balizada, antes de qualquer coisa por uma autoridade divina, que é tributada pelos reis. "Com efeito, o imperialismo político dos Incas era ao mesmo tempo cultural e particularmente religioso, já que os povos submetidos deviam não apenas reconhecer a autoridade do imperador, mas admitir a religião dos vencedores" (*idem*, p. 113-114). E é no próprio tecido social inca que encontra-se, segundo ainda Clastres, uma espécie de prova de que a religião de Estado era sustentáculo primeiro da autoridade, dado que tanto entre os incas do litoral, quanto entre os incas do planalto, praticava-se a religião popular, marcada pelos ciclos de colheita, religião agrária que encontrava eco na vida do cidadão inca comum.

Os escritos de Deleuze e Guattari (2012b) nos dizem que, a religião é uma força política, um "ecúmeno" e, como tal, não procede por homogeneização progressiva, nem por totalização, mas por tomada de consistência ou consolidação do diverso enquanto tal e que se definem enfim pelo englobamento de formações sociais heterogêneas. Daí a necessidade de alguns de explicar o movimento religioso em busca da Terra sem Males. No entanto, outro movimento "religioso", poder-se-ia dizer incorre com a chegada do europeu nas Américas. No entanto, se o que marca as Terras Altas é um tipo específico de Estado, distante em certos pontos dos Estados europeus, mas próximos em outros pontos, é possível dizer que, ao menos há mil anos os povos dos andes conheciam e vivenciavam alguma forma de expressão de Estado, quando da chegada dos

europeus. Nas Terras Baixas, no entanto, como já dito anteriormente, o que se tinha era uma série de mecanismos ou de formas de movimento que visavam "evitar", segundo Clastres, a forma de poder autoritário ou um poder exterior à sociedade, que poder-se-ia chamar de Estado.

Com isso já é possível começar a colocar em questão se referida circunstância (presença e aceitação / ausência e negação) do Estado nesses dois contextos (Terras Altas e Terras Baixas) seriam de alguma relevância para a receptividade ou mesmo possibilidade de recepção do pensamento descolonial ou do projeto das Epistemologias do Sul, tão forte nas Terras Altas, como equivalente teórico nas Terras Baixas para um processo de "descolonização". A princípio alguns pontos dessa corrente de distintos pensadores foram de fundamental importância para a própria proposta desta tese, como, por exemplo, uma associação com o conceito de relações de colonialidade com o de aparelhos de captura do Estado, bem como de uma aproximação das ideias de Transmodernidade com Tempo por vir, ou mesmo, de descolonização como ideal possível (aqui distinguindo-se o objetivo utópico do heterotópico defendido respectivamente pelo Giro Decolonial e por mim e meus aliados). Uma série de aproximações são muito potentes entre essas correntes, e a própria noção de ecologia dos saberes se mostrou a fim das alianças demoníacas. Mas algumas questões, me pareceram, irreconciliáveis, como propostas de refundação de Estados, como propostas de cosmopolitismos subalternos e de sujeitos subalternos, a princípio. Tocarei nesses pontos especificamente, mas saliento que cada um desses pontos mereceria uma tese doutoral somente para eles, outrossim, tocarei nos pontos nevrálgicos que interessam à questão do Estado como demiurgo, ele próprio, da solução de problemas de Estado.

Refundação do Estado e o Contra-Estado

A refundação do Estado através de um constitucionalismo transformador subjaz como proposta do pensamento decolonial há décadas. Perfaz-se como um reconhecimento de que o Estado é uma unidade política dotada da potência de redistribuir e gerenciar as forças que se estabeleceram antagonicamente nos processos de colonização e colonialidade. Nesse aspecto observe-se trecho de Boaventura de Sousa Santos (2010) de onde se extrai as principais dificuldades reconhecidas pelo autor sobre a possibilidade de refundação do Estado.

> 1. Como uma entidade pode ser radicalmente transformada quando o objetivo final é, de fato, mantê-lo? Restabelecer o Estado não significa eliminá-lo; pressupõe reconhecer nele as capacidades da engenharia social que justificam o restabelecimento.
>
> 2. A longa duração histórica do Estado moderno significa que ele está presente

> na sociedade muito além de sua institucionalidade e que, portanto, a luta pela reconstrução do Estado não é uma luta política no sentido estrito, mas também uma luta social, cultural, por símbolos, mentalidades, habitus e subjetividades. É a luta por uma nova hegemonia.
>
> 3. Essa luta não pode ser realizada apenas pelos grupos historicamente mais oprimidos (povos indígenas, afrodescendentes, camponeses e mulheres); é necessário criar alianças com grupos e classes sociais mais amplos.
>
> 4. É uma demanda civilizatória que exige um diálogo intercultural que mobilize diferentes universos culturais; Para que esse diálogo ocorra, é necessária a convergência mínima de vontades políticas muito diferentes, historicamente formadas mais pela ignorância do outro do que pelo seu reconhecimento.
>
> 5. Não implica mudar apenas sua estrutura política, institucional e organizacional; Em vez disso, requer mudanças nas relações sociais, na cultura e especialmente na economia (ou pelo menos nas articulações e relações entre os diferentes sistemas econômicos em vigor na sociedade).
>
> 6. Enquanto para os aliados do movimento indígena o restabelecimento do Estado significa criar algo novo, para uma parte significativa do movimento indígena, o Estado a ser restabelecido tem suas raízes em formas que precederam a conquista e que, apesar da repressão , conseguiu sobreviver de maneira fragmentada e diluída nas regiões mais pobres e remotas.
>
> 7. O fracasso da refundação mais ambiciosa do século passado, o Estado dos Sovietes, pesa pesadamente sobre a imaginação política emancipatória. Pelo contrário, a transformação progressiva menos radical do Estado moderno, a socialdemocracia europeia, continua a atrair líderes populistas do continente.
>
> Os movimentos indígenas da América Latina estão cientes das dificuldades, pois sabem que tal restabelecimento não ocorrerá enquanto os dois grandes sistemas de dominação e exploração permanecerem vigorosos: capitalismo e colonialismo. A distância que eles tomam em relação à tradição crítica eurocêntrica deriva precisamente de não ser capaz de imaginar o fim de um sem o fim do outro (SOUSA SANTOS, 2010, p. 284-285, tradução minha do espanhol).

Não eliminar o Estado, mas reconhecer nele a engenharia social que justifica o reestabelecimento da estrutura através do constitucionalismo transformador. Segundo Sousa Santos (2010) referido constitucionalismo se diferencia do constitucionalismo moderno pelo fato de ser a representação da vontade das classes populares ou subalternas, um constitucionalismo "de baixo para cima". Enumera ainda o ilustre professor português que a Bolívia e o Equador seriam grandes e bons exemplos, primeiros do sucesso de um movimento constitucionalista das classes excluídas, mas também das dificuldades enfrentadas por um projeto do tipo. Inúmeros pesquisadores, dos quais o mais destacado é Salvador Schavelzon, se prontificaram a analisar esses processos democráticos de constitucionalismo que visa estabelecer uma reversão no controle do Estado, destituindo as elites históricas e coloniais.

Já em 2010 Schavelzon se debruçava sobre a questão do Estado Plurinacional na Bolívia e enumerava a reversão trazida pelo constitucionalismo transformador, inaugurando uma fase

de “duas Bolívias”, em que diamentralmente opunham sua visão desse processo. A questão ascendente para a presente discussão é a dualidade/complementariedade que marca a cosmovisão indígena andina, de onde provém o próprio Evo Morales. Nesse sentido, Schavelzon (2010) assinala que Evo se mostra, desde os gestos às vestes como uma figura muito distante do Estado, indígena, cocaleiro, rural sem ser ruralista, mas que, paradoxalmente, teria provavelmente o maior sucesso da história da Bolívia na realização daquele país como um “verdadeiro e grande Estado”. É com esse tom de desconfiança que Gutierres e Lorini (2007, p. 50) nos lembra que, naquela altura, o que se via era “[...] uma figura em construção, ou seja, um "olho sociológico de poder" que oferece muitas contradições.” E ainda “a consciência étnica um tanto romântica que reina no governo não consegue perceber que, devido a complexos e distintos processos econômicos, políticos, culturais, sociais e psicológicos, autonomia como a que está sendo proposta resultaria em fazer da Bolívia uma Iugoslávia” (GUTIERRES; LORINI, 2007, p. 77).

A engenharia social que justificaria a refundação do Estado é a alocação da sua estrutura para desfazer as desigualdades e a opressão que ela promoveu desde a chegada dos espanhóis no Altiplano, muito mais agressiva que a opressão incaica. Nesse sentido, o segundo ponto mencionado por Boaventura de Sousa Santos vem como invocação de uma “nova hegemonia” estabelecida a partir dessa reversão da lógica histórica dos Estados da América do Sul. No caso boliviano, por exemplo, compreenderia essa nova hegemonia a institucionalização na forma de *hegemon* daquilo que outrora fora objeto da hegemonia de então. Observe-se que, naturalmente, é através do Estado que essa nova hegemonia se impõe como “contra-hegemonia”. Note-se ainda, que essa dinâmica contra-hegemônica do constitucionalismo transformador se estabelece em termos de um exercício de interculturalidade no âmbito político-jurídico (SANTOS, 2010). Em outras palavras, manifestação do político e do jurídico através de matizes interculturais privilegiando a diversidade cultural contida no mundo, que segundo certa leitura decolonial é infinita. A Bolívia e o Equador são de meu mais profundo interesse, visto que, é nesses dois países, não por acaso, a forma do Estado reuniu, nos limites formais das fronteiras, Terras Altas e Terras Baixas.

Retomando Schavelzon (2010, p. 96) que já no princípio da experiência boliviana do Estado Plurinacional destacava que “a indefinição responde, às vezes, à difícil tarefa de traduzir para o código estatal as reivindicações sociais e instituições indígenas não estatais. [...] mesma indefinição e flexibilidade aparece quando nos perguntamos sobre a identidade do governo e sobre o caráter do indígena no atual processo político”. Nessa direção o mesmo autor em 2019,

após o longo período do governo de Evo Morales e de uma década de novo constitucionalismo, escreve:

> Na Bolívia, depois de chegar ao governo e até mesmo liderar diretamente na elaboração de uma constituição, por uma aliança dos indígenas camponeses, a conclusão não seria diferente. Os povos minoritários, de selvas e florestas mais distantes, estão na mesma situação, sentindo a frustração e a necessidade de construir autonomia para defender-se contra os conflitos políticos de nível local (SCHAVELZON, 2019, p. 215).

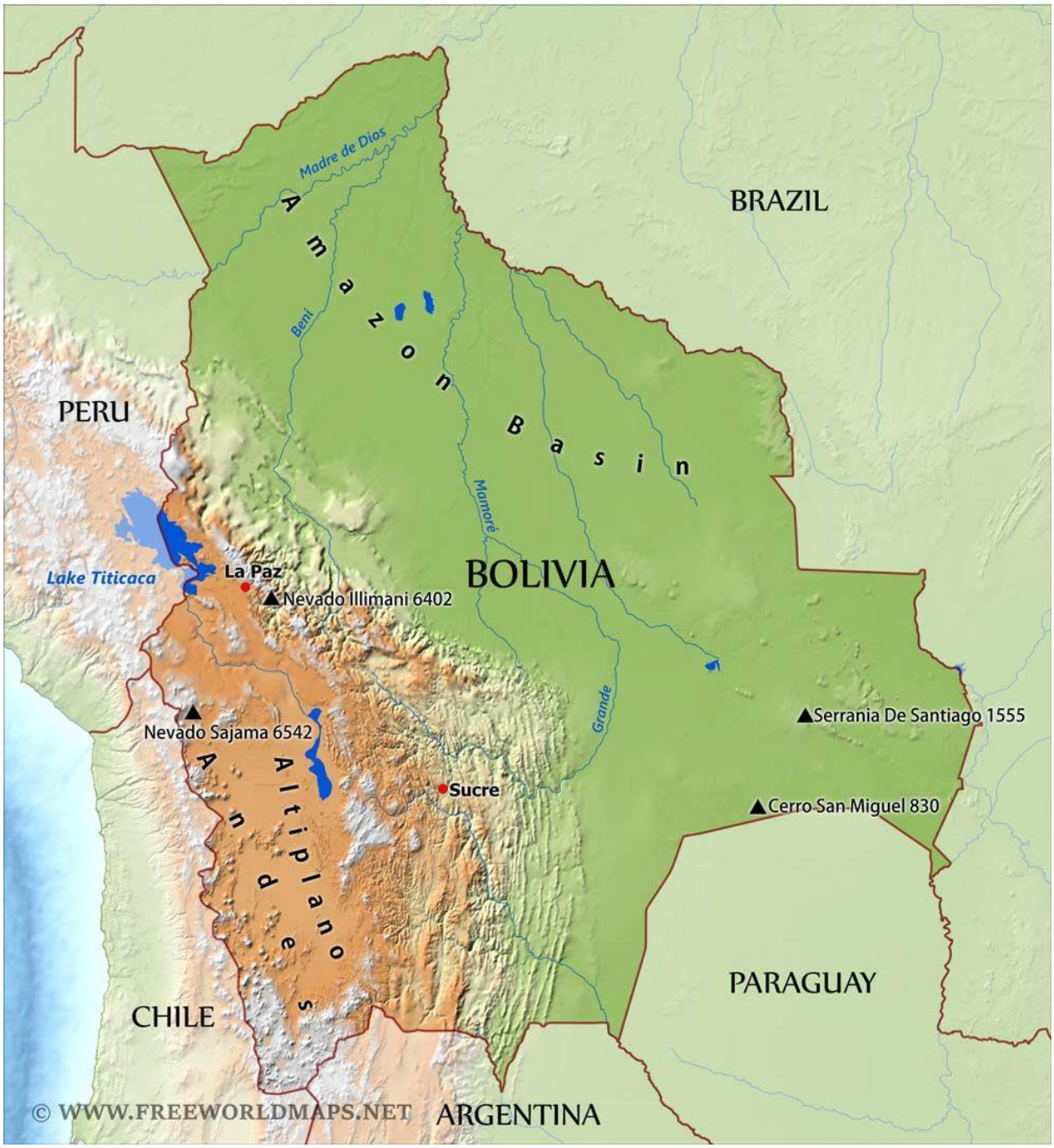
A visão estampada nos dois textos de Schavelzon demonstram, grosso modo, um sentimento geral em relação às profundas expectativas depositadas na experiência boliviana de gestão "indígena" do Estado, representada por Morales, que, de certo modo, não teriam sido supridas. Isto porque, em decorrência da questão econômica e da essência autoritária do poder demarcada pela forma-Estado deflagrada por todos os governos não indígenas de outros tempos, Evo Morales acabou por repetir muito daquilo que assumiu não desejar repetir, impondo os interesses dos indígenas das Terras Altas (Altiplano) contra aqueles das Terras Baixas (Chaco e Amazônia), protagonizando inúmeros conflitos, dos quais a velha elite se aproveitou para reforçar seu próprio discurso e seus próprios interesses.

Também de forma não muito diferente de outras experiências pelo mundo, o estatuto dessas comunidades foi moldado para um sentido de ampla autonomia, alguma coisa de autogestão, porém, sempre, nos limites do Estado. Nesse ponto em específico, que a questão da Terra na Bolívia e no Equador colocou em questão, como nunca, a possibilidade de um Estado que beneficie a todos, indígenas e não indígenas, com o mesmo nível de participação, de capacidade de gestão, de voz, em suma, com mesmo nível político. A proposta do constitucionalismo transformador, representada pelas palavras de Álvaro Linera (2004), fiel vice de Evo Morales é opor-se à *republica excluyente* através de uma *republica incluyente* que se vislumbrava naquela altura como saída para o que o próprio enumerou como características do Estado colonial tradicional (Estado-Nação), a distribuição da terra, a estratificação social, a tributação excessiva sobre os mais pobres, domínio da propriedade e concentração do poder marcada por elementos de linhagem e de cor, privilegiando a elite crioula local e a língua espanhola, do colonizador.

A refundação do Estado seria a posição em prática do Projeto do Estado Plurinacional e *reformas* constitucionais e legais balizadas pela multiculturalidade. Poderíamos chamar este intento de *reformismo estatal*: do Estado-Nação para um Estado-Plurinação, confirmação de práticas políticas que reconhecem a diversidade étnica, racial e cultural possibilitando às mesmas a organização social autônoma dentro do aparato estatal. Nesse sentido, cai o projeto

da plurinacionalidade na *armadilha das autonomias*.

Figura 11: Mapa físico da Bolívia: Terras Altas (em tons de marrom) e Terras Baixas (Meia Lua) (em tons de verde).



Fonte: Freeworldmaps.

A plurinacionalidade se estatui sobre o Princípio da Unidade na Diversidade, que se abriria na forma-Estado para além da democracia representativa, tangenciando elementos de democracia participativa e de democracia comunal, além do pluralismo jurídico e do angariamento de novos direitos, pensados para além dos direitos humanos clássicos, como, por exemplo, o direito da natureza. No Equador, por exemplo, tem-se que a participação da CONAIE (Confederação Nacional dos Indígenas do Equador) na Assembleia Constituinte, bem como a aprovação por ela da Constituição de 2008 seria o grande marco dessa mudança de perspectiva político-jurídica. Foi ainda o Equador que em 1998, fortemente influenciado pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho que teria dado o pontapé inicial nesse processo em terras americanas. Observe-se que a OIT como órgão relevante para a estrutura liberal, no sentido de que assevera direitos mínimos para a manutenção da exploração da mão de obra global e conduz o gerenciamento da divisão internacional do trabalho, na sua forma jurídica, propõe direitos de autonomia para que os povos indígenas possam escolher suas prioridades para o seus respectivos processos de desenvolvimento. Não se vê, no intento geral da Convenção 169, no entanto, uma abertura para a possibilidade do não desenvolvimento, isto é, não se desenvolver não é uma escolha globalmente pautada pela OIT, havendo, no máximo, a disposição de uma grade ou de gradativos tipos de desenvolvimento, pautados também nos programas de organismos internacionais/supranacionais como, por exemplo, o Programa das Nações Unidas Para o Desenvolvimento (PNUD) que reiteradamente apresenta ao mundo uma "atualização" da perspectiva desenvolvimentista vigente, evoluindo de um desenvolvimento econômico predatório para um desenvolvimento econômico supostamente sustentável, etc (FUSCALDO, 2015).

Em 2007 tem-se a Declaração das Nações Unidas Sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que teria aprofundado "as possibilidades de autodeterminação, com um conteúdo mais próximo e coerente das demandas dos movimentos indígenas, que, em certa medida parece coincidir com a *interculturalidade* explicitada pelo *constitucionalismo transformador"* (FUSCALDO, 2015, p. 68). Com essa Declaração a estrutura global de governos se aproximaria de uma visão dos povos indígenas que aproveita, até certo ponto, entusiasmos. Nesse viés, a livre determinação e os ímpetos de autonomia constantes nas constituições transformadoras subutilizam o Estado sem, no entanto, pulverizá-lo. O Estado permanece presente e forte, porém, não tão forte quanto antes, mas não tão ausente quanto necessário. A ingerência estatal dos territórios autônomos abre margem para as *armadilhas da autonomia*, qual sejam, o assédio das empresas de capital estrangeiro e o vilipêndio das riquezas dos territórios indígenas., materializando um tipo muito específico de "Estado concessionário".

A plurinacionalidade se inscreve em um Projeto de Estado Único vertiginosamente desenhado para comportar o pluralismo ou o múltiplo, isto é, um múltiplo capilarizado ou trancafiado na força gravitacional de uma entidade una, o Estado enquanto centro de poder autoritário. A unidade na diversidade, seria, pois sim, mais bem explicitada na forma "diversidade na unidade", ou seja, um dispositivo de poder centralizado que concede certos graus de autonomia e ao mesmo tempo concede certas permissões para a relativização dessas autonomias quando oportuno e lucrativo ao próprio Estado. O princípio da unidade na diversidade combate o monopólio étnico dos controles do Estado, ou seja, a descendência dos colonizadores (os crioulos na América Hispânica) e os descendentes das primeiras famílias colonizadoras da América Portuguesa, sendo que nessa última, a complexidade das relações entre essas famílias e o elemento da miscigenação já não mais permite uma separação somente "étnica" entre os sujeitos ativos e passivos na relação de poder.

As bases sobre as quais se instala a ideia de refundação do Estado se alinham ao processo histórico do desenvolvimento da própria instituição estatal. Como demonstra Boaventura de Sousa Santos (2010b) em *Refundación del Estado em la América Latina* o caminho que o Estado percorreu supôs uma série de metamorfoses necessárias para a perenidade da instituição, o Estado Liberal, o Estado Social de Direito, o Estado Colonial, o Estado Soviético, o Estado Nazifascista, Estado Burocrático-Autoritário, Estado Desenvolvimentista, Estado de Apartheid, Estado Secular, Estado Religioso e o mais duradouro o Estado de Mercado. Todos eles acometidos por uma concepção monolítica do poder soberano centrado no próprio Estado; pela criação e controle de fronteiras, pela distinção entre nacionais e estrangeiros; pela universalidade das leis, pela tendência unificadora cultural, étnica e religiosa; pela burocracia na relação entre Estado e povo; pela divisão de poderes assimétrica e desigual; pelo monopólio da violência legitimada, etc.

A tese de Santos (2010b) é que "transformando" ou "indigenizando" essas variáveis, tem-se um estado diferente, refundado, redirecionado. O movimento indígena por sofrer na carne a violência e os efeitos negativos de todas essas formas de Estado experimentadas no transcorrer da história está, pode-se dizer "legitimado" para propor uma espécie de "nova ordem" estatal. Nesse ponto, há que se concordar com o autor e seu séquito na medida em que compreendemos "movimento indígena" como "movimento aberrante", nesse sentido, aloca-se o indígena no campo das populações minoritárias, que carregam consigo a potência de herdar e construir a nova Terra (não somente o novo Estado). Nosso autor reconhece que a instituição

estatal é poderosa o suficiente para impelir grandes dificuldades contra sua "refundação". Santos (2010b, p. 70) delimita a talvez principal dessas dificuldades "*¿cómo se puede transformar radicalmente una entidad cuando el objetivo último es, de hecho, mantenerla? Refundar el Estado no significa eliminarlo; al contrario, presupone reconocer en él capacidades de ingeniería social que justifican la tarea política de refundación."*

Nessa primeira e grande dificuldade tem-se que em primeiro lugar há que se pressupor e reconhecer que a engenharia social é capaz de refundar politicamente o aparelho estatal. Em termos mais "pós-estruturalistas", se é que se pode utilizar essa expressão, sem cometer um "crime contra a honra", a tal engenharia social devém ser, pois sim, a sociedade, sociabilidade ou ontologias capazes de se arriscar a refundar o Estado sem ser por ele pulverizada. Como entidade reatora por excelência, o aparelho de Estado impinge contra aqueles que dele se aproximam para afrontá-lo ou tentar persuadi-lo no sentido da divisão do poder, uma luz mágica, como diriam Deleuze e Guattari, que reconfigura as forças ativas e criativas, no sentido de captura "em favor do Estado" ou, em último caso, elimina essas mesmas forças. Em outras palavras é perigoso se aproximar do Estado, há um risco que coloca qualquer empenho "contra o Estado" num limiar de quase morte. Mas, como o próprio Sousa Santos (2010b) preconiza: não significa eliminar o Estado, mas somente refundá-lo, o que suporia, transformações na sua forma, nos seus efeitos e no seu conteúdo, sem libertar-se do seu poder.

A segunda dificuldade enumerada por Santos (2010b, p. 70) é o reconhecimento de uma luta na escala ideológica, não sendo possível refundar o Estado apenas assumindo o seu controle: "*la lucha por la refundación del Estado no sea una lucha política en sentido estricto, sino también una lucha social, cultural, por símbolos, mentalidades, habitus y subjetividades. Es la lucha por una nueva hegemonía*." A refundação do Estado depende, por conseguinte, de uma reavaliação e ressignificação de sentidos atribuídos ao próprio Estado por aquilo que nosso autor chamou de "engenharia social". De início o que se tem de claro é que a refundação do Estado não tem o condão ou o objetivo, ou mesmo o interesse, de superar a oposição entre sociedade e Estado. O que se pretende é conceber uma "nova forma de Estado" para acrescentar a longa lista trazida pelo autor nos parágrafos anteriores: do Estado Liberal ao Estado de Mercado, objetiva-se acrescentar um Estado refundado, logo, um novo capítulo na longa história do Estado. Uma nova hegemonia, portanto, supõe a inversão entre os polos do poder: forças hoje hegemônicas, se submeterem a forças, outrora, passivas dessas hegemonias. Nesse ponto, se coloca certa luz sobre a refundação: na verdade ela seria uma inversão, visto que, estruturalmente o aparelho de Estado permaneceria. Uma leitura apressada permite supor que,

em verdade, a busca é pelo poder e controle do Estado, não pela sua refundação.

A terceira dificuldade para a refundação do Estado trazida por Santos (2010b, p. 70) é "*crear alianzas con grupos y clases sociales más amplios*." Isto porque, as tradicionais classes ou grupos oprimidos não teriam, seja por motivos numéricos, econômicos ou políticos, a força necessária para este feito. Seriam, pode-se dizer, necessárias "alianças com os dominantes", alianças com o poder, para de alguma forma, tornar viável a refundação.

A quarta dificuldade é a do diálogo intercultural, ou seja, compossibilitar que cosmovisões, cosmologias, distintos conceitos de tempo e de espaço, distintas visões políticas, encontrem no interior do Estado refundado margem para convivência, isto é, superar o paradigma do choque cultural e da ignorância do outro, pelo diálogo intercultural e o reconhecimento do outro. Com isso, nasce a quinta dificuldade: não mudar somente a estrutura política, institucional e organizacional do Estado, mas as relações sociais, a cultura e a economia, permitindo que diferentes sistemas sócio-político-econômicos floresçam e se perpetuem no interior do Estado refundado, abrindo-se caminho para o múltiplo e o duplo no seio do uno.

Na sua sexta dificuldade Santos (2010b, p. 70) nos oferece um parágrafo peculiar. Nele se afirma "*para el movimiento indígena (o para una parte significativa del movimiento), el Estado a refundar tiene sus raíces en formas que precedieron la conquista y que, a pesar de la represión, lograron sobrevivir de modo fragmentario y diluido [...]*". Grosso modo, nosso autor nos possibilita acessar a um dado bastante controverso: de que haveria uma forma de Estado pré-colonial pairando sobre o movimento indígena. O que se pode extrair, nesse caso, é que o movimento a qual ele se refere seja o indígena das Terras Altas e que o Estado em questão seja o incaico. Se não se pode afirmar com certeza, como diria Clastres, que as sociabilidades indígenas das Terras Baixas são "contra o Estado", o que se pode afirmar é que a política nessas terras não se daria mediada pelo Estado ou tendo-o como agente. Se o Estado fosse, de fato, o Estado Inca e a sociedade fosse, de fato, altiplana ou andina, seria preciso, por conseguinte, retomar uma pergunta que paira por cima dessas linhas: até que ponto é prudente tomar a realidade histórica e política indígena andina como base para um pensamento decolonial que se destinaria às Terras Baixas? Lá, naqueles lados do continente, a presença do Estado se consubstancia, me parece, como um dado pré-colombiano que interfere, naturalmente, na conjuntura atual daqueles povos. Ao passo que nas Terras Baixas o dado pré-colombiano é a ausência de Estado, ainda que nos moldes, por exemplo, do Império Inca e, sendo assim, o nosso autor incorre em um equívoco histórico e etnológico.

Santos (2010b, p. 71) mostra ainda que para iniciar o processo (longo e árduo) de refundação do Estado depende de um constitucionalismo transformador.

> La refundación del Estado presupone un constitucionalismo de nuevo tipo. Es un constitucionalismo muy distinto del constitucionalismo moderno que ha sido concebido por las élites políticas con el objetivo de constituir un Estado y una nación con las siguientes características: espacio geopolítico homogéneo donde las diferencias étnicas, culturales, religiosas o regionales no cuentan o son suprimidas; bien delimitado por fronteras que lo diferencian con relación al exterior y lo desdiferencian internamente; organizado por un conjunto integrado de instituciones centrales que cubren todo el territorio; con capacidad para contar e identificar a todos los habitantes; regulado por un solo sistema de leyes; y, poseedor de una fuerza coercitiva sin rival que le garantiza la soberanía interna y externa.

A refundação do Estado, portanto, poder-se-ia dizer não contempla uma erupção dos distintos modos de experiências de poder verificadas no Novo Mundo pelos seus muitíssimos diversos modos de sociabilidade. Nesse sentido, a mudança da direção do Estado implicaria muito mais em uma tomada indígena dos modos de organização do poder não indígenas, que uma ruptura com esses mesmos modos. Significa mais uma reação à forma com que o poder teria sido gerenciado ao longo da história colonial e um redirecionamento para outras parcialidades étnicas dos "perigos" de Estado. A experiência boliviana se mostrou, se positiva por um lado, negativa por outro, na medida que não teria se manifestado somente "contra as elites brancas crioulas", mas também "contra as etnias não andinas".

Evo Morales surge como força política nas fileiras do MAS (Movimento Ao Socialismo). Uma de minhas palavras preferidas, o "movimento" é uma reinvindicação legítima, antes de qualquer coisa. Nesse ponto, verifica-se na gênese deste movimento a potência da recusa, primeiramente ao caráter internacional e supranacional do poderio econômico global encabeçado pelos Estados Unidos da América. Contra hegemônico na sua origem, o MAS nasce para resistir à erradicação da coca e de seus derivados no seio da política ou guerra contra as drogas presidida por um dos maiores mercados consumidores de cocaína do planeta, os próprios Estados Unidos da América. Uma aliança indígena focada na manutenção de suas atividades em torno da folha de coca, histórica e culturalmente extremamente presente entre inúmeros povos.

A elevação (ou de certo ponto de vista, degradação) do Movimento à forma de partido inaugurou uma nova fase na política institucionalizada da Bolívia, a partir do qual, formalmente, os indígenas passariam a disputar o poder e o controle do Estado, colocando sobre a mesa nova pauta: a de transformação do Estado ou refundação do Estado. Por tudo que já foi dito sobre a dinâmica do movimento político e sua não estrutura, o que não implica em

desestruturação, as fases "pré" e "pós" institucionalização na forma de partido fazem do Movimento ao Socialismo um movimento contra o Estado, no primeiro momento e a favor do Estado em seu segundo momento. Note-se que antes de ser partido político, o MAS foi sindicato e que, tal como o partido, o sindicato é uma organização político-social própria da sociedade capitalista moderna.

No primeiro estágio dessa organização há um processo de "coletivização" de identidade e a formação de conceitos aglutinantes que arregimentaram em torno do passado incaico e de sua organização política e territorial da região uma série de identidades abstratas que não teriam sido, no passado histórico, nem próximas, nem parecidas, com a ideia moderna de "nação".

> A chegada de multidões de camponeses às cidades, o enfraquecimento da COB, o acesso à educação, a perda das ideologias forâneas, os movimentos por autonomia no mundo, o processo de descentralização do Estado e a persistência da pobreza na maioria da sociedade fizeram renascer nos indígenas sentimentos de identificação coletivos. Começam a evocar e criar nações "inexistentes" como a aimará, a quíchua, entre outras, que os levaram ao mesmo tempo a propor um retorno aos reinos do Tawantisuyu. Ainda que existam,por exemplo, os grupos étnicos de aimarás e de quíchuas,eles nunca haviam se constituído em nações, foram reinos. Atualmente, a maioria das novas gerações de "indígenas" e "brancos" possui elementos culturais comuns. São um amálgama cultural com fortes déficits em sua identificação (GUTIERRES; LORINI, 2007, p. 55).

O princípio da coletivização, se lido à luz dos *movimentos aberrantes* permite a compreensão de um momento denominado "acontecimento", ou seja, um instante de ebulição de contra poderes que se desorganizam numa potência disforme de ação coletiva e coletivizante. Se em torno dessa potencialidade há poderes e forças gravitacionais de Estado, se vê a força organizante e distribuidora de formas. Como se está diante de uma estrutura estatal, a atribuição ótima dessas forças gravitacionais é estruturar uma espécie de "inimigo de Estado", isto é, busca visibilizar o movimento invisível, formatar e organizar o que era, a princípio, disforme e desorganizado. Essa ação de *gravitas* pormenoriza cirurgicamente pelo discurso da legitimidade sobre contra quem é que se deve reagir ou exterminar. Observe-se ainda que, nessa lógica de Estado, a reação nada mais é que a captura, visto que, o monopólio legítimo da força se encontra no Estado na sua forma de poder policial. A democracia moderna supõe a presença do Estado como elemento supostamente neutro, ponto zero, cujo núcleo de ação é a guerra de unificação ou universalizante. Nesse aspecto, na iminência do extermínio legítimo dos corpos e das forças contra-Estado, a máquina de guerra nômade, massa disforme e não organizada de potências ativas e criativas, se vê "capturada" pela ação legitimadora que demanda a visibilização numa forma legitimada pelo próprio Estado, seja como "movimento social", seja como "partido", seja como "nação" impingindo a lógica das oposições. A constituição desse

amalgama: legitimação, formalização e organização do movimento estrutura e historiciza o movimento, datando-o e dotando-o de uma "identidade".

Uma vez estruturado o contrapoder, o Estado passa a uma análise sistematizada de suas possibilidades de coexistência. Uma dosimetria muito refinada de articulações e ações é posta em prática e, assim, determina-se a inclusão (fagocitose) ou exclusão (extermínio) desse contrapoder: o que determinada a conversão ou não dessa força centrífuga em força centrípeta, e que, pela atitude evangelizadora, tornando-se o próprio movimento capturado "útil" ao Estado e não contra o Estado, proporcionando novas relações de capturas, que no pensamento decolonial reconheceu-se como *relações de colonialidade*. Viana e Miguel (2012) relatam que o processo de enraizamento do movimento indígena trouxe à tona o colapso do multipartidarismo moderado. No entanto, antes do enraizamento "no poder", há que se admitir o caráter prototípico do MAS, agora partido.

Apesar da pecha de "partido político" o Movimento ao Socialismo envereda-se, como salienta Mayorga (2007, p. 121) por um caminho "entre": "*un partido atípico en términos organizativos. Su vínculo con los sindicatos agrarios y comunidades indígenas le proporciona rasgos peculiares puesto que las fronteras entre movimiento sindical y organización política son difusas*." Nesse sentido:

> Essa mistura de diretrizes organizacionais também influencia seu estilo de ação política que combina o trabalho parlamentar do partido com medidas de pressão extra-parlamentares realizadas pelos sindicatos - bloqueios de estradas, marchas, greves de fome - que revelam uma relação conflituosa com a democracia. representante. O slogan apresentado por Evo Morales como o principal desafio do MAS, "passar de protesto a proposta", reflete essa tensão entre uma tradição sindical contra a oposição por meio da ação direta e uma estratégia política que busca expandir sua capacidade interpelativa. Com uma história sutil, desde meados dos anos oitenta, devido a confrontos com as forças policiais e militares no âmbito da política de erradicação das plantações de folhas de coca e mobilizações de ruas para apresentar suas demandas, os métodos de luta sindicatos de produtores de coca são combinados com o trabalho parlamentar do partido. No entanto, os resultados são ambíguos, uma vez que a conquista de objetivos por meio de ações extra-parlamentares resultou em desacreditar outros setores sociais, principalmente a classe média urbana, que estigmatizam a conduta do MAS com a figura de "bloqueio" de estradas, método antidemocrático É utilizado repetidamente por vários setores sociais, mas é atribuído ao MAS como característica predominante de suas ações. Isso apesar de sua participação ativa na realização do referendo em julho de 2004 e de seu apego a soluções institucionais nos conflitos de outubro de 2003 e junho de 2005 (MAYORGA, 2007, pp. 123-124, traduzido do espanhol).

Pelo vislumbre de Mayorga, na altura de 2007 o MAS mantinha-se como uma figura que ainda não permitia seu enquadramento na forma de um partido político tradicional, tampouco na forma de um sindicalismo ativista típico. Nesse sentido, o que se vê é, ainda, um projeto em aberto, encabeçado pela liderança cativa de Evo Morales. Mas será na caracterização de Mayorga do discurso masista que encontramos as chaves para o que o futuro guardava aos bolivianos. Segundo Mayorga (2007) as seguintes características assolam o discurso ideopolítico do MAS: a) a combinação de várias ideologias que recupera a esquerda boliviana, sem a redução ao movimento classista ou ao marxismo instrumentalizado; b) resgate da crítica indigenista ao monismo cultural balizado pelas elites crioula sem a particularidade do multiculturalismo, tornando proeminente a interculturalidade e c) crítica ao neoliberalismo assentada em um nacionalismo incaico do passado reforçado por um anti-imperialismo balizado pela luta cocaleira contra o intervencionismo norte-americano, porém, relativizado no caso dos hidrocarbonetos e da sua "nacionalização" sem confisco ou expropriação dos investimentos estrangeiros.

Já em 2007 demonstrava-se que, especialmente no recorte econômico, talvez, a realização do projeto plurinacionalista não fosse possível, posto que, no limite, o sistema "Um Estado e muitas nações" iria se confrontar com a inevitável questão da terra, isto é, com a questão da territorialidade e das riquezas dispostas no território de cada nação. Outra vez as armadilhas da autonomia, já que, se as nações se sobrepõem em determinados interesses: o Estado mediador toma para si, na sua função jurisdicional, um monopólio que nação nenhuma, no interior, à exceção de uma, a nação do governante central, experimentaria. É nesse sentido que cabe perguntar: seria do interesse do MAS afastar a forma-Estado de poder ou tomá-la, permitindo-se ele próprio ser por ela tomada? A questão posta é mais sobre a "cadeia alimentar do poder autoritário" que sobre reinvindicações anarco-indigenistas que pulularam na boca de comentaristas desavisados sobre a complexidade da questão política e indígena na América.

A circunstância inevitável é a de que Evo Morales e o MAS assumiram a direção do Estado boliviano e gostaram dessa experiência sem maiores preocupações com o núcleo essencial do Estado, sua envergadura invisível, o ímpeto de centralização que estou chamando aqui de força gravitacional ou *gravitas*, como afirmam Deleuze e Guattari (2012b). É essa força régia do Estado que caracteriza tão firmemente o aparato gerencial de poder, que tão bem caracteriza o Estado moderno, chamado por Pierre Clastres de "poder coercitivo". A coercitividade do poder lhe é inerente na medida que pensada por e para o Estado moderno.

Assim se reconhecendo, não há surpresa nenhuma na segunda, terceira e quarta elevação ao poder de Evo Morales, contrariando dispositivos constitucionais ou modificando-os ao seu proveito, que limitavam a reeleição: o projeto de Estado plurinacional não caminhou junto com um projeto de poder plurinacional. Em outras palavras: a experiência masista de governo, com Evo Morales, não foi capaz de romper com a lógica do poder autoritário estatal, abrindo caminho, consequentemente, para sua própria queda, tendo em vista que Evo Morales cai quando perde apoio essencial das forças armadas, que, no lugar de extingui-las ou modificá-las, fez delas uso, tal como teria feito qualquer governo não indígena. Morales e o MAS não foram hábeis em desarmar o Estado, apostando que o controle do mesmo asseguraria longevidade ao projeto plurinacional.

A ineficiência cruel em anular as forças estatais, independentes, é possível afirmar, de qualquer tipo de governo, leva o embate político (alguns diriam "eleva" outros diriam "rebaixam") ao nível do Estado, razão pela qual, o discurso da legitimação privilegia as maiorias, cuja relação com o poder autoritário é inerente e a condução dos dispositivos de captura e eliminação das diferenças é legitimado *per si*: a ideia de nação nunca se associa ao Estado a partir do pluralismo ou da diversidade, mas sempre pela ideia de unidade, sobre os mesmos moldes que a ideia de Estado se forma. É nesse sentido que se pode dizer: a nação e o Estado foram feitos um para o outro. E, sendo assim, refundar o Estado é dar-lhe novo fundamento, nova genética, nova forma, logo, dar-lhe um outro que não o Estado, o que não é possível sem destruí-lo. O que, efetivamente não parece ter ocorrido na experiência boliviana de "um indígena no poder".

O Novo Constitucionalismo ou a proposta mais influente de uma refundação do Estado não sobrevive ao próprio Estado, eis a questão. Schavelzon (2013 e 2019) parece ter percebido isso e vem demonstrando (ele que foi provavelmente o pesquisador mais influente no Brasil sobre a questão do Estado Plurinacional Boliviano e os seus desdobramentos na última década) uma abertura ao reconhecimento dos limites antropológicos, políticos e até linguísticos da expressão "Estado Plurinacional". Nesse sentido, parece haver um ruído entre a expressão política indígena na Bolívia e a sua tradução constitucional, isto é, uma demanda ou ação política "contra o Estado" constitucionalmente convertida em uma demanda ou ação política por "acesso ao Estado".

Tudo se inicia com o Pacto de Unidade entre cinco organizações bolivianas:

- Confederação Única de Trabalhadores Rurais da Bolívia (CSUTCB)
- Confederação Nacional das Mulheres Camponesas Originais da Bolívia - Bartolina

Sisa

- Confederação Sindicalista de Comunidades Interculturais da Bolívia (CSCIB)
- Confederação dos Povos Indígenas da Bolívia – Oriente, Chaco e Amazônia (CIDOB)
- Conselho Nacional de Ayllus e Markas de Qullasuyu (CONAMAQ)

Em 2011, CONAMAQ e CIDOB se retiraram do Pacto. Ambas as organizações passaram por disputas internas nos anos seguintes. Uma facção de cada divisão, alinhada ao governo de Morales, se juntou novamente ao Pacto em 2013. A questão de Schavelzon (2013; 2019) é problematizar não o Pacto da Unidade e sua composição propriamente dita, como muitos cientistas sociais e políticos fizeram, mas sim, problematizar o que representou *el pacto* para aqueles quer efetivamente o assinaram. Nas palavras do próprio autor tomar o "Pacto de Unidade como uma proposta política que supera a dinâmica de uma determinada perspectiva das ciências sociais, por exemplo, que reduz "movimentos sociais" a simples portadores de demandas específicas atendidas ou não pelo Estado" (SCHAVELZON, 2013, p. 237, traduzido do espanhol). Nessa senda, faz muito sentido abandonar a visão própria do discurso dominante sobre uma aliança entre diversos povos indígenas que se colocam não somente como indígenas, mas também como muitas outras ontologias que se entrelaçam ao ponto de não ser possível um exercício classificatório ou de subjetivações. Nosso autor busca problematizar:

> [O] Pacto de Unidade e sua proposta de Constituição que, longe de uma estrutura cartesiana, apresentava uma série de conexões trazidas por diferentes organizações ou vozes, com territorializações e desterritorializações que uniam o pensamento de um novo país descolonizado com elementos da organização social tradicional , e também algumas inovações vindas do mundo comunitário ou dos sindicatos camponeses e a lógica do movimento não necessariamente ancestral (SCHAVELZON, 2019, p 96, traduzido do espanhol).
>
> O pacto de unidade, lido desta maneira, não é apenas um conjunto de cinco organizações sociais composta por federações, subestações e membros ou líderes. Eles também são camponeses que se tornam indígenas; ou comunidades ancestrais que reaparecem no coma da proposta de um artigo constitucional que separa povos indígenas e camponeses, para depois passar pela institucionalidade do Estado com uma lei ou com a busca de descolonizar instituições governamentais. O Pacto de Unidade pode ser entendido a partir da dinâmica política convencional, onde uma sociedade separada de um Estado busca incidência por meio de grupos sociais que pressionam as autoridades a serem consideradas em reformas políticas ou em políticas públicas; ou onde setores da sociedade civil se organizam para obter poder político. Mas o Pacto de Unidade está muito além dessa dinâmica e faz parte de processos que vão além do jogo institucional e da política tradicional de partidos e setores sociais. Em vez de um assunto da história, ou um "novo" assunto encontrado pela esquerda para a sua revolução, o Pacto de Unidade, em sua reunião, avança como um processo de des-subjetivação e afastamento

> do centrismo humano. Em vez de ser um sujeito que ocorre em um Estado universal, vemos que uma guerra e justaposição de ontologias no Pacto de Unidade dariam origem à expressão de silêncios constituintes, como o da comunidade, Pachamama e Bem-Estar. A plurinacionalidade, em seu forte sentido, seria a forma política apropriada para expressar os desejos não estatais de uma sociedade diferente. Embora a força dos indígenas incorporados no processo boliviano fosse evidente, isso não significa que esse processo seja dominante ou traduzível nos resultados "concretos" mensuráveis pela ansiedade moderna que, na realidade, não tinha meios de tornar visível ou ouvir o que estava acontecendo. O resultado foi permitir que uma reunião, na redação da nova Constituição, continuasse outras do passado, em marchas, reuniões de articulação, frentes de luta ou espaços institucionais. Apesar do poder e da capacidade de transformar a realidade política e social, a partir do processo constitucional, a proposta que emergiu do encontro do Pacto de Unidade era um objeto invisível e não reconhecido pelo Estado e pelos olhos da ontologia moderna. É por isso que falamos de silêncios e de erros, no sentido de que conceitos indígenas originais foram traduzidos na lógica do estado liberal, social ou multicultural. O objetivo era criar um Estado Plurinacional com lugar para outros mundos, era criar bases para coexistir sem eliminar tudo o que não podia ser traduzido (SCHAVELZON, 2019, pp. 96-97, traduzido do espanhol).

O Pacto da Unidade significaria não uma simples coalizão política que "representava" cinco organizações, mas significava uma aliança entre distintos povos que se faziam presentes dentro dessas organizações, significava, pois sim, a alocação constitucional de Pachamama, a Mãe Terra, significava a expansão de todos os limites da modernidade e da democracia representativa. Para Salvador Schavelzon ela significaria mais que a unidade, significaria a comunidade entre iniciativas plurais, visões cosmológicas e ontológicas que se registra da etnologia andina que extrapolaria ainda os limites de qualquer política engessada pelo olhar moderno, mas uma verdadeira cosmopolítica, que demandaria, naturalmente outro tipo de Estado. Para os assinantes de *el pacto* a tal unidade significaria a tomada como "assunto sério" de elementos muito estranhos à lógica estatal pelo Estado, que perpassavam inclusive os limites de qualquer recorte nacional: *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Teko Kavi, Ñande Reko, Yvy marã e'ỹ, Qhpajñan*. Princípios ético-morais de diversos povos que seriam dragados pela Constituinte da Bolívia e do Equador não sem muitas discordâncias ontológicas que começaram já na descaracterização e na falta de compreensão de formas "não estatais" ou mesmo "contra o Estado". O desafio dos constituintes foi o mesmo dos antropólogos, apreender um mundo diferente ainda que colidisse com seu próprio (SCHAVELZON, 2019).

Nessa leitura da situação das coisas e das ideias, "plurinacionalidade" e "constitucionalismo transformador" ganham contornos mais potentes, assumindo em estrito modo uma ideia de futuro que ultrapassaria a utopia, construção de espaços, bolhas de vida, que se insuflam com objetivos concretos de realizações para além do Estado. Contra-Estado

presente! Não por acaso se viu nas experiências da Bolívia e do Equador uma reação violentíssima de forças pró-Estado, não sendo uma luta de Evo Morales contra seus adversários políticos, mas uma luta entre dois mundos, como afirmou Aílton Krenak. Aqui, Morales talvez represente muito mais o Estado que o Contra-Estado, tal como Rafael Acosta no Equador. O dado étnico de Evo não impediu que sua ação política privilegiasse o Estado. E como diz Schavelzon (2019, p. 98, traduzido do espanhol): "a questão que se coloca é se é possível manter uma certa continuidade ontológica de um mundo não moderno, mesmo quando usamos instituições estatais nascidas de um contexto republicano definido pela luta contra a comunidade e a cosmopolítica não estatal."

A história não mostrou um fracasso do projeto político "plurinacional", mostrou um de seus maiores desafios, qual seja, romper com a lógica de Estado por dentro do Estado. Schavelzon (2019), numa declarada inspiração clastreana através de Deleuze e Guattari, advoga, por fim, que: se o Estado sempre existiu (na lógica das possibilidades virtuais) é possível ver no constitucionalismo boliviano uma expressão de uma guerra contra o Estado, ainda que dentro do Estado, traçando caminhos, abrindo espaços, silenciosamente e subterraneamente "construindo mundos". Se admitirmos que assim seja, há que se problematizar um aspecto, portanto, dessa visão "indígena" do Pacto da Unidade e o significado ontológico e cosmopolítico da operação da ideia de descolonização. Em outras palavras, os teóricos descoloniais estão falando a mesma língua dos indígenas a respeito do projeto decolonial? E principalmente, como se aproveita o projeto decolonial nas Terras Baixas, visto que a história mostrou como desdobramento do desafio do rompimento com a lógica de Estado, a produção/manutenção de minorias subalternizadas, alheias ao próprio intuito plurinacional, como foi o caso das populações do Chaco boliviano em uma série de eventos que colocaram contra o governo Evo Morales muitos povos não andinos.

Os principais conflitos no sentido do parágrafo anterior é o impasse de Tipnis, com a construção de uma estrada que atravessa a área indígena protegida do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécure (Tipnis), além da negociação das reservas de hidrocarbonetos e, mais recentemente, as grandes queimadas que assolaram o leste boliviano devido a uma suposta ingerência na política ambiental do governo Evo naquela área. A representação dos povos das terras baixas é encabeçada pela Confederação dos Povos Indígenas da Bolívia (CIDOB) que reúne trinta e quatro diferentes povos das terras baixas bolivianas dos departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando, Tarija, Chuquisaca, Cochabamba e La Paz e que, juntamente com outras inúmeras organizações, de vários países, forma a COICA (Coordinadora

de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica). Os quatro povos formadores do CIDOB são: Guarani, Chuiquitano, Guarayo e Ayoreo.

A Cuenca Amazónica (Bacia Amazônica) Boliviana sobrepõe-se à região da Meia Lua boliviana, porém, em sentido hidrológico não aproveita a Bacia do Prata. Para fins de organizações indígenas e pela dimensão geográfica e cultural do CIDOB, entende-se que Cuenca Amazônica faz referência às Terras Baixas bolivianas (incluindo a bacia platina).

O CIDOB começa a operacionalizar resistência ao governo Evo quando da oportunidade da discussão sobre as autonomias: "Em um contexto de maior estabilidade institucional, foi promulgada em 2010 a Lei Marco de Autonomias e Descentralização Andrés Ibañez, acusada por muitos atores de criar novos "cadeados"[77] à implantação da autonomia indígenas" (PANNAIN, 2018, p. 307). Durante a fase de discussão e implementação dessas medidas legais, o CIDOB não se viu ouvido pelo governo central e em julho de 2010 organizou a VII Marcha Indígena (de Trinidad à La Paz). Nessa marcha reivindicou-se diálogo com os povos das terras baixas, o direito constitucional à consulta prévia aos povos e nações indígenas, quando leis e ações governamentais os afetassem, assunto que incendiou o teatro político boliviano do ano seguinte, na ocasião do embate sobre o Tipnis e a construção da estrada que atravessaria o território que deu causa à VIII Marcha Indígena pela Defesa do Tipnis.

A VIII Marcha foi violentamente reprimida pelo governo Morales e o conflito do Tipnis deixou profundas feridas entre facções no interior do CIDOB, que culminou em julho de 2010 com a realização de uma Grande Assembleia dos Povos Indígenas das Terras Baixas que levou à uma ruptura entre lideranças pró-governo e outras contra o governo, além da saída do CIDOB do Pacto da Unidade. Efeitos semelhantes ocorreram com a organização dos indígenas das Terras Altas (CONAMAQ). "Formaram-se então duas Cidob: uma mais próxima ao governo – que em outubro de 2012, "coroou" Evo Morales como "cacique geral" – e outra, sob o comando de Chávez" (PANNAIN, 2018, p. 309). Em suma, o que a experiência boliviana de governo indígena nos mostra é que, por intermédio do processo de legitimação e legalização, as forças contra-Estado são vertiginosamente filtradas. Nesse sentido, as lideranças políticas que se negam à institucionalização e se opõem ao "jeito Estado" de fazer política tendem a ser evacuadas dos centros de poder. Por essas e outras é que subsiste razão nas conclusões de Schavelzon (2013 e 2019): há no processo de institucionalização do movimento político indígena violentos problemas de adequação de percepções de mundo, modos de ser e de pensar

[77] Dentre os "cadeados" denunciados estariam a exigência de um limite populacional, o respeito às fronteiras departamentais e a necessidade de um "certificado de ancestralidade (PANNAIN, 2018, p. 307).

que não são comportáveis pela forma Estado ou que, tampouco, suportam-na ou podem com ela conviver. Nessa mesma direção também conclui Pannain (2018, p. 311)

> É incontestável que a expansão do campo político institucional tenha incluído atores que antes participavam da política em espaços fora desse campo. A presença de vários homens e mulheres indígenas na Assembleia Legislativa Plurinacional é uma prova. Contudo, esse movimento se confunde com o crescimento do MAS, uma vez que é possível observar uma exclusão do campo daqueles atores indígenas dissonantes do discurso do partido. Dessa forma, coma superação da crise, as fronteiras do campo político institucional foram redefinidas, deixando de fora muitos daqueles que haviam participado ativamente de sua abertura durante o ciclo de crises políticas dos anos anteriores.

Em poucas palavras: o Estado não comporta o movimento político, apenas sua própria política, tabelada pela busca e manutenção de um poder autoritário de um lado e supressão de outras formas de existência do outro, que alguns autores decoloniais chamam de "monoculturalismo". É nessa distância que as forças unificadoras promovem a ação estatal da captura ou exclusão. Se a política é imprescindível, como um aparelho como o Estado, que monoculturaliza a política, isto é, assegura pelo direito e pela cultura que somente sua forma-Estado de política e de poder prospere, delimita as relações políticas? Como constatou Schavelzon (2013, 2016 e 2019) ao relembrar Deleuze e Guattari: no que toca ao Estado, não se pode repetir a máxima estatal do tudo ou nada, do nós ou eles. Trata-se de uma troca entre interioridades e exterioridades e, nesse sentido, se pode aceitar a experiência boliviana e o constitucionalismo transformador como espaço de encontro e justaposição de ontologias.

Tornar a Constituição Boliviana como "arma" e não como ferramenta dependeria de um agenciamento maquínico: uma política de coletivos. Nesse ponto há que se ter em mente sobre qual o verdadeiro objetivo de um "constitucionalismo transformador", na iminência de ele se perverter em um "constitucionalismo reformador" ou mesmo no prenúncio de que ele teria sido apenas reformador. A Constituição como arma devém Pachamama, devém seres e poderes que não se concebem como "sujeitos de direito". Por isso dizer-se: o Estado não foi pensado para conferir direitos à natureza, mas para exercer controles sobre como essa mesma entidade seria mercantilizada, não sendo privilégio do modelo capitalista essa configuração. O Estado não foi conjurado para abrir-se às liberdades, mas para limitar as liberdades. Nesse sentido:

> El Pacto de Unidad representaba institucionalmente a la base de apoyo del gobierno del MAS. En la realidad del proceso político, constituía una desordenada, poco burocrática y productiva fuente de conceptos, en un encuentro que articulaba posiciones históricas de organizaciones con el trabajo de traducción de asesores y líderes políticos que formaban parte de las discusiones y acción coordinadas del espacio político [...] En el encuentro de mundos del diálogo interno a la nueva mayoría política,

> propuestas indígenas se campesinizaban y algunas ideas del sector campesino se indianizaban. El proyecto del Estado Plurinacional Comunitario saldría de un trabajo de bricoleur realizado con pedazos de civilización, silencios e invisibilidades, ideologías mezcladas y propuestas nuevas generadas por la coyuntura y la confluencia de voces y experiencias [...] (SCHAVELZON, 2016, p. 95).

Apesar do entusiasmo de Schavelzon sobre determinadas potencialidades do processo constituinte transformador, há uma problemática que precisa ser abordada, qual seja: o agenciamento "ferramenta" que também está impresso no processo constitucional da Bolívia, ainda que presentes cosmovisões indígenas, ainda que presentes atores políticos minoritários, ainda que presente Pachamama como "sujeito de direitos". A "luta de forças" operadas em múltiplos sentidos: a força legitimadora estatal *gravitas* transformando uma arma potencial em ferramenta histórica. A Constituição também pode ser e, parece que foi, uma força legitimadora, uma operação conformadora, uma entidade estatizante. A Constituição como aquela que "converte", captura, engaiola as potencialidades de agenciamentos nômades, inscrevendo e escrevendo "na forma da lei" de Estado coisas indescritíveis e não registráveis: o que Schavelzon chama de "tradução" é a captura pelo Estado de forças contra-Estado. Não há convívio possível! Não pelo menos, do ponto de vista de uma ontologia majoritária: o majoritário na presença do Estado é autoridade pura. O Pacto da Unidade surge como uma força centrífuga, como diria Pierre Clastres, uma força descentralizadora, que teria uma missão muito nobre, já que:

> Significaba una voz desde afuera de la civilización occidental, de la institucionalidad republicana y desde la experiencia política y comunitaria del territorio indígena campesino, con tensiones y fuerzas internas fuertemente anti-capitalistas, cuestionadoras de la forma estatal de justicia, de la propiedad y de la propia concepción de un mundo con muchas más voces que lo limitado a lo humano, liberal y mono-nacional (SCHAVELZON, 2013, pp. 6-7).

Relembrando Deleuze e Guattari (2012b), que nos relatam que todo agenciamento é uma composição do desejo, sua racionalidade não subsiste sem os desejos e as paixões que os afetam. Há agenciamentos de guerra e agenciamentos de trabalho, que atiçam diferentemente os acontecimentos. Agenciamentos de guerra efetuam armas, os de trabalho ferramentas. Os agenciamentos de guerra supõem a arte nômade de guerrear, os de trabalho a aptidão estatal de produzir, inseparável do ímpeto legislativo de produção de formas. Assim, se fala em agenciamentos de "máquina de guerra" e agenciamentos "de trabalho", sendo que os primeiros resultam no causal formal das armas. Enfáticos, nossos autores (2012b, p. 82) afirmam que "as armas e ferramentas são consequências, nada além de consequências" e aqui estamos diante de muitas consequências do "constitucionalismo transformador" na Bolívia e no Equador, com ênfase no caso boliviano. Se o que agencia a Constituição Nova é desejo ou paixão de projeção

de políticas, velocidades, ações livres, joias e afetos; ou desejo ou paixão de introspecção, gravidade, trabalho, signos e sentimentos tem-se, consequente e respectivamente, Constituição-Arma ou Constituição-Ferramenta. No âmbito das consequências precisamente, resta claro a "luta de forças distintas" que somente um procedimento genealógico minucioso poderia esclarecer. O que se têm por hora, superficialmente, é um governo securitário conservador, no sentido estatizante, que trabalhou para reforçar aquilo que "forças pachamâmicas" tentavam dissipar: a gravidade do Estado e de seu aparato de captura.

Em *Bem viver e autonomia nos territórios indígenas latino-americanos*, Schavelzon (2019) faz um balanço das últimas quatro décadas de movimento político indígena e identifica uma tendência de afastamento do Estado, tendo em vistas as circunstâncias próprias que demonstraram que talvez o Estado não seja um aliado: nunca. A existência indígena, ontologias categorizadas como "bem viver" são exteriores à forma Estado per si. O flerte com o Estado tem sua base no progressismo que se dizia defensor da causa indígena, porém até certo ponto somente.

> Diante do fracasso combinado do progressismo e da direita, duas agendas emergem como uma estratégia indígena e como resultado das buscas políticas de décadas de uma construção territorial com demandas políticas e legislativas apresentadas no espação político dos estados-nacão. Como políticas das organizações indígenas, e não mais do Estado ou do terceiro setor, o Bem Viver abre um debate relativo ao modelo desenvolvimentista, baseando-se na experiência comunitária de produção e sustento econômico. [...] Da perspectiva das comunidades, constata-se que a esquerda, outra vez fora do poder, convoca de novo as forças sociais, incluído a dos indígenas. Porém, ainda não aborda o problema da crise da civilização, as catástrofes ambientais, a falta de instituições modernas e a sua própria incapacidade de lidar, ou mesmo dialogar com formas coletivas, não modernas e autônomas de representação política. A autonomia e o Bem Viver não ficaram isentos, durante o período das reformas constitucionais promovidas pelo progressismo e sua posterior implementação, de um uso conceitual que aludia a esses termos em um sentido convencional de política pública para as comunidades. O Estado propôs o Bem Viver nas políticas públicas, que costumava chamar de "políticas de desenvolvimento". Ou apresenta como autonomia, uma legislação multicultural que reconhece, sem permitir controle territorial completo, ou que traduza as formas diferentes do governo para a institucionalidade moderna, sem perceber uma possível ruptura no plano em que essas formas diferentes organizam o mundo. [...] No entanto, a autonomia e o Bem Viver não cooptados são formas políticas que sempre foram válidas entre as comunidades ameríndias. Nessas comunidades, política, justiça, economia, religião, cosmologia são termos limitados que retalhem o mundo em esferas diversas. Esse mundo retalhado de diferentes esferas mostra seus limites a um mundo de interconexão que questiona não apenas essas formas de discursos políticos, mas também a moderna distinção essencial entre humanidade e natureza. Derivado da experiência política de uma jornada de décadas, que continua a experiência de séculos de resistência e tentativas de construir uma sociedade alternativa, essas formas de resistência são reativadas

> com três termos que estão ganhando espaço e força política na sociedade nacional, onde os indígenas continuam uma luta em várias frentes: territorial, constitucional, ritual (SCHAVELZON, 2019, pp. 16-17).

O repertório nômade do movimento indígena é, pode-se dizer, não traduzido, mas capturado pela forma-Estado, engessado no caráter ferramental da Constituição Boliviana e, abrindo mão do apoio dessas "forças pachamâmicas", centrífugas, forças além Estado, o governo indígena da Bolívia comete uma espécie de ato de autofagia ontológica, desnaturalização do homem, "optando" como esclarece Pierre Clastres na sua análise sobre La Boétie de *Arqueologia da Violência* (2014) pela submissão e servidão voluntárias ao Aparelho de Estado, transmutando-se muito propriamente no "inominável". O Poder Autoritário demanda obediência, que é, por sua vez, também um ato de desejo e de paixão.

As Epistemologias do Sul, como projeto epistêmico-político, portanto, demanda uma forma-Estado refundada, sendo, por conseguinte, elas próprias forma-Estado de pensar, inserida nesse Estado "transformado". A forma-Estado de pensar, mais "clássica" baliza-se nos interstícios de uma Ciência Régia, uma teologia e uma filosofia muito próprias, epistemicidas, eurocentradas e teo/antropocentradas: epistemologia dominante, portanto, se utilizado o repertório decolonial. É do Sul toda epistemologia sufocada por essa tríada dominante, logo, "toda diversidade epistemológica do mundo" (SANTOS; MENESES, 2010a, p. 12). Nesse sentido, é de se admitir uma grande potência do projeto epistemológico do sul: reconhecimento do papel conjunto, do papel multitudinal que carregaria qualquer tentativa de escapar ou extrapolar as fronteiras desse "império da razão moderna ocidental". Também é de se reconhecer o protagonismo indígena como "pilastras" da diversidade epistemológica, ontológica e cosmológica do mundo, os "habitantes paradigmáticos" (SANTOS, 2010, p. 43).

Nosso autor aposta que a diversidade epistemológica do mundo pode ser reunida e alocada "numa epistemologia adequada" (*idem*) e que ela seria as Epistemologias do Sul. Essa ideia "aglutinante" estabelece algo de muito concreto: uma ecologia de saberes, hierarquia e pragmáticas do pensamento, dos quais se extrai hierarquias de contexto, medidas pelos resultados concretos pretendidos ou atingidos pelas diferentes formas de saber. Observe-se certo problema: hierarquias de contexto pressupõem poder de hierarquizar. Segundo Santos (2010, p. 51) "deve dar-se preferência às formas de conhecimento que garantam a maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controle e na fruição da intervenção". Para tal, demanda-se uma subjetividade específica, dotada da capacidade, energia e vontade para agir com *climanen*:

> A ecologia dos saberes é uma epistemologia desestabilizadora no sentido em

> que se empenha numa crítica radical da política do possível, sem ceder a uma política impossível. Central a uma ecologia dos saberes não é a distinção entre estrutura e acção, mas antes a distinção entre acção conformista e aquilo que designo por *acção-com-clinamen.* [...] O *clinamen* é o que faz com que os átomos deixem de parecer inertes e revelem um poder de inclinação, isto é, um poder de movimento espontâneo (Epicurus, 1926; Lucretius, 1950). Ao contrário do que acontece na ação revolucionária, a criatividade da *acção-com-clinamen* não assenta numa ruptura dramática, antes num ligeiro desvio, cujos efeitos cumulativos tornam possíveis as combinações complexas e criativas entre átomos, assim como entre seres vivos e grupos sociais. O *clinamen* não recusa o passado; pelo contrário, assume-o e redime-o pela forma como dele se desvia. O seu potencial para o pensamento pós abissal decorre da sua capacidade para atravessar as linhas abissais [...] (SANTOS, 2010, pp. 54-55).

A ecologia dos saberes proposta por Santos preocupa-se em combater a epistemologia dominante utilizando-se de insumos epistemológicos "diversos", inclusive a própria ciência régia. Nesse sentido, parece potente a ideia de comungar de toda sorte de pensamentos e não-pensamentos, toda sorte de saberes num propósito nobre. No entanto, causa certa preocupação o poco tratamento ou atenção dada, por este autor e de outros que congregam com ideias semelhantes no recorte do pensamento decolonial, do seu caráter reformista. Em outras palavras: como assegurar que as epistemologias dominadas de hoje, não se tornem elas próprias dominantes ou tirânicas como aquelas a que se opõem. Há também a questão patente do poder, ao se instituir uma *ecologia dos saberes* e uma hierarquia de contexto, naturalmente, uma política epistemológica se derrama, se política é a guerra por outros meios, como possibilitar a ecologia dos saberes sem que se tenha um saber "juiz" a determinar, do seu posto de poder autoritário, o que prevalecerá. Em outras palavras como escapar da forma-Estado de pensar, autoritária, se romper, tal como defendido por Santos e outros, com a forma Estado enquanto condicionante política? O Estado suporta a convivência com esses "outros" do pensamento? Especialmente nas Terras Baixas haveria a possibilidade de se reproduzirem livremente as epistemologias não dominantes no interior de um Estado gestor? Essa forma exógena de poder não parece nem um pouco disposta a "abrir caminho" como se viu na experiência boliviana e, principalmente, as "epistemologias" indígenas das Terras Baixas suportam a forma-Estado, sua presença e seu controle? Se admitirmos uma resposta negativa para todas essas perguntas poderíamos concluir que, especialmente nas Terras Baixas, uma forma-Estado de pensar, por mais democrática que ela se diga, como as Epistemologias do Sul, seria mais uma forma-Estado de pensar. Nesse sentido, proponho algo a mais, talvez uma não epistemologia e talvez um pensamento "selvagem".

Por um Pensamento Selvagem

Primeiro ponto: a selvageria recusa, através dos mecanismos sociais primitivos, a civilidade e sua forma autoritária de poder engendrado na forma-Estado, logo, o pensamento selvagem recusa a forma-Estado de pensar e o discurso de autoridade da ciência régia. A expressão "pensamento selvagem" nas ciências sociais imediatamente remete à Claude Lévi-Strauss. O estruturalismo, aquele movimento, propriamente político, determinou para muitos a queda do estruturalismo e do seu arcabouço teórico-metodológico, cujo legado ainda hoje é debatido exaustivamente nas ciências sociais, especialmente a antropologia. No entanto, me parece ser inegável que para o mundo das ciências humanas e da filosofia, como produtos unicamente do espírito humano moderno, é outro depois de Lévi-Strauss. Este "gigante" marcou sem sombra de dúvida uma reviravolta conceitual monstruosa no pensamento europeu, nem que seja para opor-se a ele. Sem Lévi-Strauss haveria pós-estruturalismo? Certamente não como o que há hoje, esse movimento, e aqui uso o movimento como venho utilizando há alguns ensaios: sim porque o pós-estruturalismo não é um "movimento intelectual", mas um movimento, que muitos insistem em localizar e estratificar na forma de uma "escola de pensamento".

O fato é que até mesmo os pós-estruturalistas reconhecem o quanto devem a Lévi-Strauss. Eu também devo à Lévi-Strauss e não propriamente ao livro *O pensamento selvagem* ou ao seu célebre capítulo, talvez o mais lido pelos acadêmicos da antropologia em todos os tempos, *A ciência do concreto*. Devo essencialmente ao Lévi-Strauss dos *Tristes Trópicos*, primeiro livro inteiro do autor que li na vida. E ler este livro primeiro foi fundamental, porque, apesar do caráter "romancista" que tanto acusam essa obra, *Tristes Trópicos* me fez esquecer o "antropólogo máquina" que eu imaginava quando sonhava em fazer antropologia[78]. Na leitura de *Os Nuer* minha inocência no campo da antropologia me permitiu enxergar um Evans Pritchard herói. Uma máquina de coletar dados e informações a respeito de um povo de hábitos tão exóticos como os nueres. Mas em *Tristes Trópicos* outro elemento do fazer antropológico me fascinou: a angústia. Vi o "grande" estruturalista sentir medo, nojo, pânico, desdém, alegria, tristeza, vi a máquina se transformar em uma pessoa, não necessariamente um sujeito. De todo

[78] Como já dito a minha primeira formação foi em Direito. O primeiro livro de antropologia que li na vida, foi *Os Nuer* de Evans-Pritchard, lia na longa caminhada ao sol do meio-dia até o ponto de ônibus, partindo do Bloco C da Universidade Católica Dom Bosco, onde estudava o último ano de direito. Depois, quando conseguia sentar em um banco no ônibus, lia no deslocamento e, por fim, lia entre o ponto de desembarque e o meu estágio na Superintendência da Caixa Econômica Federal. Naquela altura já estava decidido que faria Ciências Sociais, a questão era quando. Também estava decidido que iria fazer mestrado, a questão era qual. E como as pessoas de classe social mais baixa não têm um leque de opções muito vasto, segui por onde a vida mostrou um caminho.

aquele livro a frase que mais martela minha cabeça é "*exausto demais para ser etnógrafo*" (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 231).

Que descoberta maravilhosa! Os trópicos podem ter sido tristes para Lévi-Strauss, mas ler aquele livro antes dos demais livros seus serviu para, ao me debruçar sobre eles, compreender de outra maneira. Até mesmo *Os Nuer*, que havia pegado emprestado da biblioteca universitária na época da graduação em direito, para passar o tempo, quando fui relê-lo o vi de outra forma. Comecei a imaginar Evans-Pritchard tentando esconder suas reações diante da relação extremamente próxima dos nueres com o gado e das suas práticas de pastoreio e de aproveitamento ao máximo do recurso/dádiva que é o gado. Comecei a imaginar Evans-Pritchard "branquelão", queimando no sol do Sudão, de chapeuzinho cáqui (tão clássico dos antropólogos britânicos), reclamando do calor, se abanando, correndo dos mosquitos e, por fim, comecei a imaginar que não existia estado selvagem nenhum ali, que o Sudão era colônia britânica ainda e depois se tornou Estado, dois na verdade, que a força da colonização, os soldados, as grandes empresas, a predação, o regime de parasitagem próprio dos sistemas coloniais, a corrupção, tudo estava ali, em torno do etnógrafo de olhos muito treinados para não enxergar, ou para não relatar. Outra decepção maravilhosa! Como testemunha a epígrafe da *Introdução*, se decepcionar é um prazer, ser decepcionado também pode sê-lo. Nestes casos efetivamente foi.

Com os *Tristes Trópicos* na cabeça tornaram-se difíceis as aulas de *Teoria Antropológica*. Mas elas me ajudaram a equilibrar algumas coisas, primeiro que Lévi-Strauss renegava sua obra "romântica" e que o estruturalismo e a antropologia científica não suportavam uma leitura como aquela. Mas há algo inegável em Lévi-Strauss, seja o romancista, seja o estruturalista, seja o etnógrafo/etnólogo, seja o homem: sua visão sobre o pensamento selvagem. Ler *O pensamento selvagem* depois de *Tristes Trópicos* fornece uma chave de análise ou pelo menos para mim, forneceu. Essa chave de análise contorce o *bricoleur* e abre a bricolagem para ser, ela própria objeto de bricolagem. Aliás, nada de novo nisso, é movimento da própria lógica da bricolagem: o resultado feito instrumento de uma nova bricolagem, sendo mantido como resultado na duração de sua utilidade. Sempre em transformação, sempre em movimento, a bricolagem é uma artesania, um processo.

Na *Ciência do Concreto (1989)* Lévi-Strauss parece esforçar-se, pela sua comparação entre o cientista e o *bricoleur*, para demonstrar que os dois tipos de operação pensante se aproximam e se nivelam, sendo, portanto, embora de naturezas distintas, interligáveis ou interconectáveis quanto ao seu desempenho "no concreto", no real: "[...] não se trata de dois estágios ou duas fazes da evolução do saber, pois os dois andamentos são igualmente válidos

[...]" (*idem,* p. 37). Lévi-Strauss busca argumentar que o pensamento selvagem nada deve ao pensamento civilizado, quanto aos seus resultados, sendo, inclusive, também uma ciência. No entanto, uma ciência em que o *bricoleur* sempre se faz presente no resultado "narrando através das escolhas que faz entre possíveis limitados, o caráter e a vida do seu autor. Sem jamais completar seu projeto, o *bricoleur* sempre coloca nele alguma coisa de si" (*ibidem*). Assim, o pensamento "mítico", pontua Lévi-Strauss (1989, p. 38) se coloca "contra a falta de sentido com a qual a ciência, em princípio, se permitiria transigir".

Nosso autor se volta à arte, como ele próprio faz evidência, esta seria uma espécie de "entre" a bricolagem e a ciência. Ela carrega consigo o projeto da ciência, mas mantém entre autor e obra através da "metodologia" do modelo reduzido uma íntima relação, já que é, tal como no artesanato, "feita à mão", uma experiência sobre o objeto , segundo a qual o resultado sempre será um diferente do outro, ainda que empregados os mesmos métodos de confecção. Talvez aí coubesse uma interferência deleuzeana na interpretação para uma "experiência *com* o objeto" já que dessa relação os resultados se materializariam tanto no artista quanto na obra de arte, a princípio. Mas é de Lévi-Strauss que estou falando, e sobre a arte na relação com a bricolagem e a ciência ele diria que ela se encontra numa posição intermediária, pois ela converte a estrutura pela criação do pintor em um objeto produzido que não reflete o mundo real, ele não existe no mundo real, mas a síntese efetivada pelo artista e pelo espectador entre os elementos interiores e exteriores (ele dirá *ser* e *devir*) é o equilíbrio entre a estrutura e o fato. Em outras palavras, e não seria um forçamento da sua teoria sobre o pensamento selvagem, poder-se-ia dizer que para Lévi-Strauss (1989) o pensamento civilizado (ciência) se aproxima do pensamento selvagem quando da ocasião da operação artística, sendo este o momento de comunhão entre a ciência do conceito e a ciência do concreto: uma espécie de linha de intersecção ou ainda, talvez, uma fronteira não tão bem delimitada.

O artista é um quase selvagem entre os cientistas, o resultado final de sua intervenção no mundo seria uma representação afetada pela perspectiva artística de uma coisa ou ser, que evidencia algum elemento a mais em detrimento de outro que as vezes sequer está posto na obra, mas que continua exercendo sobre o trazido às vistas algum efeito. Arte em Lévi-Strauss está sempre "entre" a ordem da estrutura e a ordem do fato: o esquema e a anedota, conhecimento interno e externo, ser e devir, estruturas artificiais e fatos naturais. Assim, na *Ciência do Concreto* (1989) ele primeiro aproxima o pensamento selvagem da arte para depois aproximá-lo do pensamento científico e dizer: vejam que ambos são formas de ciência. Tomando o mito como base do pensamento selvagem ele dirá:

> O mito percorre o mesmo caminho [da arte] mas num outro sentido: ele usa uma estrutura para produzir um objeto absoluto que ofereça o espectro de um conjunto de fatos (pois que todo mito conta uma história). A arte procede, então, a partir de um conjunto (objeto + fato) e vai *à descoberta* de sua estrutura; o mito parte de uma estrutura por meio da qual empreende a *construção* de um conjunto (objeto + fato) (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 41).

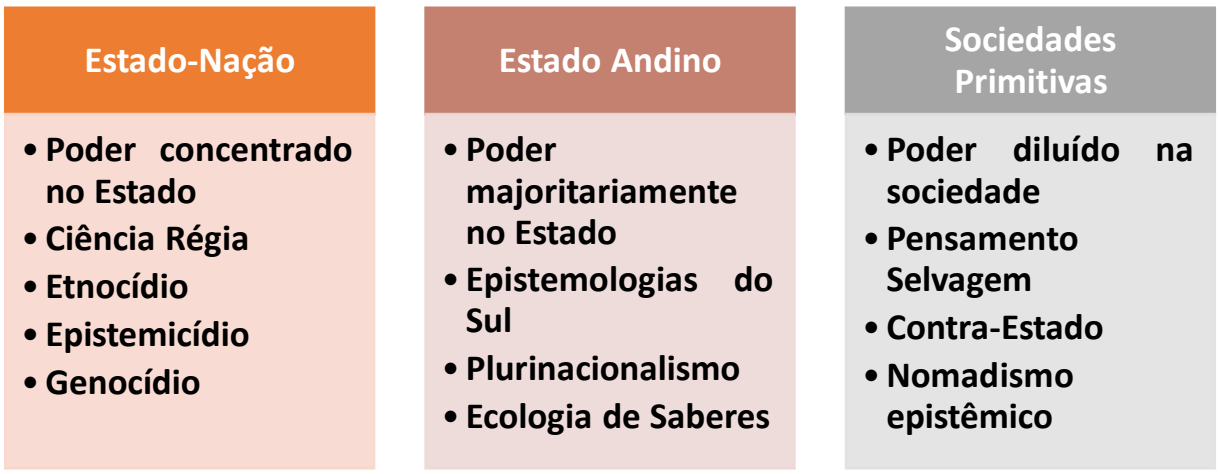
Lévi-Strauss foi um viajante não há dúvida e fez viagens pelo mundo e pelo pensamento. Somente um grande viajante poderia permitir se perder da forma como ele permitiu. E isso se torna tão mais claro quando se lê primeiro *Tristes Trópicos* onde ele enfatiza seu ódio pelas viagens, e talvez seja justamente porque ele sabe que viajou muitíssimo e veja nisso (o que é uma pena!) um "ponto fraco" em sua carreira acadêmica. Não há dúvida também que reduzir esse célebre antropólogo aos adjetivos do tipo: formalista, positivista, intelectualista, elitista etc. é como toda redução, um temerarismo. Mas, do mesmo modo, não é possível negar que ele, pelo menos em boa parte da vida ou da carreira (e elas se misturam, como acontece com todos nós), tentou evidenciar os aspectos científicos de sua teoria em detrimento dos aspectos, digamos, mais humanos. Não o julguemos por isso, no entanto, relativizemos. Qual de nós não faria a mesma coisa, nas mesmas circunstâncias? E qual de nós nunca desejou ser um cientista importante? Ainda que seja um longínquo sonho dos bancos de graduação (no meu caso não tão longínquo assim). Sztutman nos diz no documentário *O que Lévi-Strauss deve aos Ameríndios* (2014) que ele pensa selvagemente e é isso que permite a ele se identificar e se comunicar com os ameríndios. Assim, minha proposta é explorar um pouco mais esse etnógrafo/etnólogo que pensa selvagemente e fazer uma apologia ou uma defesa do pensamento selvagem, não do pensamento "do" selvagem, como é sempre bom esclarecer aos policiais da academia. Pensar selvagemente é uma atitude de recusa, é uma resistência. Eis um princípio que norteia todos os ensaios aqui encadernados como tese. Pensar selvagemente é pensar a *partir do*, *através do* e *com* o mundo (ou a terra), construto a partir dos perceptos, do sensível, da imanência do mundo.

A dimensão dos perceptos em Lévi-Strauss, típica do pensamento selvagem se manifesta no próprio Lévi-Strauss na forma de uma "estilística ambígua", de fato, um *entre*. Talvez além de um grande conhecedor de arte, nosso antropólogo seja ele mesmo um artista. Segundo Malcon Corrie nas notas dos tradutores de *Totemismo Hoje* (1975, p. 8), uma edição pioneira da editora Vozes: "a ambiguidade parece estar contingente ao estilo [de Lévi-Strauss]". Essa, muitas vezes nem tão sutil ambiguidade, me faz querer revirar Lévi-Strauss e extrair dele todas elas, mas não para tentar refutá-las ou à sua produção intelectual; pelo contrário, para tentar enaltecê-las. Precisamente nessa obra nosso autor denuncia a ilusão totêmica, ou melhor, a ilusão da teoria totêmica desenvolvida pelos antropólogos que lhe antecederam. Logo na

introdução ele demarca: “Transformando o histérico ou o pintor inovador em anormais, nós nos dávamos ao luxo de crer que eles não nos diziam respeito e que pelo simples fato de sua existência não colocavam em jogo uma ordem social, moral ou intelectual aceita” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 14). Com essas palavras o autor está dizendo que a simples existência dessas pessoas coloca em risco uma ordem social, moral ou intelectual e, precisamente por isso, elas são marginalizadas, estigmatizadas pela marca do imoral, do anormal, do selvagem. O totemismo, denuncia Lévi-Strauss, serviu para segregar o selvagem do civilizado à razão própria do conceito de totemismo. Ele exprime o lugar do “homem” na série animal ou dos animais e pelo conhecimento ou não da paternidade biológica, onde, na ausência desse conhecimento, a paternidade de uma criança era atribuída a uma entidade espiritual e natural. Nessa escala construída à partir da teoria totêmica existiam homens que se situavam mais próximos dos animais (relação totêmica) e homens mais distantes, sendo os primeiros “mais selvagens” que os segundos.

O pensamento aqui é selvagem porque a circunstância histórica das relações de colonialidade na América se colocaram em função da captura desse pensamento, do assujeitamento da selvageria e de sua conversão à forma-Estado de pensar. E se é possível aproximar de um pensamento decolonial brasileiro, a primeira coisa a se pensar seria se a palavra “descolonizado” seria apropriada. Pela inequívoca reação do pensamento civilizado ao pensamento selvagem, defendo abertamente que caso entendamos que as ideias decoloniais são possíveis de ser adaptadas à realidade do presente imposta pela história dos povos indígenas do Brasil, aliás, das Terras Baixas sul-americanas, esse pensamento precisa ser selvagem, no seu conteúdo e expressão.

Figura 12: Características de cada sentido ontológico/epistemológico.



E o que é possível esperar de um pensamento que se diga descolonial? Primeiramente um pensamento que se diga descolonial precisa ser uma atitude de recusa. Uma recusa, um pensar contra o próprio pensamento, um pensamento nômade, um pensamento selvagem. Algo para além da crítica, algo conjurado e vivido *no fora*: uma resistência ativa. Algo que, no entanto, atravesse o pensamento civilizado, a ciência moderna, algo que a afronte. Se Le Breton está certo e as condutas de risco são um chamado a vida, logo, é na tênue e fina linha das fronteiras que age um guerrilheiro epistêmico, aqui e ali, ao mesmo tempo em lugar nenhum e em todos os lugares, furtivo, mas ativo, criativo, um verdadeiro artista. Observe-se no início do ensaio anterior o olhar de Ailton Krenak e suas palavras. Inspiradora postura de recusa, de resistência. Tão inspiradora que sinto vontade de dizer: "ei cientista, doutor, não sei porque você está me olhando (e me lendo) com essa cara tão simpática, nós estamos em guerra...". E é o ponto que tanto me preocupa: o pensamento minoritário é um pensamento que compõe a máquina de guerra nômade, é um pensamento selvagem. E meus colegas antropólogos haverão de um dia me perdoar, pelo seguinte sacrilégio: *para que serve um antropólogo hoje*? Ou ele serve para consumar e sofisticar os mecanismos de captura do Aparelho de Estado através da antropologia "ciência do homem" ou ele serve para resistir junto com aqueles que historicamente foram por ele transformados em objeto (e mesmo o sujeito é um objeto nessa relação). Talvez mais que uma antropologia política (ou das manifestações políticas entre as culturas), substantivo próprio, Pierre Clastres estivesse propondo uma antropologia política, sendo o político um adjetivo da antropologia. Tenho alguma noção de que essa afirmação possa ser desproporcional, no entanto, a realidade social e política do Brasil de 2020 não autoriza ou não permite um posicionamento intermediário. Chegou o momento onde dizer que não tem lado é estar do lado daqueles que governam. É estar, portanto, do lado do Estado, da política de Estado, da ciência de Estado, da religião de Estado, da economia de Estado. De fato, Krenak está correto, há uma guerra acontecendo há 500 anos, cujos momentos finais se apresentam no horizonte. E, os prognósticos não são bons.

UM (RE)COMEÇO: ENREDANDO UMA GENEALOGIA DA RESISTÊNCIA

"Para os povos nativos das Américas, o fim do mundo já aconteceu,
Cinco séculos atrás.
O primeiro sinal foi dado no dia 12 de outubro de 1492, para sermos exatos.
(Como alguém postou no Twiter semanas atrás
"o primeiro índio que encontrou Colombo fez uma péssima descoberta (...)"
A população do continente pela ação combinada de
Vírus, pólvora e papel ... varíola, sangue e a Bíblia
Perdeu 95% do seu efetivo total.
(PETER PÁL PELBART, *Ensaios do Assombro*)

Neste ensaio, buscarei reunir categorias essenciais para a possibilidade das ideias aqui contidas. Talvez um marco referencial, talvez uma introdução a uma pequena metodologia, não sei! Mas, tento com essa reunião possibilitar esclarecimentos para aqueles que prosseguirão rumo ao ensaio que se segue (o último desta tese, que é viva, como planta bem regada não parará de crescer e se ramificar). Nele, tentarei tomar a "resistência" dos povos indígenas, mas preservando em segurança o movimento, reverterei para a forças de Estado que se focam em "cooptá-lo", em "capturá-lo", em perverter a resistência e os seus sentidos e pulsões mais nobres. Aplicando, sobre ela, reflexões construídas a partir de uma espécie de genealogia embebida de um certo tipo de etnografia, que aqui estou chamando de "autoetnografia dos afetos[79]". Logo, esse ensaio talvez seja útil para evitar o "caos" na cabeça daquele leitor que busca evitá-lo. No entanto, esse primeiro parágrafo vem para avisá-lo de que, evitar o caos na leitura buscando uma sistematização é, talvez, também evitar as infinitas possibilidades de leitura multiperspectivada que um texto oferece.

Gostaria de registrar que não sei se gosto deste ensaio, tampouco sei se ele é necessário. Informo que optei por deixá-lo para o final, pois colocá-lo como princípio fundador certamente destruiria muitas possibilidades de afetações que a presente tese provocaria em seus distintos leitores. A partir deste ensaio, começo a parte final de "pesquisa" e análise de determinadas circunstâncias, que somente é possível à luz de todo o "glossário" conceitual que busquei

[79] Favret-Saada deixou-se ser enfeitiçada. Eu me deixei ser "doutorando". Ela se permitiu a experienciação dos rituais de desenfeitiçamento e eu estou me permitindo os rituais da ordem acadêmica.

construir até o momento. Por isso, numa tentativa de evitar a quebra de potência da leitura e de provocar uma busca destemida por bases lógicas de pesquisa, trago uma recusa à metodologia e um elogio à *desmetodologia* após toda uma reflexão, para que cada um trace sua própria forma de fazer (procedimentos) e seus próprios agenciamentos ou alianças demoníacas. Daí não ter certeza se gosto deste ensaio, pois ele existe para tentar definir "como" fiz, no entanto, não significa que é o jeito "certo" de fazer.

Vale avisar, ainda, que algumas dessas categorias, desses conceitos ou desses pressupostos conceituais, à preferência, talvez já estejam claros o que pode tornar a leitura deste ensaio repetitiva e desnecessária. Ocorre que também pode acontecer que não estejam claros, o que possibilita a conclusão de que este autor não foi eficiente nas centenas de páginas anteriores em expor seu ponto de argumentação, daí que, neste caso, o presente ensaio passa a servir de bússola para além da própria tese, embora, baseando-se no que foi exposto nos escritos anteriores, não seja esta sua serventia ótima. Assim, que seja retomada uma pergunta fundamental desta tese: como falar de resistência sem resistir? Como tocar em um assunto como resistência às formas-Estado "por dentro" delas próprias.

O que entendo por pesquisa?

Gastei nos textos anteriores alguma energia na tentativa de demarcar a configuração que a presente tese teria (manifesto, ensaios etc.), bem como a pesquisa que a originou. Também julgo importante explicitar (e é para isso que este ensaio foi escrito) o que compreendo como "pesquisa". Diante dessa importância, vejo muitas possibilidades de jeitos de descrever tal compreensão e a partir de muitos pontos de intersecção ou de afastamento da forma que a ciência julgou por bem produzir conhecimento, qual seja, a "forma-pesquisa", balizada pela forma-Estado de pensar. A ideia de forma-pesquisa é retirada de Michel Foucault por Severiano (2016). Antes de adentrar na apresentação da forma-pesquisa, preciso relatar alguns fatos da minha vida acadêmica que corroboram para as próximas ideias.

Primeiramente, quando falo da forma-pesquisa é para mim impossível não rememorar a incisiva argumentação de dois professores pesquisadores em um determinado congresso científico que, na tentativa de prestar auxílio para que o texto que apresentei oralmente à ocasião fosse minimamente validável para fins acadêmicos produziram enunciados do tipo: "você não esteve no movimento social", "você não realizou trabalho de campo", "você não entrevistou gente o suficiente", "você utiliza uma linguagem inapropriada". Essas frases foram ditas após

eu apresentar uma revisão de literatura que discutia e tecia olhares sobre o que chamei de a "potência da recusa" baseado em um trabalho de Renato Sztutman publicado na Revista Sala Preta no ano de 2013 e chamado *A potência da recusa – algumas lições ameríndias*, que notadamente mencionava a atitude de recusa dos indígenas de Mato Grosso do Sul e suas potencialidades criadoras: uma primeira versão do ensaio homônimo nesta tese. Naquela ocasião, também fui interpelado por outra pessoa que se dizia pesquisadora "da área" e mencionou que não deveria se falar da questão do suicídio entre os indígenas, que aquela seria uma espécie de tabu, de assunto proibido e que, por eu não ter feito "campo" naquelas aldeias, não teria legitimidade para tratar. Em outra ocasião anterior a narrada acima, apresentando alguns dados de minha pesquisa para o mestrado nas vésperas de defender a dissertação, embasada em pesquisa de campo, em entrevistas, em exaustivas anotações, em diálogos com pouco mais de uma vintena de pessoas, algumas das quais me tornei amigo posteriormente, informantes, coautores na verdade. Desta vez, em um congresso de sociologia, fui questionado pelos ilustres condutores do grupo de trabalho se "eu não teria me envolvido demais", "se eu não teria convivido demais", "se eu não teria pessoas demais para trazer para a dissertação", "se o fato de eu ser do movimento LGBTQIA+ não me tornaria 'suspeito' para falar sobre aquelas pessoas". A pesquisa em questão abordava direitos humanos e minorias de gênero e eu era cofundador de uma Organização Não Governamental que atuou e ainda atua nesta questão, embora eu não mais, pelo menos não institucionalmente.

Nesses breves relatos e a partir deles, comecei a me questionar profundamente, afinal de contas, qual seria o jeito certo de fazer uma pesquisa ou se as críticas sempre viriam para apontar exatamente aquilo que você poderia ter feito, mas que por opção ou ignorância não fez. No entanto, se tivesse feito, a crítica viria para apontar aquela opção feita na situação anterior, do mesmo modo, parece que a crítica é inevitável. De forma semelhante, ocorre com a seleção de autores. Me parece já um dado que sempre sentirão falta da presença de todos os outros autores do mundo que tocam no assunto debatido na pesquisa e que não sejam aqueles efetivamente citados. E, caso aqueles tivessem sido citados em detrimento destes, uma ausência seria sentida da mesma forma e a presença exigida para que o texto se torne "aceitável". Pois bem, aprendi com as oportunidades que tive de experiências assim que o jeito certo de fazer pesquisa talvez seja sempre o outro jeito, que não o efetivamente adotado e que os autores certos talvez sejam sempre os outros que não foram efetivamente citados. Seria essa então a forma-pesquisa?

Ouvi dizer, lá pela altura de 2013, que Foucault era um pensador polêmico, por justamente denunciar as relações de poder e de saber e os jogos que esses dois conceitos produzem na vida em sociedade. O Foucault que conhecia era o Foucault de *Vigiar e Punir* apresentado muito rapidamente como autor de relevância na área de criminologia e do qual tomei algumas anotações quando da minha monografia de graduação em direito. No mestrado, ele me veio como colírio para os olhos a partir da *História da Sexualidade* e, no doutorado, conheci os cursos proferidos por Foucault no *Collége de France*. Diria o *métier* do "bom" cientista que há a necessidade de fundamentar alguma coisa em alguém que seja respeitado por um conglomerado de bons cientistas naquela coisa e, talvez por eu me empenhar em uma genealogia, necessariamente deveria fundamentar meu escrito em Foucault, talvez certo, talvez meio certo. Não somente e, não por isso principalmente, optei por Foucault, mas sim pela forma magistral que o pensador percorre o campo científico por dentro para produzir um saber que poderia ser chamado de "troiano", na medida que atua no campo da ciência como uma espécie de cavalo de Tróia. Venho falando em implosões de castelos há algum tempo, talvez mais inspirado em Deleuze que no próprio Foucault, mas aprendi com o segundo que não devemos temer o reconhecimento dos nossos próprios pressupostos e por reconhecermos que eles existem então somos capazes de atuar sobre eles.

A literatura decolonial também me ajuda em muito nessa cruzada na medida que ela arregaça essas delimitações ou fronteiras, e, talvez, seja o caso de relembrar de Luciana Ballestrín (2013) que em uma curta entrevista nos diz que "a teoria como um instrumento de poder não é uma elaboração nova [...]. Este é um diagnóstico mais político do que teórico e envolve a necessidade da (re)politização da teoria, de alguma forma perdida na infeliz enunciação de que havíamos chegado ao fim da história". Talvez seja propriamente este o caso: repolitizar a teoria. Precisamente me refiro a três "teorias", a do conhecimento, a política e a antropológica, que na verdade não são teorias, mas bifurcações de uma ciência específica, a ciência moderna, a ciência régia, a forma-Estado de pensar.

Sobre uma certa "desmetodologia"

Panta Rei escreveu Simplicio em 1313 sobre o que dizia Heráclito de Crátilo: "tudo se move, exceto o movimento em si". Então como recortar o movimento e tomá-lo como objeto de análise? Minha amada pergunta de projeto de pesquisa. Lá no princípio dos tempos doutorais supus que era viável capturar o movimento político indígena e demonstrar "como resistem os Guarani e Kaiowá" de Mato Grosso do Sul ao avanço do desenvolvimento capitalista. Logo me

dei conta o quanto “a favor do Estado” e contra “o movimento” seria tamanha excrecência teórica.

O que é Verdade? Para que serve a Verdade? Para quem serve a Verdade? Estas são perguntas das quais não consigo fugir, especialmente quando pensei na possibilidade de fazer uma “etnografia” como meu percurso metodológico. Como diria Marilyn Strathern (2014, p. 345), “se alguém buscasse inventar um método de investigação, por meio do qual se apreendesse a complexidade da vida social, talvez desejasse inventar algo parecido com a prática etnográfica da antropologia social”. Assim, a etnografia nos serve como mecanismo de apreensão de verdades acerca da ou de uma sociedade. Salienta ainda a autora, que a etnografia é uma atividade associada à escrita, no sentido de que esta promove uma recriação imaginativa dos efeitos da pesquisa de campo (observação). A experiência de campo deve ser “rearranjada para fazer sentido no contexto de argumentos e das análises dirigidos a outro público” (STRATHERN, 2014, p. 346). Essa tradução, portanto, de uma experiência empírica temperada com teorias e métodos é o resultado primordial do esforço etnográfico/etnológico na medida em que lança luzes sobre uma realidade vivida e estudada, outrora obscura para o público em geral. Assim, este público enxerga aquela realidade com os olhos e a partir dos olhos do etnógrafo. Sobre o campo, especificamente, há que se tecer algumas observações.

Strathern (2014, p. 347) ainda aponta para a etnografia, muito familiar aos antropólogos sociais, como aquela que “fornece justamente a facilidade e, portanto, um método para **"encontrar" o que não foi procurado**. Isso deve ser de grande interesse para os estudiosos dos fenômenos complexos” (grifos meus). A autora sustenta, no seu belíssimo ensaio *O Efeito Etnográfico,* que nos últimos tempos a etnografia, o trabalho de campo enquanto coleta de dados, tem sido colocada à sombra da suspeita por diversos pontos de vista: “tanto a coleta (por suas conotações políticas) como os dados (por suas conotações epistemológicas). A primeira parece se apropriar das posses das pessoas, enquanto a segunda **mistifica o efeito social como fato**” (STRATHERN, 2014, p. 348) (grifos meus).

Mistificar em nenhum momento pode ser compreendido como um aspecto negativo da etnografia, pelo contrário, é a potência da etnografia. Reencontrar a alegria no sentido empregado por Isabelle Stengers em entrevista concedida a Renato Sztutman e Salvador Schavelzon, dentre outros:

> Dança de sujeitos e objetos que trocam de posição e compõem-se mutuamente, nunca estando prontos de partida, mas abertos a surpresas, criações e descobertas. Se são construídos, trata-se sempre de coconstruções. [...] Aqui o convite é experimentar essa dança e contradança stengeriana, feitas de

> passos e contrapassos plenos de surpresas em torno das alianças móveis e complexas entre ciência e política, naturalismos e construtivismos da coreografia da modernidade. São exigências ressurgentes de um velho mundo novo, inextricavelmente eivado de perigos e esperanças, utopias e distopias ao rés-do-chão. Coreografia maldita ou bendita, nem bem uma nem outra de modo abstrato, dela, contudo, já não é dado arredar pé. Tomemos parte, então, nessa dança aberta, a cosmopolítica do possível! (SCHAVELZON; SZTUTMAN *et al*, 2016, p. 157).

Stengers se refere à ciência monolítica como uma ciência triste. O que ela propõe é reencontrar a alegria através da dança: uma ciência alegre dança e essa dança é mesmo intempestiva. Ela supõe um *devir-mulher* e um *devir-nômade* que posiciona o cientista num *entre* que na sua experiência significou "ser bruxa": "ser bruxa é uma coisa coletiva" (Stengers em entrevista concedida a Sztutman; Schavelzon et *al*, 2016, p. 171). Nesse sentido, "mistificar" é tornar-se bruxa, hábil em fazer dançar através da ciência "ser que intervém no transe [da escrita]" (*idem*, p. 176), porém, sem ter a necessidade de segui-las, mas "pensar na presença delas tentando não dizer nada contra ou que possa insultá-las" (*ib idem*, p. 180) ou ainda sem ser "preciso virar nativa, como dizem os antropólogos. Só preciso aprender a me expressar bem a respeito dessas práticas" (i*b idem*, p. 183).

Embora a preocupação de Strathern seja diferente da minha (pelo menos em parte), o seu ensaio me serve de ponto de partida especialmente nas partes por mim grifadas acima. A etnografia me permite assim "encontrar o que não foi procurado" e é acusada, do ponto de vista epistemológico/científico, de "mistificar o efeito social como fato". Ainda segundo a antropóloga britânica, muitos antropólogos e cientistas sociais[80] procuraram e, ainda procuram, a partir das críticas à etnografia, reabilitá-la enquanto método objetivo, enquanto outros procuram dar-lhe um novo estatuto, exaltando outros aspectos em detrimento da objetividade. Porém, se nos dispuséssemos a romper essa dicotomia? Não haveria outros possíveis para além da objetividade/subjetividade? Se supusermos a existência de um "método" que contemplasse a multiplicidade de perspectivas? Devires e afetos? Nesse debate, procurarei assumir os limites do método etnográfico e escancará-los no sentido de proporcionar a ele não só outro estatuto, mas outra compreensão, quem sabe outra razão de ser. Seguindo esse raciocínio, pensemos a etnografia como inescapável parceira da genealogia e da escrita.

Não procuro nem de longe tecer uma crítica à etnografia e aos etnógrafos, nem aos mais ortodoxos, nem aos mais heterodoxos. Tampouco me julgo nessa condição, pois, conforme

[80] Defendo que não haja essa separação arbitrária. Antropólogos são cientistas sociais e cientistas sociais são também antropólogos. Entendemos seguindo o posicionamento de estudiosos da teoria do conhecimento, como, por exemplo, Isabelle Stengers, Edgar Morin, Michel Serres, etc., que as ciências sociais são, em verdade, um todo, uma pequena ciência social, uma ciência menor.

estou tentando demonstrar nos limites da palavra escrita, não se trata de uma discussão sobre a validade ou não da etnografia enquanto método antropológico por excelência. Acabo de apresentar algumas provocações no sentido de tentar evitar as dualidades e o discurso das oposições tão típicos da modernidade. Redondamente equivocada está toda e qualquer interpretação deste texto que busque capturar seu sentido e levá-lo para um campo temerário e até maniqueísta da recíproca negação de ser "a favor" ou "contra" o método etnográfico. Me dedico simplesmente a propor uma esgarçamento da etnografia manuseando duas sistemáticas etnográficas já existentes: a etnografia dos afetos e a autoetnografia para tentar dizer que há etnografia onde há composição com máquina de guerra nômade e ultrapassando a distinção entre sujeito que pesquisa e objeto que seja pesquisado.

Assim, para todos os efeitos o que faço é etnografia. Também é válido resvalar palavras no sentido de que toda e qualquer problematização atribuída à etnografia e à antropologia, enquanto ciência disciplinar, será feita no que se refere à tentar ultrapassar esse gargalo que chamei de paradigma antropológico. E, aqui, preciso deixar bem claro que o incômodo me leva a escrever tais palavras, pois, afinal, não incomoda a mais ninguém a necessidade da intervenção de um antropólogo para referendar cientificamente a demarcação de uma terra indígena? Povos que há décadas ou mesmo séculos apontam para um pedaço de terra como território ancestral não possuem legitimidade suficiente para justificar o reconhecimento de uma terra indígena? O poder concedido à ciência antropológica não seria um perigo para o próprio indígena e para os próprios antropólogos, em especial aqueles que se dizem engajados com uma causa indígena? A aliança entre ciência e direito mais uma vez não estaria aqui para reforçar a forma Estado de existência? Por outro lado, precisarei também questionar se existe uma reação mais legítima diante da seguinte sentença: "[...] nossas teses hoje são lidas por *eles* [pelos indígenas], hoje *eles* estão fazendo antropologia [...]".

Há duas formas de ver essa frase proferida por uma debatedora em um dos congressos de antropologia que frequentei ao longo do meu doutorado: a primeira nos leva a algum conforto e alegria, pois se verifica de fato nos últimos tempos uma maior colaboração entre indígenas e não indígenas no seio das ciências, em especial da antropologia. Uma antropologia engajada, pode-se dizer, se preocupa politicamente com o destino dos povos indígenas e busca muni-los de repertório científico/acadêmico para potencializar suas lutas na guerra pela existência. Louvável, sem dúvida, pois é um dado da vida e da política que enquanto discutimos conceitos, aldeias são incendiadas, vidas são retiradas, direitos são desrespeitados e o Sistema capitalista mundo/moderno/ocidental fala a linguagem da ciência. A democratização da

educação, tanto a básica quanto a superior, também ajudou a romper os cercamentos estabelecidos pelos feudos da ciência e aproximou, finalmente, as figuras do antropólogo e do indígena, do aluno e do professor. Estou falando, grosso modo, que parte dos antropólogos escolheu um lado, ainda que tarde, mas escolheu. No entanto, a segunda forma de ler a frase acima recortada leva a uma consternação absurda, afinal, há que se comemorar o fato de ser preciso submeter um indígena aos ritos da academia para que ele possa ser ouvido? O "ser ouvido" aqui possui a conotação de ser levado a sério, ter a palavra considerada em si mesma. Tantos indígenas falando, gritando, resistindo, que no passado não tinham direito a palavra e precisavam (precisam) ser referendados ou tutelados cientificamente pelo Estado e/ou por um antropólogo. E agora eles próprios são antropólogos. Há motivo para se comemorar a conversão? Por esse ponto de vista, não.

É paradoxal que um indígena precise estudar pela educação do não indígena para ser ouvido e "levado a sério", paradoxal também é o fato de que se continue operando mais ou menos pela mesma forma como operavam os bem intencionados jesuítas do século XVI, e é paradoxal também que essa mesma disposição para se estudar uma educação indígena não seja muito vista entre os cientistas. Afinal, a ciência se alimenta do seu próprio discurso, e o cientista, para assim ser considerado, precisa reforçar o discurso científico. Ninguém mais percebe o quão assustador é se incomodar com isso? Eu me sinto aterrorizado escrevendo essas linhas, me sinto um crápula, um traidor, um mau elemento. Certamente seria mais cômodo não tocar nesses assuntos e como se diz "tocar o barco", afinal resistir ao poder é algo extremamente perigoso. No congresso em que ouvi essa frase eu me encontrava cercado de antropólogos me olhando como seu fosse uma criatura desprezível apenas por pensar que aquilo que eles comemoram como vitória para os indígenas, talvez seja, antes e principalmente, uma vitória para os antropólogos. Esse episódio me fez mergulhar na literatura consagrada pela antropologia procurando obstinadamente um convencimento de que eu estivesse errado. Eu gostaria tanto de ter encontrado! Gostaria tanto de estar convencido de que estava errado! Eu quero pensar de outra forma! Eu quero parar de sentir essa angústia, essa doença! Como é difícil convencer a si mesmo de que está errado. Muito mais difícil que se convencer de que está certo.

Faço tais considerações especialmente no contexto em que essa tese está sendo redigida, onde se encontra no poder um presidente da república que declaradamente assume uma posição absolutamente contrária a toda e qualquer demarcação de terras, movendo descaradamente todas as instâncias de poder disponíveis para dificultar qualquer movimento de resistência, de afirmação ou de autoafirmação das parcelas minoritárias da sociedade,

especialmente indígenas e as pessoas da comunidade LGBTQIA+. Quando se atribui ao especialista de uma ciência disciplinarizada tamanha amplitude de ação e de possibilidades de efeitos dessa ação, isto é, tamanho poder, o caráter político da dinâmica que ocorre nas zonas de retomada e de conflito precisa ser problematizado. Desta feita, a disciplina antropológica vem sendo praticada, aprendida e empenhada em pautas que vão de encontro aos interesses indígenas, como, é o caso de grandes ruralistas que passaram a estudar e a trabalhar com laudos antropológicos, cursando graduações e especializações, produzindo "conhecimento", etc. demonstrando exatamente os perigos que circundam em torno de questões sensíveis como essa. O poder da ciência de proferir uma verdade é o poder do versado naquela ciência de proferir uma verdade, assim, se retira do indígena essa legitimidade, colocando sobre o cientista-antropólogo, no contexto em comento. Mas resta outra pergunta: o antropólogo-indígena demarca sua própria terra indígena? Se sim ou se não é uma questão de isenção exigida de um "perito", que, no sentido contrário, é relativizada em grande vasão: o antropólogo-fazendeiro pode defender sua própria propriedade. E isso não é uma pergunta, é uma resposta.

Não seria exagero dizer que é a ciência antropológica que detém o poder (atribuído pelo direito no caso brasileiro) de dizer onde é e onde não é terra indígena e casos como em Mato Grosso do Sul, onde antropólogos são presidentes de sindicatos rurais e juristas de alto escalão fazem parte das famílias proprietárias de terras em disputa, onde a ministra chefe da pasta (Ministério da Agricultura), que sorrateiramente tentou tomar para si a responsabilidade pela demarcação, é ela própria, bem como seus parentes, envolvidos em conflitos pela terra. É impossível não problematizar o estatuto da ciência nesse regime de verdades.

Não questiono a importância da antropologia para a sobrevivência dos povos indígenas no Brasil e no mundo, mas não posso deixar de problematizar e de chamar a atenção para um imbróglio que a ciência com seu saber privilegiado pode criar. Obviamente que questões de ética profissional precisam ser levantadas e, por isso, outra pergunta me vem à cabeça nesse momento e sem resposta alguma a acompanhando: qualquer um pode ser antropólogo? E a partir dela muitas outras surgem: É suficiente passar pelos ritos do ensino superior e da academia para pronunciar uma verdade antropológica? Referidas questões me são caras e envolvem outras, aliás muitas outras, que serpenteiam entre si formando, se me for permitido o trocadilho, um "rizoma maldito", digo isso porque a casa que me formou foi a mesma casa que formou a provavelmente mais proeminente desses antropólogos-fazendeiros, dos quais falarei melhor mais adiante.

Nós os antropólogos, talvez embriagados pelo poder que a ciência confere, reivindicamos sistematicamente em primeiro lugar o atributo de ciência e em segundo lugar o monopólio da enunciação de conhecimento a respeito dos povos indígenas, que se materializou na exigência do laudo antropológico, por exemplo, para a demarcação e reconhecimento de terras tradicionalmente ocupadas por eles. No entanto, com esse movimento não nos demos conta que estaríamos criando um monstro, o monstro da ciência antropológica, que mais cedo ou mais tarde reivindicaria para si a grande autonomia. Não demos a devida atenção aos desdobramentos políticos aparentemente mais absurdos de nossa reinvindicação científica. Criamos um monstro cujo controle estamos muito próximo de perder, se já não perdemos.

A disciplina antropológica, como portadora do direito de anunciar a sua verdade antropológica, encontrou finalmente um terreno para que possa de vez romper as correntes que lhes prendiam aos antropólogos engajados. Sem que nos déssemos conta, o poder de proferir a verdade antropológica foi condensado na disciplina *antropologia* e como ocorreu de forma semelhante em diversas áreas da ciência, em especial as mais "maduras" e talvez aí seja justamente o ponto mais relevante da questão, finalmente fizemos da nossa antropologia a ciência do homem e da cultura e o preço que a química paga quando sua ciência cria armas químicas; que a engenharia paga quando sua ciência cria armas de destruição em massa; que a informática paga quando sua ciência cria ataques cibernéticos, formas de teleguiar mísseis, ogivas e satélites espiões. Enfim, a antropologia reencontrou seu fantasma colonial: como toda boa ciência tem uma via etnocida bem pronunciada, uma hora ou outra, cedo ou tarde esse momento chegaria. A história está nas vésperas de cobrar seu preço pela opção que antropólogos do passado fizeram. Com as melhores intenções, sem dúvidas, retiramos de nós mesmos, homens antropólogos e concentramos na antropologia, a ciência do homem ou da cultura, determinados poderes que seria mais prudente termos mantido na esfera da não ciência. Isso implica assumir que, em um contexto favorável, esse monstro da ciência antropológica se irromperá contra seus criadores e se reencontrará com esse fantasma colonial que tanto nos assombra. É 2020, é a maior pandemia que o último século registrou. Mais de quinze milhões de infectados, mais de seiscentos mil mortos pela COVID-19 e contando... Um homem como Jair Bolsonaro está no poder. Uma mulher como Teresa Cristina é ministra da agricultura, fora a Fundação Nacional do Índio, e muitos outros órgãos de Estado completamente desmontados. Momento em que talvez nunca tenha caído tão bem o adjetivo "aparelhado". Os ruralistas estão

estudando antropologia. E agora? Vai permanecer o mito da objetividade antropológica? A opção política é urgente. Minha preocupação é se há caminho possível dentro do Estado[81].

Ocorre que tudo é ambíguo, como vimos. Uma Constituição pode vir a ser ferramenta ou arma, tudo é questão de agenciamento. Do mesmo modo, os laudos antropológicos. Nesse sentido, talvez seja o caso de mais que um afastamento do Estado, um contra-Estado na antropologia. Me recordo de uma reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) onde Ilka Boaventura Leite enfaticamente defendeu que um laudo antropológico não poderia ser considerado uma atividade estritamente técnica, tampouco a perícia antropológica uma profissão que possa ou deva ser pelo Estado regulamentada[82]. Eu, como de um lado jurista e de outro cientista social, tenho alguma condição de supor o que podemos chamar de "pressão" de um Estado-Juiz sobre o saber antropológico. Juristas produzem "verdades formais". Em outros tempos, a atividade jurisdicional se empenhava numa busca obstinada pelo que se chama de "verdade real", naqueles tempos, o papel do direito era determinar uma homologia absoluta entre um tal "fato jurídico", isto é, o que a realidade dura do objeto da lide (como se fosse possível) implicava numa sentença judicial, e que esta, naturalmente, deveria proferir essa verdade real ao mesmo tempo que construiria uma justiça igualmente real. Com o tempo e a frustração imposta pelo alto número de equívocos na tal verdade real, o direito viu por bem dividir os tipos de verdade, de acordo com a subárea jurídica ou mesmo de acordo com o tempo do processo. A verdade real adotou uma postura menos ambiciosa em relação a produção de verdades, e se modificou no sentido de poder ser perseguida a qualquer momento ou mesmo no caso do surgimento de novas provas, que essas possam ser aproveitadas no processo em curso ou ainda, mesmo que julgada a causa, na forma de anulação das sentenças. Quanto a divisão em áreas, oblitera-se ainda mais essa ambição: o processo penal se dá por satisfeito ao decidir conforme o conjunto probatório e o processo civil, menos "grave", já que suas decisões são

[81] Uma tentação seria a de buscar encontrar uma categoria "verdadeiramente neutra", antropológica, diríamos. Infelizmente, nós também somos a antropologia, assim como a ambição de definir-descobrir "o que há de humano no homem". Obstinar-se com a tentativa de formular uma proposição "anônima", igualmente válida para todos, era, de fato, cair na própria armadilha, perseguir a esperança de Münchhausen de utilizar suas próprias fontes para transcendê-las. Eu escolhi, portanto, conservar o termo "política" – que afirma que a proposição cosmopolítica é uma proposição "assinada", o que poderia eventualmente nos capacitar e se tornar "bom para pensar"–, e articulá-lo ao enigmático termo "cosmos" (STENGERS, 2018, p. 445-446).

[82] A aproximação inicial entre Direito e Antropologia ainda não define claramente o papel reservado a cada um dos campos e nem o raio de ação preciso de cada um, mas alerta que a formação atual não habilita o antropólogo a substituir o operador jurídico. O mesmo podemos dizer do graduado em direito. [...] Silvio Coelho dos Santos chama atenção para o que considera uma modalidade de ação burocrática que anula o diálogo aberto pelos laudos, ou seja, quando os administradores, procuradores ou juízes optam pelo arquivamento do laudo, ignorando todos os argumentos e documentos nele contido, transformando-os, neste caso, em peças ineficazes e inócuas para o grupo em questão. Este é, sem dúvida o grande risco e um dos motivos pelos quais o antropólogo(a) não pode distanciar-se do processo depois da conclusão do mesmo (LEITE, 2005, pp. 27-28).

unicamente de ordem patrimonial, pode simplesmente elaborar a tal verdade formal, o que implica em um objetivo de estabelecer a "paz social" ou mesmo o "desfecho da lide".

Nesses termos, outra vez, a questão da terra se coloca. Quando no processo o objeto da lide é o mesmo materialmente falando, mas, ao mesmo tempo, infinitamente diferente para as partes envolvidas há como equacionar essas verdades? Em outros termos: quando uma parte luta pela propriedade sobre a terra e a outra luta pela vida com a terra[83]: como proceder? Naturalmente haveríamos que supor que pelo menos dois juízes decidiriam sobre tal processo hipotético: um que identificasse o objeto da lide como propriedade/exterioridade e outro que o identificasse como vida/potencialidade. Ora, é de fato uma questão de direito: o que muda é o direito. Outra vez Ilka Boaventura Leite pode nos ajudar. Em *Sobre a escrita etnográfica, ética e perícia* (2008), a autora relata sobre um caso emblemático em Santa Catarina no qual uma pesquisa etnográfica de dez anos foi juntada por uma população remanescente quilombola como "prova" da doação das terras em disputa para o ascendente em comum no século XIX: "Através de nova ação recolonizadora, o processo de divisão apagou dos registros cartorais o ato de doação anterior, varrendo assim para o subterrâneo da história a expropriação das terras doadas aos ex-escravos em testamento de 1867, ou seja, 21 anos antes da abolição do trabalho escravo no Brasil" (LEITE, 2008, p. 332).

A outra parte, uma grande empresa que desejava a área para "desenvolvê-la", procurou diversos antropólogos para produzir um documento pericial ou laudo que contradissesse o anterior, negando assim o suposto direito que a população remanescente quilombola pudesse ter sobre a terra em disputa. Na falta de antropólogos dispostos, um historiador teria se feito passar por antropólogo e forneceu referido documento embasado em técnicas e procedimentos estranhos às normas éticas estabelecidas pela ABA. De forma surpreendente (ou nem tanto, para alguém que cresceu no Mato Grosso do Sul), o Estado-juiz ignorou o laudo antropológico embasado em mais de dez anos de pesquisa etnográfica acostado pelos quilombolas e se silenciou sobre seus direitos, embasado no contra-laudo apresentado pelo historiador que se passava por antropólogo. Consternado, um respeitável antropólogo chamado Silvio Coelho dos Santos veio a público denunciar o desfecho:

> O questionamento feito por ele, dos atos que procuravam tornar "legais 'e "legítimas" as terras foi recebido com grande desprezo pelo autor do contra-

[83] Como relata Aílton Krenak (2019, p. 21) O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa).

> laudo e pela empresa que já somava apoios na Câmara e no Senado Federal A saída encontrada pelo contra-laudo foi inicialmente tentar desmoralizar a pesquisa do NUER, e, depois, desmoralizar o lado mais fraco, identificado como "quilombola" (nome atribuído ao direito a terra na Constituição Federal de 1988) Discursos foram pronunciados e publicados na imprensa local invocando o "desenvolvimento regional". Os herdeiros passaram a sofrer represálias, a serem descritos como falsários interessados em ganhar terras. Foram tratados como responsáveis por prejudicar o desenvolvimento do município. A prefeitura de Campos Novos acatou a demanda desenvolvimentista do grupo Iguaçu e passou a hostilizar os agricultores negros como baderneiros e de acusá-los de estar espalhando o caos na região (LEITE, 2008, p. 333).

Pelo que tentei mostrar até aqui, o jogo das forças contra Estado e a favor do Estado ganham feições muito mais opacas na medida que o Estado tem suas rédeas, que podemos chamar de governo, tomada pelo capital. Em breve me referirei melhor a esse processo. No entanto, sobre essa relação vale dizer novamente: um laudo antropológico pode bem ser uma ferramenta ou uma arma. Isto posto, observemos que os meios institucionais (ou mesmo estatais) no relato de Ilka Boaventura Leite estão de certo modo alinhados a produção dessas verdades formais infames, pois, se não é possível a tal verdade real, concerne ao próprio Estado, tal como a ciência dentre os modos de conhecer, julgar ao mesmo tempo em que é parte, ou melhor, na medida em que tem interesses de parte. Um historiador que se passa por antropólogo periciando seria um escárnio que chocaria a todos, porém, como relata Ilka Leite, não choca o Estado. Um Estado "que se deixa enganar". A intensidade da exceção é tamanha que um pouco de ginástica social, no sentido de controle da atividade estatal, pode resolver a questão e mudar um desfecho processual, com uma dose de boa vontade da mídia e do Ministério Público Federal e de sofrimento das populações interessadas: mas quando a exceção é o próprio Estado, essa ginástica produziria efeitos?

Um clássico dessas histórias, mas longe de ser a única, é a de Roseli Ruiz, ruralista, presidente de sindicato rural e antropóloga. Segundo consta em seu próprio Currículo Lattes, Roseli participou de mais de oitenta processos judiciais e administrativos, perante a Fundação Nacional do Índio, envolvendo algum tipo de disputa pela terra entre o tal discurso do desenvolvimento (agronegócio majoritariamente) e populações indígenas e ribeirinhas na condição de antropóloga. "Com o tempo, conta Roseli, ela passou a fazer relatórios antropológicos em vários Estados, como Mato Grosso e Paraná. Seu próximo trabalho será na área da Raposa Serra do Sol, em Roraima. Ela afirma que, em todos os estudos, não encontrou nenhuma terra indígena" (NOTÍCIAS AGRÍCOLAS, 2013).

A antropologia como discurso de verdade que se posiciona como "cabo" em uma guerra. Antropólogos indígenas e antropólogos ruralistas numa corrida para conduzir sua

produção. Quem proferiria o discurso privilegiado pelo Estado-juiz? Daí a grandeza das palavras de Ilka Boaventura Leite:

> [no Brasil se coloca] o antropólogo que faz perícia, que faz laudos periciais como uma espécie de técnico. Eu lembro que a primeira definição que nos fizemos quando organizamos a Carta de Ponta das Canas, o Encontro da Carta de Ponta das Canas, que elaboramos exatamente um documento onde a gente deixava claro a diferença entre um perito antropólogo, um juiz, qual é o papel de um antropólogo perito... Tudo isso está bem detalhado nessa Carta, mas eu lembro que uma das grandes preocupações que nós tínhamos era exatamente definir a perícia como uma investigação, como uma investigação qualificada. A perícia como uma espécie de pesquisa e um parecer qualificado de um profissional que já tinha uma formação avançada. Ou seja, você convidar alguém para dar um parecer, é alguém que já tem anos de pesquisa sobre aquele assunto, que pesquisou aquele grupo, que dominou um certo... que tem uma *expertise* e consegue falar alguma coisa que ajude os juízes a tomar a decisão que eles têm que tomar. Acontece que, evidentemente que o Antônio Augusto [Arantes Neto] coloca: quando o resultado do conhecimento se transforma em uma prática normativa, e chama atenção para as implicações éticas e morais e a importância que tem essa função do investigador e do profissional quando ele é chamado, ele se envolve exatamente numa discussão de âmbito nacional, que tem uma relevância social muito grande e que isso vai muito mais adiante gerar evidentemente algum desdobramento no campo das ações do Estado e das políticas públicas. E, de fato, é importante perceber como a antropologia tem sido importante nesse assunto. [...] os antropólogos hoje estão também contribuindo para a salvaguarda dos territórios, dessas comunidades indígenas e quilombolas no Brasil. Então, de fato, a gente não pode confundir esse papel da antropologia que está inserida dentro de uma comunidade de debate no Brasil sobre a questão do direito dessas populações e de uma série de outros direitos no Brasil, direitos sexuais, os direitos a saúde, e outros tipos de direito. A importância que nós temos hoje, a relevância do papel dos antropólogos nesses debates que vão se tornar futuramente uma questão importante no campo da normatividade no Brasil, e isso como uma tarefa técnica: isso não é uma tarefa técnica, isso não caracteriza uma profissão, para ser regulamentada. E laudo também é um parecer qualificado de um especialista. Então não acho que a gente pode achar que fazer laudo hoje é uma profissão, e que fazer laudo hoje é uma tarefa técnica. O próprio comitê de laudos da ABA já fez uma série de pareceres sobre isso mostrando que o laudo pericial é uma pesquisa etnográfica. Há que se ter uma formação qualificada em pós-graduação, há que se cumprir muitos anos de pesquisa para se fazer uma investigação dessa natureza, e que, portanto, a discussão retorna par ao plano da formação antropológica, para a qualidade da formação do antropólogo. E, nesse sentido, eu acho que é muito importante que a gente hoje, que os próprios estudantes estão interessados em futuramente serem peritos, realmente se preocupar com a questão da qualidade da formação, com a introdução desses conteúdos e dessas experiências nas disciplinas curriculares e na formação desses antropólogos[84].

Na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) o antropólogo, o sociólogo, o arqueólogo e o politicólogo estão alocados como Profissionais em pesquisa e análise

[84] Interferência feita na fala do professor Antônio Augusto Arantes Neto no âmbito do Simpósio Especial sobre o Ofício do(a) antropólogo(a) na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia (junho de 2016).

antropológica sociológica que *realizam estudos* e pesquisas sociais, econômicas e políticas; *participam da gestão territorial e socioambiental*; *estudam* o patrimônio arqueológico; *gerem patrimônio histórico e cultural*. *Realizam pesquisa* de mercado. *Participam da elaboração, implementação e avaliação de políticas e programas públicos*; *organizam* informações sociais, culturais e políticas. *Elaboram documentos técnico-científicos*. Para alguns o pleito da não tecnicidade do laudo por parte de outros pode soar como algo que não faça sentido, visto que, pela lógica da institucionalização o desejável seria o reconhecimento estatal da objetividade técnico-científica na condução de pesquisas etnográficas em sede de processos demarcatórios, bem como o tracejo de requisitos ou critérios técnicos para tal. No entanto, onde reside o perigo, também reside uma porta de saída: a institucionalização e burocratização, nesse sentido, tornaria monopólio do Estado a possibilidade de conduzir o processo. Em outras palavras: o que permite antropólogos-fazendeiros transitarem, seja como assistente processual, seja como perito, é o mesmo que permite que os antropólogos engajados ou mesmo os antropólogos contra o Estado também transitem.

Como o cientista se torna o que é?

Aqui então preciso refletir sobre a pergunta de Nietzsche no subtítulo de *Ecce Homo*, qual seja: como alguém se torna o que é? Se a etnografia é então o método antropológico por excelência, como um etnógrafo se torna etnógrafo? Como um pesquisador se torna pesquisador? Como um cientista se torna cientista? Estou falando sobre percursos de "produção de si". Segundo Tótora (2015, p. 81), o filósofo alemão produziu a si como obra de arte, isto é, um sempre "tornar-se", um processo, um *movimento*. Nessa perspectiva, "[...] o sujeito é um produzir-se em relação consigo e com o mundo. Trata-se de uma subjetividade corporal atravessada por relações complexas, múltiplas e conflituosas. De forças e afetos que se hierarquizam em perspectivas variadas [...]" (TÓTORA, 2015, p. 81). Mas, e o cientista que ao longo dos séculos da modernidade se afastou tanto das artes, como ele produz a si mesmo?

O processo do produzir-se como homem das ciências possui um viés ritualístico, do qual tal, como em todos os rituais, se mantém pela crença de necessidade e pela existência de um método, de um modo, de um molde, um conjunto de práticas consagradas por tradições, costumes ou normas que devem ser observadas. Assim, tento demonstrar que o caminho da ciência para tornar-se cientista é distinto do caminho que Nietzsche percorreu para tornar-se qualquer coisa, que foi um "caminho de arte", logo, um caminho de criação. Uso "qualquer coisa" para definir o ponto de chegada do autor alemão, porque sinceramente sequer sou capaz

de dizer se ele existia, dado que, pela sistemática dessa "construção" o ponto de chegada é o que menos importa. Por tal razão, tento nesse ensaio produzir uma espécie de carta de navegação segundo a qual não me preocuparei com o ponto de chegada, apenas me preocuparei em não me perder em relação ao ponto de partida. Com isso tento explicitar uma metódica defesa de desmetodologia, na busca de explicar um caminho de produção de "si" cientista, que não será o da ciência. Em outras palavras, estou dizendo que não me recuso a passar pelo ritual, mas o farei seguindo outro conjunto de práticas e em paralelo preciso trazer à tona a fragilidade que perpassa a ciência como reduto de uma produção de verdades em um contexto atípico e, especialmente insalubre, para os povos indígenas no Brasil, como é o presente. Se a defesa do pensamento selvagem faz algum sentido, libertar o pensamento engaiolado para que ele possa sonorizar alguns gritos, fazer alguma diferença.

As práticas as quais me refiro são colaborações de distintas "metodologias" entre si, sendo que algumas se debruçam mais especificamente sobre um tal "objeto" de pesquisa e outras se debruçam sobre o sujeito pesquisador, uma vez que ele não se encontra pronto, mas as afetações que a pesquisa proporcionará, deduz-se, contribuirão para um perpétuo "tornar-se" cientista. A ideia é que o ser cientista não se dá pela simples conclusão de uma pesquisa "bem-sucedida", mas pelo contrário, as pesquisas em si poderão até serem consideradas prontas, mas o tal sujeito cientista, nunca. Se não ocorrer necessariamente nessa ordem o processo, não há problemas, pois conforme dito anteriormente, o ponto de chegada, os "objetivos", não são pré-determinados, o que nos interessa em essencial é o caminho a ser percorrido. Assim, pode-se dizer que estamos diante de uma pesquisa em si, e de uma pesquisa sobre esta pesquisa.

A obra dessa "arte" não é possível pré-determinar, mas os artifícios utilizados para a concepção serão em suma:

1) *uma genealogia da resistência:* a qual tomarei a resistência como acontecimento possibilitado pelos povos guarani e kaiowá face ao que chamo de políticas de desenvolvimento sob o crivo do procedimento genealógico, percorrendo os jogos de força entre estes dois no interregno das coroas econômicas da região do Mato Grosso: iniciando da Companhia Matte Laranjeira (1890), até o presente reinado do Agronegócio, onde, suponho, esteja havendo uma tentativa de cristalização de uma outra forma de significação da resistência. No meio do caminho, coube a mim perceber que poderia estar equivocado quanto aos objetivos dessa genealogia da resistência: se de início passou pela minha cabeça "demonstrar como resistem" os indígenas, me vi incorrendo no mesmíssimo problema sobre o qual teci muitas críticas, me vi na iminência de expor aqueles que jamais gostaria de ter exposto, de estar indo contra a

máquina de guerra e a favor do aparelho de Estado, me vi traduzindo códigos de guerra para benefício do inimigo. Se Aílton Krenak está certo e "nossos mundos estão em guerra", há um tipo de antropologia muito mais perigosa: a antropologia espiã, que era aquilo do qual eu deveria correr, fugir, abrir uma linha de fuga, mas, também, precisava me reconectar com a máquina de guerra e me lembrar de não dar ouvidos à polícia científica, pois elas sim são forças a favor do Estado. Meu grande incômodo que mencionei numa nota de rodapé anteriormente:

> Aqui talvez se encontre a mais importante nota de rodapé que já escrevi em toda minha vida. Me deparo com um problema ético, qual seja: pesquisar a resistência indígena guarani e kaiowá como pensado no projeto de pesquisa e identificar e demonstrar "como resistem" esses indígenas ao avanço do Estado e do Desenvolvimento. Não seria na verdade, o caso de ter como resultado de uma pesquisa, um erro? Isto é, meu trabalho doutoral seria na verdade uma denúncia da máquina de guerra. Denunciar a máquina de guerra implica em não a compor, mas, pelo contrário, voltar-se contra ela e, logo, a favor do Estado. Seria reviver os erros dos primeiros antropólogos, seria reviver Spencer e Gillen no outback australiano, eternizando em resultados de pesquisa mecanismos de sobrevivência das sociedades primitivas e com isso trabalhando contra elas e a favor da forma Estado, mesmo que não fosse esse o objetivo declarado. Todo gesto de amor à ciência, nesse específico contexto, é um gesto de ódio aos povos indígenas. Todo dado etnográfico pode vir a servir ao aparelho de captura do Estado e não uma engrenagem da máquina de guerra. Não sei se sou capaz de lidar com isso. Um pensamento não para de me atormentar: não existe [para os indígenas] uma ciência segura.

O primeiro dado relevante da genealogia da resistência é este: melhor não fazer, a não ser que seja para compor a máquina de guerra e, por isso, um itinerário de pesquisa mudou completamente, reverteu-se em absoluto. Meu sonho de ser um etnógrafo/etnólogo se transformou em pesadelo, em crise, ao mesmo tempo em realidade, visto que a minha compreensão sobre etnografia mudou. Meu projeto de pesquisa, aquele por meio do qual obtive bolsa doutoral do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, precisaria ser modificado, não somente no conteúdo, mas na forma, na essência. Não poderia ser um projeto de pesquisa o ponto de partida desse movimento, mas sim um *plano*, e o plano é justamente fazer parte do *movimento*. Para isso não poderia ser um denunciante do movimento, mas parte dele. Não necessariamente do "movimento indígena institucionalizado", como, por exemplo, a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), mas o *movimento aberrante*, nômade e contra a forma-Estado de pensar, contra a Ciência Régia. O sonho de um jovem candidato a etnógrafo/etnólogo desaba e me vi com meu exemplar dos *Argonautas do Pacífico Ocidental* embaixo do braço, meu exemplar de *Tristes Trópicos* nas mãos e minha tese na cabeça, ardendo em chamas. O etnógrafo/etnólogo precisaria abrir espaço para um genealogista e, se uma etnografia eu poderia fazer, seria, portanto, sobre a própria pesquisa, autoetnografia, diriam.

2) *uma autoetnografia dos afetos:* a qual tomarei o processo de pesquisar, no jogo da ciência, como um ritual kantiano de passagem da menoridade científica para a maturidade científica, porém não seguindo necessariamente as regras desse mesmo ritual, visto que há um elemento de crítica nesse viés da presente tese, segundo o qual, à luz de uma bibliografia de miscelânea que chamo de "bom-encontro", busquei mostrar que a própria ciência é uma força que, tal como a economia, é beneficiária das relações de colonialidade, tributária do Estado, contrária a máquina de guerra nômade. Daí dizer que a tese é um manifesto, pois ela em si precisa ser uma força de resistência. Assim, justificarei nas próximas linhas a aliança da genealogia com a autoetnografia dos afetos, numa espécie de "ritual selvagem", por isso chamo esse "emaranhado" de *pensamento selvagem*, que traz à vida um "demônio metodológico" invocado por efeitos de resistência numa espécie de ritual indígena no meio da floresta dos saberes, tenta prover uma "pesquisa" nos moldes de um pensamento selvagem, tal como defenderei. Falemos, assim, da etnografia e da genealogia.

A escrita etnográfica é primordialmente uma escrita descritiva. Sob esse aspecto, Laplantine (2004) a anuncia como uma atividade perceptiva, linguística, descritiva e explicativa. Sobretudo dou por admitir que a história da etnografia privilegia alguns dos cinco sentidos em detrimento de outros, assim, olhar e ouvir se tornaram os sentidos etnográficos *per si*. Diversos autores questionam essa hegemonia dos olhos e dos ouvidos, dentre os quais Walter Benjamin, Le Breton e outros. Etnografar, portanto, tende a ser o registro dos sentidos da visão e da audição, que enquanto métodos se transmutam na observação e na realização de uma enormidade de técnicas de entrevistar. Para além disso e para além dos demais sentidos dispostos às possibilidades humanas, numa guinada semântica do "fazer etnográfico", por que não descrever mais? Preciso enfatizar que não teço crítica alguma à essência da etnografia, levando em consideração seu percurso histórico e de seu passado colonial que muitos já criticaram e reconhecendo que se não fosse a etnografia (até mesmo a mais ortodoxa) nem o pouco que nos restou da diversidade de singularidades que povoavam e ainda povoam a Terra estariam aqui e registradas. Nesse sentido, quando tomo Strathern, especialmente uma Strathern já madura, o faço numa tentativa de ensaiar sobre a etnografia e sobre suas muitas fases tentando propor um "para além" como e com diversos pensadores mundo afora, dentre os quais me inspiro especialmente naqueles antropólogos que ousaram fazer antropologia "contra o Estado" ou uma antropologia "pós-social", à luz desses autores minoritários "ao mesmo tempo" promovendo, sem dúvida, um dos mais potentes encontros que podemos ver na contemporaneidade da antropologia brasileira. Me refiro aqui a Viveiros de Castro, Márcio Goldman, Renato Sztutman, Beatriz Perrone-Moisés, apenas para citar alguns.

A Strathern que selecionei para partir de, como diz Larossa (2003), que todo ensaio parte de um texto, é a Strathern propositadamente madura, não porque considero o pensamento dessa brilhante antropóloga mensurável do ponto de vista cronológico, tampouco organizado a partir dele. A Strathern que chamo de "madura" é a mulher que já experienciou os mais distintos modos de ser e de pensar antropológicos, é a mulher que já fez etnografias nos mais diversos contextos e "climas" sociais, é a mulher que reconhece em praticamente todos os seus capítulos de o *Efeito Etnográfico e outros ensaios* as "feridas abertas da antropologia", isto é, "a problemática da natureza da produção antropológica e do trabalho de campo" (SAVELLI GOMES, 2017, p. 431).

> Seu interesse está nas estruturas de poder que atualizam os paradigmas que orientam a disciplina e ditam o que é válido. Nesse caminho, a autora promove um deslocamento da noção de nativo. Para ela a questão crucial não está nas noções de distanciamento/proximidade ou familiaridade/estranhamento, tão discutidas na antropologia urbana, mas para quem o(a) antropólogo(a) está escrevendo, a quem servirá o conhecimento produzido e o tipo de relação que se estabelece no processo de investigação antropológica. [...] Em última instância, o objetivo final da antropologia é produzir conhecimento para si, para sua própria reflexão. (*idem)*.

A partir de duas dessas feridas abertas da antropologia das quais Strathern comenta, sublinhadas por mim, notadamente do ensaio *O Efeito Etnográfico* ("encontrar" o que não foi procurado e "mistificar" o efeito social como fato), tento mais uma vez problematizar o estatuto da ciência e, se a ciência que se tem legitimidade para falar *por* e *sobre* o os problemas do meu interesse é a antropologia, precisarei então problematizar a antropologia. Strathern (2014) bem aponta que "muitos acusam" a etnografia, não que ela necessariamente também o faça, a partir de suas problemáticas políticas e epistemológicas. Certamente corro o risco das generalizações e desde logo declaro que me policiarei nesse sentido, na tentativa de cometer os menores "pecados" possíveis. No entanto, se ainda não restou claro, não acredito numa escrita sem pecados, numa ciência sem pecados, tampouco numa existência sem pecados, afinal, já disse anteriormente o que separa o cientista de sua vocação quase divina é o fato inescapável de que somos demasiadamente humanos, à moda de Nietzsche.

Estando nessa minha busca de problematizar o estatuto da ciência para além da crítica e das acusações registradas por Strathern que sofre o método antropológico, que pouco discuto, é verdade, pois não vejo nelas conteúdo que desqualifique ou que desvalorize a etnografia, ao contrário do que uma interpretação mais apressada e mais, digamos, corporativista, possa presumir. Em verdade eu tomo os "defeitos" da etnografia como o que a lógica dos valores

ocidentais nomina como “qualidades”, justamente por que é na possibilidade de encontrar o que não foi procurado e de mistificar o efeito social como fato, que vejo na etnografia especial capacidade de avançar por sobre o próprio paradigma científico, pois ela nunca foi “de fato” um “método”, mas sempre uma perspectiva. E, mais uma vez, se ainda não está claro, não estou questionando o valor da etnografia como método, pois se me aproximo dela tentando me afastar da ciência, me parece bastante razoável concluir que não renego à etnografia esta condição tão mecânica de ser, que é o método científico, ela é muito mais que isso. No entanto, a história da ciência antropológica registra, especialmente nos seus primórdios, uma necessidade, pelo contexto histórico, político e cultura, de “elevar” a antropologia e seu método por excelência ao status ocupados pelas ciências mais objetivas, nomotéticas, exatológicas ou outro termo que convir. Também a história registra uma mudança paradigmática da antropologia e dos conhecimentos por ela produzidos por intermédio dessa razão científica até então que a antropologia encontra seu lugar de fala.

É bem verdade que ainda posso ser acusado de conjecturalismo, mas não tento reconstruir ou restabelecer a história da antropologia ou da etnografia em nenhum momento, apenas tento avançar por sobre certas fronteiras delimitadas pela própria história dessa ciência e desse método, afinal, são nessas linhas, nesses limites, que se encontram com outras linhas e limites, uma zona de fronteira que possibilitam pensar e falar a partir do fora. Então se o resultado da pesquisa etnográfica mistifica como fato os efeitos sociais experimentados pelo etnógrafo, cujos sentidos se encontram embebidos em uma atmosfera outra, porque não descrever, quem sabe, essas sensações? Quando falo em escancarar os limites do método etnográfico estou pensando numa forma de possibilitar novos caminhos, outros possíveis, não se trata de apontar esses limites, talvez nem mesmo de transgredi-los, mas escapar deles, fugir, traçar linhas que perpassam por e para além deles. Se a objetividade científica nos força a escrever verdades sobre o que vemos e ouvimos e essas verdades se encontram contaminadas, justamente, pela mistificação do efeito em fato, porque não assumir o fato da mistificação/contaminação e levar às últimas consequências o desdobramento de fazer etnografia, isto é, "encontrar" o que não foi procurado? O novo, o imprevisível, talvez até mesmo o impensável? A própria Strathern no seu excerto nos convida:

> Espera-se que o(a) etnógrafo(a) reúna bastante informação tendo em mente intenções específicas. Ao mesmo tempo, contudo, saber que não é possível saber de modo completo o que será pertinente às reorganizações posteriores do material exigidas no processo de escrita pode ter um efeito próprio, como o de criar uma expectativa de surpresa; busca-se o que é mais refratário, as pequenas revelações. A expectativa de surpresa reaparece no texto etnográfico como um tipo diferente de revelação. Os modos diversos como os

> antropólogos "atribuem sentido" a materiais bizarros; ou situam os eventos num contexto mais amplo, ou revelam uma ideologia, ou demonstram - o que por algum tempo foi uma preocupação analítica - a existência de uma relação entre o real e o ideal a ser explorada: todos esses são movimentos analíticos que transmitem o efeito de surpresa (STRATHERN, 2014, p. 354).

Na busca de respostas para as várias questões suscitadas anteriormente, me voltarei para alguns autores que alinhados ao empenho de trazer ou fomentar outros possíveis podem ajudar nessa talvez ineficiente tentativa de realização de uma "autoetnografia dos afetos". Um desses autores certamente é Nietzsche. Antes de qualquer coisa, pensemos na sentença de Strathern, que nos diz que epistemologicamente a etnografia mistificaria o efeito social como fato. Mistificar, grosso modo, pode ser entendido como a ação de fazer alguém crer em uma inverdade ou em algo falso, mentiroso. Pode parecer ingênuo, porém, se quando assumirmos que estamos correndo o risco de mistificar um fato, ainda que tal fato não seja o reflexo fiel da verdade real, estaríamos dizendo a verdade? Trata-se, certamente, de uma questão ética e de sinceridade epistemológica, no entanto, bem sabemos que o *status* de verdade é confiado pelo público alvo de nossas pesquisas àquilo que se passa, sem muita ou nenhuma suspeita, como reflexo fiel da verdade real, que é inatingível, na maioria das vezes, pelo próprio etnógrafo. Entendemos aqui como público alvo, antes de qualquer um, o destinatário final das produções: os leitores, mas também, os pares e avaliadores, aqueles que conferem no tribunal da ciência o caráter de cientificidade aos resultados de uma pesquisa, além dos próprios pesquisados obviamente (os tais "objetos" de pesquisa) que muito bem também farão sua avaliação/validação daquilo que foi produzido a seu respeito pelo pesquisador, aliás, talvez muito melhor que fariam os tribunos. Certamente os três colocam a si mesmos, e são pelas normativas científicas colocados (com diferentes graus), como baluartes da verdade científica, cada qual a sua maneira e sob suas respectivas razões.

A ciência que assume seus pontos frágeis é uma não-ciência? É uma ciência mais fraca? Dentro de um plano de imanência, Nietzsche critica a lógica, a ciência, a gramática e a linguagem. Assume a verdade como ficção, na medida em que se vincula a uma perspectiva fisiológica de "fazer conhecimento". A partir de uma política dos afetos, ele entende que conhecer é criar ficções. Conhecer é uma questão de vida, é vital, porém, antes de tudo, é ilusório e, portanto, força. Conhecer é experimentar, mas este é um verbo de ação, implica atividade do interpretador, uma vocação, um agir no sentido de ler e julgar a partir da fricção das forças que combatem entre si através da história, sendo inclusive essa história fruto do resultado desse combate: a história enquanto disciplina é a narrativa dos vitoriosos, não das lutas. O interpretar em Nietzsche também significa experimentar, isto é, as conclusões não são

resultado de uma reflexão contemplativa, mas de uma reflexão experiencial. O conhecimento é relacional, plural, dinâmico e perspectivo, portanto, não se satisfaz com uma síntese engessada. "A teoria nietzschiana do conhecimento acabaria por operar com a "positividade do falso". Ou seja, a interpretação que temos de "algo" (de um fenômeno) nos faz ver "coisas, objetos, etc." onde só há vir-a-ser; pois, no limite, o "real" é o efetivo falsificado" (ZATERKA, 1998, p. 15).

Na ciência moderna, a busca pela verdade se apresenta como um objetivo apriorístico. Mais que isso essa busca pela verdade deve obedecer a uma série de ordenamentos que distinguem um caminho válido de um caminho inválido. A depender desse caminho, isto é, a depender do método que empregamos para se atingir essa "Verdade", temos uma caminhada científica ou uma caminhada não científica. A grande diferença que enxergo e posso assinalar entre os dois diferentes sujeitos que percorrem esse caminho diz respeito à sua jornada, que será validada na proporção da sua narrativa do percurso: quanto menos obstáculos forem enfrentados, quanto menos pausas para descanso, quanto menos "apego" ao caminho e quanto mais rápido percorrê-lo ter-se-á uma maior validação. Na etnografia especificamente esse último quesito é relativizado. O fato é que somos estimulados à objetividade e à eficiência e premiados pela sagacidade, pela inteligência, pela perspicácia.

Ao contrário do primeiro, o segundo sujeito, que não terá validade do seu percurso ou terá em um grau menor que o seu predecessor, por tê-lo percorrido em sua narrativa com muitos obstáculos, muitas pausas e muito apego, pois admirou o percurso à exaustão, se encantou, se apaixonou pelas paisagens que este caminho proporcionou, de sorte que sua narrativa é até mais rica em detalhes que a do primeiro. No entanto, tais detalhes de percepção, que vão de encontro à objetividade e à eficiência, o que compromete seu olhar científico e o torna menor que o "bem sucedido" primeiro homem que só viu e admirou o que precisava ver e admirar, para descrever depois e talvez até omitir muitas coisas pelas quais passou em prol da objetividade. Podemos concluir que esses dois homens ou essas duas forças se enquadram em quadraturas distintas, o segundo homem é um andarilho, sua força é o *movimento*, um viajante, pois é um indivíduo apaixonado, que se permite as afetações, que vê sua potência de vida ser exponenciada por viajar, que em sua trajetória incorpora um espírito aventureiro, que experimentou e viveu o seu caminho. No segundo caso, no entanto, podemos nos referir àquele homem como o sedentário, pois ele, por certo, percorreu o caminho, mas daí dizer que o mesmo "o viveu" é impossível, uma vez que tudo que fez foi percorrer um caminho já dado.

A busca primeira por trás dessa "ilusão de distanciamento" não seria a aproximação da realidade (das pedras no caminho), mas sim o advento de uma "verdade", uma verdade com

"vê" maiúsculo, cuja realidade é mero estágio do percurso. Se aproximar da realidade, prendê-la, dominá-la, a partir de um ponto de neutralidade, para enfim, objetivamente, atingir a Verdade dos fatos observados ou vividos. Nesse processo, sinteticamente, a teleologia moderna se aproxima de uma teologia, à medida do deslocamento de Deus, o pesquisador assume a posição de anunciador/denunciador da Verdade sob o manto ou o véu de uma neutralidade que é de mentira ou imaginativa. O que haveria de mais idealista na forma de conceber o conhecimento?

Temos aí duas verdades, portanto, uma verdade dita científica e outra verdade, que apesar de poder ser científica é "ornamentada demais" com aspectos pouco objetivos. E nisso, teremos um conhecimento "verdadeiro" e um conhecimento "localizado". A ciência moderna descaradamente confere mais crédito ao primeiro que ao segundo. A medida da boa e verdadeira ciência é sua objetividade, eficiência e sucesso nas respostas das questões suscitadas. "Nietzsche – na "contracorrente" – propõe o corpo como paradigma do conhecimento, ou seja, com ele teremos de repensar o estatuto dos conceitos" (ZATERKA, 1998, p. 46). Em Nietzsche, portanto, o segundo andarilho, que experienciou seu caminho, admirou-o em cada quadro, examinou-o às minúcias, sentiu-o no corpo, nas vestes, que sabe dizer a razão de ser de cada arranhão, estaria mais apto a proferir sentenças verdadeiras a respeito daquele caminho que o seu predecessor, que religiosamente seguiu um mapa. "Nietzsche, na esteira de Schopenhauer, aborda as questões do conhecimento no registro fisiológico" (ZATERKA, 1998, p. 47).

Tótora (2015), vale reforçar, esclarece que um sujeito "produz-se" numa relação consigo mesmo e com o mundo, essas relações são de toda ordem, em complexidade, multiplicidade e conflituosidade de forças e afetos vão se hierarquizar em perspectivas variadas. Esse acontecimento é uma constante atividade que pressupõe ao sujeito a ação de produzir-se, nas diferentes esferas da vida. É situar a subjetividade na dimensão política, nos jogos de força e de poder que a atravessam e produzem-na. "A subjetividade é um constante superar-se a si mesmo" (TÓTORA, 2015, p. 81)

A compreensão nietzschiana de conhecimento é uma martelada na objetividade, problematizando de forma enfática a produção de "verdade". Como reflete Zaterka (1998), a tão sonhada "verdade" torna-se uma criação "humana, demasiado humana". Em *Ecce Homo*, Nietzsche (2013a, pp. 80-81) concluiu que o método atribui o caráter de seriedade de alguma reflexão e, por isso mesmo, todo o conhecimento considerado sério sequer é realidade, quanto mais verdade, são, segundo o autor, pois sim, fantasmas de uma imaginação ou mentiras derivadas de naturezas malfazejas: Deus, Verdade, Eternidade, Alma, enfim, coisas de eminente

caráter divino/metafísico. Em decorrência de tal fato o mundo é falseado pelas grandes narrativas, pelos universais, pelos grandes homens que educaram o mundo para desprezar as pequenas coisas, as condições fundamentais da própria vida, a experienciação do possível. O filósofo continua, ainda em *Ecce Homo* (2013a, pp. 89-90), supondo que ninguém pode sentir, nem mesmo através da leitura mais do que já sentiu. Não há ouvidos para ouvir aquilo que a experiência vivida ainda não ouviu. Para Nietzsche (2013a, p. 106), o conhecimento é o "dizer sim" à realidade, um sim à vida, a vida como vontade de potência e o idealismo é o seu contrário, é a fuga da realidade. O que temos de real na experiência etnográfica senão os afetos? Os sentidos? As angústias? As sensações? As experimentações (do real)? Não seria o tesouro da etnografia aquilo que o "bom método" mais renega, isto é, o campo de relações de forças e de afetos que mudam "de" e "a" perspectiva? E, portanto, o tal "sujeito"?

Quando Nietzsche, ainda em *Ecce Homo* (2013a, pp. 125-126), se refere à sua obra pretérita *Humano demasiado Humano*, título que caracteriza a verdade para Zaterka (1998), ele o faz no seguinte sentido: "[livro] com o qual pus fim bruscamente a tudo o que se havia introduzido em mim de "patifaria superior", de "idealismo" [...]". Assim a verdade é dotada dessas características, uma "superioridade" pretenciosa e um idealismo teológico. O etnógrafo/etnólogo, aquele que se reveste da armadura da objetividade e da condição de uma suposta neutralidade, ao narrar o que viu e ouviu no campo como verdade recai na grande crítica da etnografia: mistifica o efeito como fato. Mas do contrário, se este mesmo etnógrafo se permite "encontrar" o que não foi procurado ele fará uma ciência-menor. Uma coisa não anula a outra. Tudo é uma questão do valor que se dá à narrativa. Mais que narrar como fato o efeito, o etnógrafo foge à armadilha quando narra o efeito como efeito, esquivando-se do dilema da verdade absoluta com uma pequena narrativa, uma narrativa menor, como diz Nietzsche, uma pequena verdade despretensiosa: sua verdade, o efeito enquanto efeito, enquanto fato próprio, independente, não enquanto fato decorrente.

A experienciação, a vivência, a afetação, há que fazê-los merecedores da descrição etnográfica, mais até que os metafatos metanarrados. Mas, para isso, paga-se o preço do segundo andarilho: a desconsideração e a invalidação pela ciência. *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss é sem dúvida um dos mais, senão o mais emblemático exemplo deste processo. Nas palavras de Nietzsche (2011), há mais sabedoria em um corpo que na melhor das sabedorias. E vai além:

> O próprio Ser ri de teu Eu e de seus saltos pretensiosos. "Que são para mim esses saltos e esses voos do pensamento?" – Diz ele. – Um desvio do meu fim. Eu tenho sob rédeas o meu Eu., e inspiro-lhe os pensamentos".

> Nosso próprio Ser diz ao Eu. “Agora sofre tuas dores!” E o Eu sofre, e medita como não mais sofrer; - é para esse fim que lhe *deve* servir o pensamento.
>
> Nosso próprio Ser diz ao Eu: “Experimenta agora alegrias”. Então o Eu se regozija, e medita como proceder para seguir regozijando-se frequentemente; é para esse fim que *deve* servir o pensamento (NIETZSCHE, 2011, p 40).

O “método febril” de Lévi-Strauss

Talvez o que chamarei de “método febril de Lévi-Strauss” sirva para algum esclarecimento a respeito do que venho me referindo. Lévi-Strauss me revela a ideia de *pensamento selvagem* e dela posso extrair algumas considerações: se busco um pensamento selvagem nesta pesquisa, este pensamento, só pode ser mesmo um pensamento do sul (e vice-versa). Um pensamento que não converge para a linearidade, disciplina e lógica do pensamento moderno, isto é, da ciência moderna. Um pensamento selvagem é, em suma, um pensamento não domesticado e, portanto, um pensamento, como diria Deleuze (2013a), impensável, carregado de potência, de possibilidades. Um pensamento que violenta a si mesmo para não se amoldar a uma “caixinha” qualquer, das muitas disponíveis na prateleira da ciência, um pensar contra o já pensado, mas para pensar o impensável.

O tal “método febril” de Lévi-Strauss (1957), ou seja, a forma como este autor escreveu *Tristes Trópicos*, uma obra onde o mesmo “se permite” fugir ao pensamento linear preconizado pela ciência moderna e possibilita ao leitor outra forma de vislumbrar os resultados de suas etnografias, os resultados dos afetos entre pesquisador e pesquisado e as múltiplas perspectivas possibilitadas pelas inúmeras combinações desses elementos. Como minha pesquisa não tem o intuito de se aprofundar no pensamento deste autor tão fantástico, me satisfaço em comentar *Tristes Trópicos*, dado que é nesta obra de juventude que Lévi-Strauss explicita outras perspectivas em uma forma não tão etnográfica, o seu próprio fazer etnográfico.

Tristes Trópicos, segundo o seu autor afirma, foi escrito em “estado febril”, não respeitando uma lógica cronológica, mistura tempos e espaços, é cheia de *lois cachées*[85]. Nesta forma de escrever, Lévi-Strauss deixa transparecer sua percepção sobre o que viu, sem ser necessariamente a percepção de um ANTROPÓLOGO/ETNÓGRAFO, mas de um HOMEM que faz antropologia. Antes de qualquer coisa um pesquisador é um homem. Talvez seja esse fato que muitos pesquisadores ignoram ou se negam a reconhecer, percorrendo as águas rasas da objetividade sem nunca se permitirem às sensações das águas profundas. Mas é uma escolha

[85] Leis ocultas. Coisas ocultas.

parecer/ser objetivo, ainda que ela se deva, muitas vezes aos mecanismos burocráticos e institucionais que supostamente dão base à ciência e à tecnologia, como, por exemplo, as agências de financiamento.

Reconhecendo que o caminho da ciência é um caminho forjado nas terras ao norte, é para o norte sua direção. Para norte que ela aponta e não é para lá que gostaria de ir, pois sou um homem, um homem do sul e cada vez mais é para o sul que minha bússola aponta. Porém, busco sempre fugir das dicotomias e evitarei cair nas armadilhas que muitos já caíram. Minha bússola não se limita a dois opostos cardeais, mas às muitas perspectivas que existem entre eles. E, como já também mensurei, optarei por chamar meu caminho de caminho selvagem. Mas que fique claro que ele também é do sul. Assim, o pensamento do sul é o pensamento selvagem, por excelência, pois o Norte é o rumo da ciência régia.

Um pesquisador que se diga na preocupação de evidenciar esse pensamento, não poderia se propor a tal sem colocar sob análise sua própria forma de pesquisar, ou mesmo, seu próprio referencial epistemológico. Reconhecer a humanidade do pesquisador e sua impossibilidade de produzir Verdade. Em *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss (2008), em diversas oportunidades, lembra que cada civilização tende a superestimar a orientação objetiva de seu pensamento. A ciência moderna ocidental certamente é a que mais superestima.

Em *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss deixa explícita a relação do seu Ser (corpo) com o seu Eu (alma)[86]. Busca a todo o momento distanciar de um caráter científico uma de suas obras mais notáveis: "[...] muitas vezes planejei iniciar este livro; toda vez, uma espécie de vergonha e de repulsa me impediu. E então? Há que narrar minuciosamente tantos pormenores insípidos, acontecimentos insignificantes? Não há lugar para a aventura na profissão de etnógrafo [...]" (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 15). Classifica as memórias relativas aos cheiros, às impressões, aos arrepios, aos sentimentos, enfim tudo aquilo que se afasta da "boa" etnografia à "escória da memória". "Uma recordação tão pobre merece que eu erga uma pena para fixá-la?" (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 16). Em outra passagem ilustrativa, Lévi-Strauss nos lembra que ao etnógrafo era/é atribuído o "dever" da sobre-humanidade enquanto pesquisador ilimitado,

[86] Talvez aqui haja a necessidade de um esclarecimento acerca do pensamento Nietzschiano: Em *Assim falava Zaratustra*, especificamente no discurso "Dos Desprezadores do Corpo", Nietzsche aborda questões fundamentais relativas ao homem, especialmente à relação entre o "corpo" e a "alma", ou, para sermos mais precisos, entre a "grande e a pequena razão". [...] Corpo é identificado à grande razão, ou seja, o corpo é visto como uma multiplicidade de vontades de potência, e a grande razão temporariamente fornece o sentido da vontade de potência dominante. Alma: "Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas 'espírito', pequeno instrumento e joguete da tua grande razão". A pequena razão (*Ich*), tão enfatizada pela tradição, é somente um "instrumento e joguete" da grande razão. O *Ich*, se quisermos, a alma, o espírito, o eu, a consciência é o resultado de um processo, de um fazer corporal (ZATERKA, 1998, pp. 23-24).

enquanto que, na realidade, todos somos reles homens, demasiadamente humanos: “Exausto demais para ser etnógrafo, dormi assim que caiu o dia [...]” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 231).

Favret-Saada também me parece um estrondoso exemplo desse dilema quando ela nos relata suas reflexões frente a cruz do “bom” etnógrafo e a espada do aventureiro. Na sua narrativa, a autora tunisiana conclui que “se eu ‘participasse’ [de um ritual de feitiçaria], o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, [...] mas se tentasse ‘observar’ [...] não acharia nada para observar” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157). Se no primeiro caso ela veria seu projeto de conhecimento ameaçado, no segundo o veria arruinado. A pequena narrativa, dentro dessa linha de argumentação pode ser tão ou até mais etnográfica quanto a “grande” descrição etnográfica. “[...] deixei-me afetar, sem procurar pesquisar, nem mesmo compreender e reter. Chegando em casa redigia um tipo de crônica desses eventos enigmáticos (às vezes aconteciam situações carregadas de uma tal intensidade que me era impossível fazer essas notas a *posteriori*” (*idem,* p. 158).

A grande razão: as multiperspectivas do corpo que pesquisa

Em Nietzsche a consciência é um instrumento do corpo. Nesse sentido, é o corpo que comanda. Contudo, ambos (corpo e consciência) apontam para a necessidade de um olhar interessado para o mundo, pois são os afetos que conduzem este novo olhar (ZATERKA, 1998, p. 42). A proposta de Nietzsche é perceber a realidade de diferentes modos, de diferentes perspectivas. Assim, “o corpo, a “grande razão”, os afetos, enfim, a vontade de potência será o paradigma para o ato de conhecer” (ZATERKA, 1998, pp. 26-27). Nesse contexto, Nietzsche confere aos afetos o condão de proporcionar diferentes perspectivas ou pontos de vista. O perspectivismo nietzschiano não se resume à soma de perspectivas, mas a partir da perspectiva permanecer aberto ao múltiplo, ao novo, ao outro, de modo que um olhar se torna olhares diversos aumentando o campo de percepção e potencializando o olhar: “uma epistemologia da compreensão desponta no espaço de vivências diferenciadas, e o diálogo epistemológico passa a ser concebido no seio de uma epistemologia da compreensão perspectivada” (SOUSA, 2016, p. 110).

A noção de perspectiva em Nietzsche impõe uma conformação do objeto ao ponto de vista do observador em função de sua cognição. No entanto, isto não implica dizer que o conhecimento varia segundo o ponto de vista do conhecedor, mas implica negar a existência de um ponto de vista que transcende o campo de visão, reunindo os demais em uma totalização

"observada". Seria esta a única possibilidade, se fosse possível, de conceber uma "coisa em si", para além das perspectivas. "O que ele [Nietzsche] põe em questão não é a possibilidade de conhecermos a verdade, mas a existência mesma da verdade, isto é, de um estado de coisas constituído do qual o conhecimento seria a representação mais ou menos exata" (ROCHA, 2004, p. 215). O filósofo do martelo ainda sugere não somente a pluralidade de interpretações, mas também e, principalmente, que qualquer interpretação, isto é, qualquer conhecimento, apesar de ter origem no mundo sensível, seria sobre-humano, portanto, impossível, determinar a sua "verdade absoluta" sem recair numa explicação metafísica dos termos: "[...] a transcendência que é condição do conhecimento e o solo que poderia fundar essa operação" (ROCHA, 2004, p. 217).

> Ora, o perspectivismo se abre para outras perspectivas, o que não significa, mais uma vez, que toda e qualquer perspectiva seja válida, como não são, por exemplo, sob o ponto de vista de Nietzsche, as perspectivas do antropocentrismo e do "ratiocentrismo". Já que diálogo implica também problematização, aprender a ver de outra perspectiva não significa abrir mão da própria perspectiva, e nem necessariamente ampliá-la por meio da soma com outras perspectivas. O que importa, no fundo, é saber que há outras perspectivas, diferentes. Uma nova perspectiva não precisa, no entanto, ser aceita, se se constatar que fere uma vivência. Esta, por sua vez, nada tem de relativa, como se se tratasse de qualquer vivência, um "tanto faz como tanto fez" (SOUSA, 2016, p. 112).

Não há no campo de visão nietzschiano uma recusa à ontologia, mas uma possibilidade de duplicação ontológica, isto é, o reconhecimento de que seria possível que uma "realidade aparente seja a expressão de uma essência, de que o fluxo do devir seja a manifestação de um mundo do ser, que a existência sensível seja o desdobramento de uma instância suprassensível, que as construções perspectivas sejam a representação de um mundo constituído" (ROCHA, 2004, p. 217). O que Nietzsche proclama não é a dúvida acerca do conhecimento objetivo, racionalizado, mas lança sim sobre ele profundas suspeitas. No entanto, ainda a partir de Rocha (2004, p. 221), podemos buscar no filósofo algum substrato que sustente nossa defesa da pequena narrativa, isto é, da importância dos afetos no processo de produção de um conhecimento a partir da etnografia especialmente: "O que precisa ser demonstrado não tem grande valor *[Crepúsculo dos Ídolos]."* Argumenta Rocha (2004), a partir desta passagem, que o ato ou a finalidade da demonstração equivale à busca de um fundamento, uma legitimação, deitar-se sobre outra coisa que não sobre si mesmo. Já o que não pode ser demonstrado revela justamente por essa característica seu caráter afirmativo, já que não se volta para uma instância exterior, não busca uma legitimação. Ela não precisa ser demonstrada, pois retira sua validade e sua coerência da própria impossibilidade de ser demonstrada/comprovada. Nesse sentido, o

caráter indemonstrável do perspectivismo, dispensa o juízo de valor exógeno e isto é a prova da sua coerência.

Deleuze e Guattari (2012b) falam de um ponto de enunciação específico, claramente demarcado: as intensidades, a imanência e não do ponto de neutralidade impingido pela ciência moderna (ou Ciência Régia). Nesse aspecto, os autores compartilham com Nietzsche a visão da questão da imanência na criação do conhecimento. As pequenas narrativas se inserem na ciência nômade, ou ciência menor, na medida em que não procuram a produção de universais. Nietzsche (2013b, p. 21-22) argumenta que o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência, mas no terreno da arte, pois são os artistas que possuem as aptidões para a análise e a comparação. "É considerar a ciência sobre a ótica do artista e a arte sobre a ótica da vida...". A verdade como meta primeira do processo de conhecer se curva em favor do processo em si. O resultado esperado deixa de ser a produção de verdades e passa a ser a produção de conhecedores, experimentadores, de autores, verdadeiros artistas. Logo, o perspectivismo se afasta da Teoria do Conhecimento ou deixa de ser uma teoria do conhecimento para se tornar outra coisa, outro saber, outro propósito: de um "método" de conhecer para uma "arte" de conhecer.

Herkunft, Entestehung, Ursprung: o procedimento genealógico

Nietzsche tem marcada em sua obra um profundo investimento contra a religião, filosofia e a história enquanto disciplina, no que se inclui a ciência moderna como detentora do monopólio de produção de verdades. O procedimento genealógico ou genealogia, antes de qualquer coisa deve ser e será aqui compreendido não como um método, mas como um percurso metodológico, daí a propriedade do termo "procedimento". Grosso modo, o procedimento genealógico busca, em Nietzsche, fugir à teleologia da filosofia histórica e reestabelecer o contato que a história perdeu com a vida. O *contar a história* de outros tempos, nessa toada, passa a ser *historiografar*, isto é, representar a história que, como toda representação, é fruto de vontades. Nietzsche advoga pela derrubada do princípio de verdade da história. No comentário sobre a *Segunda Intempestiva* em *Ecce Homo*, por exemplo, Nietzsche (2005) evidencia o perigo, a toxicidade na forma moderna de fazer ciência, classificando-a de "doentia" na sua busca pela "perfeita" impessoalidade do trabalhador intelectual. Tomando como exemplo a genealogia e fazendo uso dos escritos de Nietzsche sobre a mesma e sua necessidade no que se refere à relação história/ciência procuramos problematizar a cientificidade e a objetividade na

etnografia em defesa de uma etnografia mais próxima da *vida*, no sentido empregado pelo filósofo alemão.

Na obra de Nietzsche, esse procedimento (a genealogia) se enverga de forma concentrada na célebre *Genealogia da Moral*, mas está diluído também ao longo de todo o seu pensamento. No mais, a genealogia pode ser incluída no rol das filosofias da história. No entanto, esta é uma concepção filosófica específica que postula um sentido outro para a história, sentido este que se distancia da tradição estabelecida. Nisso a genealogia nos inspira na busca da revisão de estatuto das pequenas narrativas. "Os aspectos metodológico e propriamente filosófico da genealogia se relacionam de modo a haver uma circularidade entre o método de pesquisa da história e a história que é conhecida por este método" (MOTTA, 2008, p. 309).

Como salienta Michel Foucault (2000), em *Nietzsche, a genealogia e a história*, a genealogia exige demora, exige a marcação da singularidade dos acontecimentos, distância das finalidades monótonas, cercando-os e surpreendendo-os, inclusive aqueles que não têm atribuído a si qualquer resquício de uma história; a genealogia exige ainda paciência e uma minúcia do saber. Foucault diferencia as genealogias em Nietzsche ora como proveniência, no sentido de raiz, ponto de partida (*Herkunft)*, ora como emergência *(Entestehung)*, ora como origem *(Ursprung)*. Ela deve, ademais, construir suas conclusões pelas pequenas verdades, se opondo a certo idealismo de significações e à teleologia dos desdobramentos meta-históricos com vistas à explicação de uma *origem* das coisas, quase sempre em perfeito estado de concepção, quando que, na realidade, essa *origem* é uma Quimera. Nesse sentido, a genealogia em Nietzsche é oposta à metafísica ou às explicações metafísicas da origem dos problemas da vida. Em definitivo nada é definitivo, tampouco as explicações o seriam. A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início (Foucault, 2000, III).

Evidencia ainda Foucault (2000) que, apesar dos diferentes sentidos e das diferentes utilidades do termo *genealogia* na obra de Nietzsche uma constante é que ela foge à teleologia na medida em que atribui maior consideração àquilo que a ciência atribui menor consideração: os afetos. Isto porque, especialmente enquanto *proveniência (Herkunft)*, a genealogia diz respeito ao corpo. O corpo então surge como superfície da inscrição dos acontecimentos: "A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto no ponto de articulação do corpo com

a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (FOUCAULT, 2000, III)".

A genealogia também é o saber das lutas, com perspectivas de forças distintas. *Entestehung* designa a emergência, o ponto de surgimento, que sempre é produzida numa relação de forças. Não se dá conta da emergência pelo seu termo final, pois este nada mais é que o corolário de uma série de submissões. Que forças foram derrotadas para que se chegasse a esse ponto de surgimento? "A genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações". "A emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude." (FOUCAULT, 2000, IV). Nesse sentido, vejamos um pouco do postulado nietzschiano no prólogo da *Genealogia da Moral* (2013c, pp. 26-27):

> [...] é necessário conhecer as condições e os ambientes em que nasceram, em favor das quais se desenvolveram e nas quais se deformaram (a moral como consequência, como sintoma, como máscara, como hipocrisia, como doença, como equívoco; mas também a moral como causa, como remédio, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento que nunca existiu até hoje e como nunca se desejou igual. [...] O desafio é percorrer o formidável território da moral, distante e tão misterioso – da moral que realmente existiu, que realmente viveu – com questões absolutamente novas e com, de alguma forma, novos olhos: e isso não significaria como que descobrir esse território pela primeira vez? [...] O fato é que não aprendi senão dar a uma visão tão penetrante e tão desinteressada uma direção melhor, a direção da história da moral real, e de pô-lo a salvo, enquanto houvesse tempo, contra essas construções hipotéticas inglesas que se evaporam no azul vazio.

"A genealogia é uma história que se distingue das demais, que começa a se definir pela oposição a outras histórias, que diz a que vem dizendo o que não é" (MOTTA, 2008, p. 309). Ou seja, a genealogia é um procedimento não dialético. Nietzsche emprega sua história contra a história utilitária, evolucionista, socialista, positivista... Em suma, toda forma de história que busque se afirmar como uma história em definitivo. No *Terceiro Tratado* sobre os ideais ascéticos, o filósofo alemão (2013, p. 259) se posiciona a respeito do positivismo e da história enquanto método científico, acusando-os de niilistas em alto grau: o que a historiografia positivista reivindica de mais nobre é ser um espelho, não quer afirmar nem negar, apenas constatar. Ainda segundo Nietzsche, num olhar mais "romantizado" da história, teleologizada como uma espécie de sucessão de fatos não se dá notoriedade ao processo histórico real, marcado pelas forças distintas em constante luta, pelas transformações, pela sucessão das subjugações, da violência, etc., assim, todo processo histórico é uma guerra. A genealogia em Nietzsche (2013c) deve ser compreendida dentro do perspectivismo em Nietzsche. Logo, o

procedimento genealógico significa uma busca pela vontade de potência. Assim, diria o filósofo alemão, a história se reconciliaria com a vida. A genealogia viria para restituir o sentido de história ao seu estado anterior à decadência experimentada quando a história se aliançou à ciência em prol de um *sentido histórico universal* (grandes narrativas).

Certamente é na aula de 7 de janeiro de 1976 do curso *Em defesa da sociedade (2005)* que encontra-se a definição de genealogia que melhor se encaixa aos propósitos desta pesquisa. A genealogia teria a missão de trazer à tona o saber histórico das lutas: "Chamemos, se quiserem, de "genealogia" o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das mem6rias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. Será essa, portanto, a definição provisória dessas genealogias que tentei fazer com vocês no decorrer dos últimos anos" (FOUCAULT, 2005, p. 13).

> Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de urna insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados a instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. E se essa institucionalização do discurso científico toma corpo numa universidade ou, de um modo geral, num aparelho pedagógico, se essa institucionalização dos discursos científicos toma corpo numa rede teórico-comercial como a psicanálise, ou num aparelho político, com todas as suas aferências, como no caso do marxismo, no fundo pouco importa. Exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar combate. [...] A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto e, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais - "menores", talvez dissesse Deleuze - contra a hierarquiza, ao científica do conhecimento e seus efeitos de poder intrínsecos, esse é o projeto dessas genealogias em desordem e picadinhas (FOUCAULT, 2005, p. 14-16).

Tendo no horizonte o procedimento genealógico e sua busca em reconciliar a história com a vida, para dar um tom à história diferente do meramente representativo, temos de problematizar o mesmo em relação à etnografia. O ato de etnografar, isto é, de estudar, registrar, representar o outro e sobre o outro, mais que um procedimento científico é um processo de alteridade, de afetação, de transformação de sujeitos. Defendo essa outra etnografia, dita "dos afetos", por entender que a etnografia, em prol da cientificidade, tal como a história, se distanciou da vida!

Esse percurso metodológico poderia ser definido como uma espécie de "etnografia diluída" em uma "experiência íntima", cujos resultados não são nada mais que simples tentativas de representação de "afetações", daí "etnografia dos afetos". Escreverei informando

não o que vi, mas o que me afetou. Não vejo propósito, nessas linhas, apresentar resultados de uma "tomada por objeto". Em verdade, essa jornada serve melhor para experimentação de devires e afetos que para conhecimento de outrem. Não se conhece outrem como se fossem "objetos de estudo", isto equivale, do meu tolo ponto de vista, tirar-lhes sua expressividade, exilando-os no mundo das coisas. Relatarei o que me afetou durante o percurso, pois não vejo sentido em defender um *pensamento selvagem*, utilizando daquela que, novamente do meu tolo ponto de vista, talvez, seria a mais colonial de todos os métodos empregados pela ciência: a etnografia cientificista.

A "etnografia" que proponho, talvez a exemplo ou inspiração de Lévi-Strauss nos *Tristes Trópicos,* significa "relatar" uma verdadeira viagem a partir de experiências e de afetações, enfim, sob a inspiração também de Espinosa, Nietzsche, Foucault e Deleuze e Guattari, me satisfaço em narrar alguns "encontros". Abstenho-me da grande narrativa! A pequena narrativa que aqui será apresentada advém da inscrição da etnografia no próprio corpo daquele que etnógrafa. O corpo como caderno de campo, o corpo que experiencia, experimenta, sente, é afetado por e afeta outros corpos. Através do corpo as experiências do procedimento etnográfico aparecem e se apresentam como tatuagens escritas em línguas desconhecidas de todo o resto da humanidade, um estrangeirismo versado somente pelo etnógrafo cuja tradução, portanto, somente pode ser por ele realizada. Essa "afetação" é o primeiro resultado de uma etnografia "bem" realizada. A tradução desses afetos vividos, experienciados é um resultado tributário da etnografia, o resultado subjetivo que tende a ser, em nome da racionalidade e da objetividade suprimidos, esquecidos, aprisionados no próprio corpo do etnógrafo e, quando muito, tal como em *Tristes Trópicos* são libertados numa condição "inferiorizada" dos dados objetivos, um livro não caracterizado como científico, mas como literário. Defendemos que essa tradução, de fato, é um resultado tributário da afetação, mas por outro motivo: é secundário, porque a partir dela se pretende dar conhecimento (ou uma ideia) aos outros do resultado primeiro, isto é, daquilo que foi vivido, sentido, inscrito pelos afetos no corpo do etnógrafo. Sem que isso implique numa busca por validação.

A narrativa dos afetos é secundária aos próprios afetos, mas não o é em relação à objetividade e ao método. Como vimos, os autores decoloniais Nietzsche, Foucault e Deleuze e Guattari nos proporcionam novos possíveis na busca de "fazer" conhecimento. A moderna teoria do conhecimento, balizada pela busca da verdade não se dá conta que a verdade com matizes universais é um dispositivo de poder e que, caso ignorássemos esse fato, seria ainda assim, utópica. A pequena verdade, no entanto, inscrita, vivenciada, se abstém dessa

prerrogativa, na medida em que se limita a apresentar experiências, afetações, isto é, a pequena verdade de um pesquisador quando o que ele faz é tentar traduzir a diferença entre o que ele era e o que ele se tornou após as afetações proporcionadas pelo procedimento etnográfico, por exemplo. É uma verdade que se manifesta como heterotopia. Como toda tradução, a tradução dessas afetações é imperfeita. Não se concebe a perfeita descrição daquilo que somente os sentidos do corpo podem proporcionar por completo, entendo que não existem palavras apropriadas para descrever de forma absolutamente fiel os afetos. Apesar, novamente, de reconhecer o fato de que apenas aquele que foi afetado possa ao menos tentar formular uma ideia daquilo que o afetou, essa ideia, como toda ideia, será sempre imperfeita.

Deleuze, nas *Conversações* (2013, p. 209) enquanto fala do quão especiais são as letras de Espinosa, principalmente a *Ética*, destaca que três línguas vibram no interior do latim plácido do filósofo luso-neerlandês, "uma tripla tensão": o *conceito*, que é o segundo gênero do conhecimento; o *afeto* que é o primeiro gênero do conhecimento e o *percepto*, que é o terceiro gênero do conhecimento. Sobre esses gêneros, em *O que é a filosofia* junto com Félix Guattari Deleuze, escreveu (p. 213):

> Os perceptos não mais são percepções, são independentes do estado daqueles que os experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afecções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As sensações, perceptos e afectos, são seres que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e de afectos. A obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si.

A discussão a respeito dos afetos não pode ser feita sem uma visita ao pensamento de Baruch (Benedictus) Espinosa. Na *Ética*, o filósofo luso-neerlandês tem o cuidado de nos presentear com uma definição geral dos afetos:

> Explicação. Digo, em primeiro lugar, que o afeto ou a paixão do ânimo é uma ideia confusa. Mostramos, com efeito, que a mente padece apenas à medida que tem ideias inadequadas, ou seja, confusas (veja-se a prop. 3). Digo, além disso, pela qual **a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele. Com efeito, todas as idéias que temos dos corpos indicam antes o estado atual de nosso corpo** (pelo corol. 2 da prop. 16 da p. 2) **do que a natureza do corpo exterior. Ora, a idéia que constitui a forma de um afeto deve indicar ou exprimir o estado do corpo ou de alguma de suas partes, estado que o próprio corpo ou alguma de suas partes tem porque sua potência de agir ou sua força de existir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada**. É preciso observar, entretanto, que, quando digo força de existir, maior ou menor do que antes, **não compreendo com isso que a mente compara o estado presente do corpo com os anteriores, mas, sim, que a idéia que constitui a forma de um afeto afirma, a respeito do corpo, algo que envolve, de fato, mais ou menos realidade do que antes.** E como a essência da mente consiste (pelas

> prop. 11 e 13 da p. 2) em afirmar a existência atual de seu corpo, e como por perfeição compreendemos a própria essência de uma coisa, segue-se que **a mente passa a uma maior ou menor perfeição quando lhe acontece afirmar, de seu corpo ou de qualquer de suas partes, algo que envolve mais ou menos realidade do que antes.** Quando, pois, disse, anteriormente, que a potência de pensar da mente era aumentada ou diminuída, não quis dizer senão que **a mente formava, de seu corpo ou de alguma de suas partes, uma idéia que expressava mais ou menos realidade do que a que antes afirmava a respeito de seu corpo.** Pois a superioridade das idéias e a potência atual de pensar avaliam-se pela superioridade do objeto. Acrescentei, enfim, pela qual, se presente, a mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra, a fim de exprimir também, além da natureza da alegria e da tristeza, que é explicada na primeira parte da definição, a natureza do desejo[87].

Márcio Goldman (2005, p. 150) pode muito melhor que eu apresentar a questão dos afetos na etnografia: "é apenas com o tempo, e um tempo não mensurável pelos parâmetros quantitativos mais usuais, que os etnógrafos podem ser afetados pelas complexas situações com que se deparam – o que envolve também, é claro, a própria percepção desses afetos ou desse processo de ser afetado por aquele com quem os etnógrafos se relacionam". A questão da percepção desses afetados suscitadas por Goldman nos remete mais uma vez ao perspectivismo (forças em relação). A epistemologia da compreensão perspectivada nos permite atribuir esse caráter de estrangeirismo anteriormente atribuído ao que chamamos de "escrituras corporais" da etnografia ou ainda "o corpo como caderno de campo". Quando Goldman (2005) homenageia em seu texto a etnógrafa tunisiana Jeanne Favret-Saada ele nos lembra, de forma primorosa, do episódio em que a autora não obtinha sucesso na sua coleta de dados sobre feitiçaria no Bocage francês até ter sido "enfeitiçada". Como nos diz o antropólogo brasileiro, não é uma questão de crença, dado que pouco importa se Favret-Saada acreditava ou não estar sob efeito de um feitiço, mas seus interlocutores o acreditavam e somente a partir de então lhes concederam o privilégio da convivência. Como ressalta Goldman (2005, pp. 150-151), não se trata de uma questão de crença, mas de afeto: "não de afeto no sentido de emoção, mas de afeto no sentido de um resultado no processo de afetar, aquém ou além da representação". Não a crença, mas a experiência da feitiçaria. Assim, continua o autor, **o etnógrafo que se deixa afetar pelas forças que afetam seus interlocutores se permitem a uma relação muito mais complexa que aquela proporcionada pela comunicação verbal, pela observação e pelas exaustivas entrevistas. Vale lembrar que afeto é devir- tornar-se outro.**

Com efeito, minha experiência de campo com o desenfeitiçamento e, em seguida, minha experiência com a terapia analítica levaram-me a pôr em questão o tratamento paradoxal

[87] É importante relembrar que é por meio de um afeto (que é a alegria) que podemos sair do primeiro gênero de conhecimento e atingir as noções comuns. A ciência régia ou de Estado como todo poder nos afeta de tristeza. Vale lembrar que Espinosa quando se refere à ciência e à razão refere-se como ciência dos afetos.

do afeto na antropologia: em geral, os autores ignoram ou negam seu lugar na experiência humana. Quando o reconhecem, ou é para demonstrar que os afetos são o mero produto de uma construção cultural, e que não têm nenhuma consistência fora dessa construção, como manifesta uma abundante literatura anglo-saxã; ou é para votar o afeto ao desaparecimento, atribuindo-lhe como único destino possível o de passar para o registro da representação, como manifesta a etnologia francesa e também a psicanálise (FAVRET-SAADA, 2005, p. 155),

É insuportável para os etnólogos a despossessão e a perda de controle de si, bem como a aceitação do desejo do outro. Não é difícil perceber na obra de Favret-Saada o agenciamento de formas muito diferentes de afetos, uns ligados à história pessoal da autora, outros relacionados às suas filiações ético-políticas e outros à própria antropologia. Mas a originalidade do seu trabalho reside no fato de que o principal operador desses agenciamentos é a vivência, os afetos experimentados ou revelados em uma experiência de alteridade. É isso que produz resultados que reagem com sobre os próprios afetos agenciados (GOLDMAN, 2005).

Retomando o perspectivismo martelador de Nietzsche e a partir dele podemos entender que essa "etnografia dos afetos", por conta, justamente de seu caráter de experimentação e, portanto, de transformação do sujeito pesquisador, introspectivo, estrangeiro, personalíssimo ao etnógrafo dispensa ser legitimada, demonstrada, ter conferido a si o caráter de "científico", ainda que não se possa, pelas mesmas razões, traçar uma linha de subordinação, como se ela fosse um "saber inferior" face à utópica Verdade científico-teleológica. A "etnografia dos afetos" é o caminho percorrido pelo segundo andarilho, na alegoria anteriormente apresentada e, talvez por isso, como também já dito ofereça os mesmos riscos e os mesmos preços a se pagar: a invalidação, ainda que dela independa para ter vida. Ela é verdade, mas outra verdade, uma pequena verdade, não por ser menor que a verdade objetivada, mas por não se propor a responder de forma objetiva a todas as perguntas da humanidade, de forma demonstrável e não ser o protótipo ou o arquétipo de um conhecimento obtido através dos modelos racionalistas da ciência moderna.

O tempo cronometrado, o tempo experienciado: o tempo das águas rasas e o tempo das águas profundas

"Bergson é um filósofo que pensa como um selvagem" disse Lévi-Strauss.

Para arredondar minha argumentação quanto ao "método" outro assunto é inescapável: a temática do tempo. Há que se assinalar que o tempo é determinante, pois ele se materializa para um doutorando como uma guilhotina munida de cronômetro acoplado. O tempo, ou melhor, as temporalidades também são uma questão problemática quando nos referimos às distintas "cronologias" que afetam a todos nós. A palavra cronologia vem com aspas, pois nem toda temporalidade se mede cronologicamente e é verdade que uma minoria delas depende de *cronos* para se converter em registro. São históricos, assim, apenas os registros mais simples. Também é um aspecto que relevo para o que venho propondo a liberdade, e tempo e liberdade, na produção de um conhecimento são palavras de significação antagônica: tempo (cronos) é tudo, menos liberdade.

Em *Potências do Tempo* (2017a), Lapoujade se propõe à reflexão sobre o tempo à luz de Bergson. Se estou aqui numa busca para um preparo "desmetodológico", um caminho outro, a partir de uma problematização sobre a etnografia como algo não somente "metodológico" para isso também devo fazer uma distinção das temporalidades: uma temporalidade da ciência e uma temporalidade outra. Segundo Lapoujade (2017a, pp. 12-13), a experiência é constituída a partir de dois cortes um horizontal e outro vertical:

a) um plano horizontal superficial que se projeta por sobre o espaço a perder de vista, que segue a lógica da representação, este é o plano da inteligência. O plano da inteligência embora amplo, sempre permanece no mesmo nível, "povoado de visões parciais e de totalidades recompostas, de "objetos" e de "sujeitos" que se condicionam e se determinam reciprocamente" (LAPOUJADE, 2017a, p. 12). Tal plano é o plano propriamente antropológico, é sobre ele que Deus, os homens e a sua ciência fizeram morada, nele as respostas são atingidas especialmente pelos modos empiristas e kantianos.

b) o outro plano é o plano das emoções ou dos afetos, verticalizado, abismal, se organiza pela profundidade, "de acordo com uma pluralidade de níveis ora inferiores, ora superiores ao nível da inteligência, mas sempre paralelos a ele, operando segundo um tempo e uma lógica de outra natureza" (LAPOUJADE, 2017a, p. 12). Tal plano é o plano dos afetos e da expressão da liberdade, nele as respostas simplesmente não são atingidas, pois não são buscadas.

Para melhor desenhar o sofisticado pensamento de Lapoujade a respeito do tempo precisamos retomar o conceito bergsoniano de “duração”. Em *Bergsonismo*, Deleuze (2008, p. 27) define duração como “uma "passagem", de uma "mudança", de um devir, mas de um devir que dura, de uma mudança que é a própria substância”. Assim, a duração teria duas características precípuas, a continuidade e a heterogeneidade: “duração não é somente experiência vivida; é também experiência ampliada, e mesmo ultrapassada; ela já é condição da experiência, pois o que esta propicia é sempre um misto de espaço e de duração” (DELEUZE, 2008, p. 27). Argumenta o filósofo francês que a duração sem o espaço é “pura”, portanto, intrínseca e interna, sem exterioridade e, por isso mesmo, precisa do espaço para se extirpar de sua pureza. O espaço, por sua vez, nos apresenta essa exterioridade necessária, que se daria sem a duração pura como uma espécie de eterno correr de rio, linear, memória, lembrança, etc. Essa mistura de duração pura com espaço exterior cria nossa capacidade de "conservar" os estados instantâneos do espaço e de justapô-los em uma espécie de "espaço auxiliar"; mas também introduzimos distinções extrínsecas em nossa duração, decompômo-la em partes exteriores e a alinhamos em uma espécie de tempo homogêneo [...] (DELEUZE, 2008, p. 27).

A decomposição desse misto nos revela dois tipos de multiplicidade: uma descontínua e atual e outra virtual e contínua. O atual e o virtual em Deleuze são conotações de distinta importância[88]. Daí ser possível dizer que o atual e o virtual se acomodam no plano ou corte do tempo horizontal e vertical respectivamente. Logo, também é plausível conceber a sentença de que a ciência (e aqui faço referência direta à etnografia) tem como missão “atualizar” e é nesse ponto que Lapoujade (2017a) retoma a crítica de Bergson aos fundamentos da inteligência, por esta não ser suficiente para apreender a duração. A inteligência atualiza, ela prende em seu

[88] [...] Objeto atual e imagem virtual, objeto tornado virtual e imagem tornada atual: são essas as figuras que já aparecem na óptica elementar. Mas, em todos os casos, a distinção entre o virtual e o atual corresponde à cisão mais fundamental do Tempo, quando ele avança diferenciando-se segundo duas grandes vias: fazer passar o presente e conservar o passado. O presente é um dado variável medido por um tempo contínuo, isto é, por um suposto movimento numa única direção: o presente passa à medida que esse tempo se esgota. É o presente que passa, que define o atual. Mas o virtual aparece por seu lado num tempo menor do que aquele que mede o mínimo de movimento numa direção única. Eis por que o virtual é “efêmero”. Mas é também no virtual que o passado se conserva, já que o efêmero não cessa de continuar no “menor” seguinte, que remete a uma mudança de direção. O tempo menor do que o mínimo de tempo contínuo pensável numa direção é também o mais longo tempo, mais longo do que o máximo de tempo contínuo pensável em todas as direções. O presente passa (em sua escala), ao passo que o efêmero conserva e conserva-se (na sua escala). Os virtuais comunicam-se imediatamente por cima do atual que os separa. Os dois aspectos do tempo, a imagem atual do presente que passa e a imagem virtual do passado que se conserva, distinguem-se na atualização, tendo simultaneamente um limite inassinalável, mas intercambiam-se na cristalização até se tornarem indiscerníveis, cada um apropriando-se do papel do outro. [...] a relação do atual com o virtual não é a que se pode estabelecer entre dois atuais. Os atuais implicam indivíduos já constituídos, e determinações por pontos ordinários; ao passo que a relação entre o atual e o virtual forma uma individualização em ato ou uma singularização por pontos relevantes a serem determinados em cada caso. (DELEUZE; PARNET, 1998, pp. 121-124).

plano um registro, mas não apreende, o que seria possível apenas a partir da própria emoção ou dos afetos. Aqui sou obrigado a indicar a releitura de algumas colocações feitas sobre o método etnográfico páginas atrás, especialmente as citações de Uriarte (2012). O verbo "prender" (um conhecimento) e o verbo "apreender", assim postos lado-a-lado, nos levam a quase visualizar uma oposição entre os cortes do tempo, mas na verdade, o que há é uma compossibilidade, da qual venho falando desde o primeiro ensaio.

O que Lapoujade (2017a) se preocupa ao longo de *Potências do Tempo* é demonstrar que a liberdade depende justamente do abandono de um pensamento estritamente científico. Se concebermos um conhecimento como um pássaro que canta, se quisermos conhecer aquele canto, temos dois caminhos "prender" a ave na gaiola, numa espécie de domesticação do canto ou "apreender" a respeito daquela melodia selvagem, mantendo-a como tal, a partir do que ela provoca em nós. Eis o fundante sobre a duração. Para Bergson (*apud* Lapoujade, 2017) a ação livre responde ao conjunto dos nossos sentimentos, pensamentos e aspirações mais íntimas. É uma ação, portanto, que não pode ser reduzida ao método. Assim, ainda segundo Lapoujade (2017a), o tempo superficial se traduz num agente de multiplicidades quantitativas, enquanto que o tempo da profundidade é o tempo das multiplicidades qualitativas, no entanto, essas características se realizam ao mesmo tempo, sem conflitos, sem alternância entre si. A liberdade em Bergson é um ato de expressão, de criação, um devir-artista sobre o qual venho falando desde as *Considerações Iniciais*. Deleuze compactua com esse pensamento e Lapoujade (2017a) o sistematiza belissimamente quando nos propõe um afastamento de segurança do pensamento científico, do plano horizontal em prol de um esforço às afecções. Pois a primeira, como já dito, é quantitativa e a segunda qualitativa, tendo como decorrência lógica que a primeira precisa de menos tempo que a segunda, já que aquela é atual e esta virtual.

Assumindo uma aliança com Bergson e Lapoujade a respeito das temporalidades, preciso, portanto, discordar de Strathern (2014), a quem citei logo no início deste ensaio, no sentido de que a etnografia, enquanto método, não nos permite apreender uma verdade, mas tão somente prender um registro atualizado de um objeto de pesquisa. Já que a racionalidade científica opera nesse tempo horizontal tão somente ou muito, proporcionalmente, em relação ao tempo vertical, não havendo assim um caminho metodológico para se "apreender". E o que poderíamos apreender, já que este é um verbo que significa "abarcar com profundidade; compreender, captar"? O próprio dicionário nos dá uma pista, o apreender só é possível no tempo da profundidade, mas ainda assim se diferencia e muito do apreender que os manuais de metodologia supõem quanto ao método. Não se apreende o exteriorizado, mas tão somente a

duração, que é resultado da interação das temporalidades distintas, cujo registro, por lógica, não é possível do "lado de fora" de um pesquisador. Por tal razão, a etnografia dos afetos se faz tão necessária para o pensamento selvagem ela toma, na linguagem da ciência, por objeto aquele que se diria sujeito da produção e eleva à qualidade de conhecimento produzido aquilo que foi inscrito sob o signo das afecções no corpo do pesquisador, uma espécie de decalque, de antes e depois, mas ainda assim, esse resultado é apenas uma pequena verdade, não a Verdade sobre aquilo que foi pesquisado ou sobre aquele pesquisador. O lastro de quatro anos sobre o qual se insere um doutoramento não supõe uma possibilidade de apreensão, supõe tão somente o início de um processo que não se encerra com a tese, pelo contrário, com ela apenas se abre e se abre, tendo um doutorando, se bem escolhido um tema de pesquisa, um trabalho para várias vidas.

A potência do ensaio: uma aproximação com o que chamam de "conceito"

Por que escrevo na forma de ensaio? O ensaio é um gênero literário conhecido por ser mais "livre" que o texto científico. Surgiu em Montaigne como uma espécie de tentativa (do francês *essayer*, tentar, experimentar). A questão é que, em seu ponto inicial, o ensaio surge sem a pretensão de ser um texto "científico", mas sim uma exposição de ideias. Na modernidade, o ensaio foi possuído pelo espírito cientista ganhando conotações mais propositivas e menos reflexivas: *ensaio crítico, ensaio acadêmico*. Assim, observou-se a primeira grande quebra na potência do ensaio, qual seja, uma liberdade de pensamento e de manifestação que não se curvava ao *modus operandi* da epistemologia dominante, do saber científico.

A partir de então, o ensaio passa a sofrer formatações, podas, domesticações, passa a ser conformado ao sabor dessa episteme dominante, aproximando-se cada vez mais de um artigo científico. O *essai* de Montaigne, as reflexões que não deveriam ser levadas tão a sério, passam a ser posicionamentos formais e bem articulados, reflexões que seguem uma lógica racional e séria, sendo considerado flexível, único e exclusivamente, por não necessitar religiosamente de um método. Ainda assim, um "gênero" que exige rigor e organização, comprometimento e maturidade intelectual do ensaísta, em suma, um planejamento e uma disciplina típicos do pensamento científico. Posicionamentos e pontos de vista que devem ser sensatos e plausíveis, em suma, um pensamento tão domesticado quanto as lustrosas teses doutorais produzidas nas universidades europeias, monumentais obras de cientificidade.

Por acaso, passeando pela internet encontrei uma orientação de atividade pedagógica

da Universidade de São Paulo chamada *Ensaio acadêmico: orientações para a realização da Atividade*. Neste documento, estão contidos mandamentos para os alunos, proferidos por algum professor certamente, sobre o que é e como se deve elaborar um ensaio. Traz consigo o "manual" os seguintes tópicos: *1) o que é uma ensaio acadêmico? 2) como escrever um ensaio acadêmico; 3) a estrutura e a formatação do ensaio acadêmico; 4) critérios acadêmicos para a avaliação do ensaio e 5) fontes para consulta.* Ora, em suma, a partir dessa concepção acadêmica do ensaio podemos dizer que a preocupação primeira (tal como ocorre também com o artigo científico) da comunidade acadêmica é a formatação. Se numa orientação do estilo da mencionada existe um tópico sobre a estrutura e a formatação do ensaio, mas não existe uma abertura para a livre criação, vale a máxima preconceituosa de que a academia brasileira já não se preocupa muito com aquilo que se produz, desde que seja produzido nos moldes da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

O ensaio de Montaigne então é tomado pelo Aparelho de Estado e conformado à sua utilidade, mais uma bela flor, devidamente podada para embelezar o jardim das utilidades humanas. Definitivamente não é esse tipo de ensaio que busco escrever e, se o faço, é porque tenho em mim, como não haveria de ser diferente, muito de cientista, pois tal como o ensaio, nós homens, somos formatados para o abandono de nós mesmos e levados ao jardim das utilidades humanas para proporcionarmos, criarmos, pensarmos e desenvolvermos novas utilidades, sem que sequer nos demos conta de que nós mesmos fomos feitos utilidades.

Na conotação de Foucault o ensaio é um texto "vivo":

> "O "ensaio" — que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação — é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma "ascese", um exercido de si, no pensamento" (FOUCAULT, 1998, p. 13).

Segundo Ribeiro (1996):

> Já na vertente aberta por Foucault (qualquer Foucault: o primeiro, da arqueologia, o segundo, da genealogia, ou o terceiro, da constituição do sujeito), o ensaio será a alma da filosofia. Esta é mais tentativa (e erro, isto é, também errância) do que encontro. O tratado vale menos que as tentativas, isto é, que as experiências. O possível pode interessar mais que o arrematado. Basta lembrar as páginas iniciais do "Uso dos Prazeres", elogiando a curiosidade, o ensaio e tudo o que nos põe em conflito com a identidade que supúnhamos ter. Isso, sem dúvida, porque se entendem as idéias como sintomas, e por trás delas se procuram os estilos de vida que podem constituir. Com isso, a leitura assume uma importância inédita. Antes, ler seria escutar o que o autor havia assinado. Agora, porém, ler é problematizar, porque se pode mudar a ênfase dada pelo autor a cada uma de suas páginas. Podemos conferir um novo valor àquilo que ele desconsiderou.

Segundo Maciel (2017), o ensaio e o dispositivo têm em comum o fato de inter-relacionarem as diversas áreas do conhecimento, as instituições e os meios de produção cultural, constroem fluxos permanentes entre esses elementos, sendo capazes de atuar dentro de um campo discursivo e "funcionar como reinterpretação" de práticas institucionais, compondo um novo campo de racionalidade. Para a autora, o ensaio desde Montaigne possui um caráter ofensivo contra a instrumentalização da filosofia, enfatizando a necessidade de se moderar no distanciamento da reflexão filosófica com as experiências de vida (daí sugerir-se para a antropologia, por exemplo, um reencontro com a vida). "É o papel do ensaio contemporâneo, que se ramifica entre os espaços do conhecimento institucionalizado, pelas exigências das estruturas de padronização das instâncias editoriais e acadêmicas, e impulsiona mudanças de posição e funções do pensamento crítico" (MACIEL, 2017, p. 136).

O que a autora acima citada sugere como reinterpretação das práticas institucionais eu compreendo por implosão do castelo do cientista, a saber: uma utilização anti-hegemônica do conhecimento, mas diferentemente da concepção original de Boaventura de Souza Santos (2010), para além das epistemologias do sul ou do pensamento do sul, corroborando com um verdadeiro pensamento selvagem.

Grosso modo, minha leitura de *pensamento selvagem* é de pensamento de resistência, resistência à epistemologia, outra coisa. Pelas causas que mencionei em ensaios anteriores a questão a que me dedico é a do ponto de enunciação em primeiro lugar e do conteúdo da enunciação em segundo lugar. Assim, em suma, a forma e o conteúdo de um saber produzido, que não visa arrancar da cabeça da ciência a coroa de rainha dos saberes sistematizados, visto que esse pensamento selvagem caminha por outras dimensões evitando ser pego nessa armadilha que a ciência desenhou para capturar aqueles pensamentos que se voltam contra ela, a armadilha da validação.

Minha preferência por utilizar o "pensamento selvagem" de Lévi-Strauss resulta da constatação do próprio de que tal pensamento opera de outra forma de modo distinto do pensamento civilizado, da ciência, por consequência. Aqui vejo por oportuno citar Viveiros de Castro que, em uma entrevista de 2009, delineou maravilhosamente a questão do *pensée sauvage* como outro do pensamento científico, não seu oposto:

> O "pensamento selvagem" não é o pensamento dos "selvagens" ou dos "primitivos" (em oposição ao "pensamento ocidental"), mas 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. O pensamento selvagem não se opõe ao pensamento científico como duas formas ou duas lógicas mutuamente exclusivas. Sua relação é, antes, uma

> relação entre gênero (o pensamento selvagem) e espécie (o pensamento científico). Ambas as formas de pensamento se utilizam dos mesmos recursos cognitivos; o que as distingue é, diz Lévi-Strauss, o nível do real ao qual eles se aplicam: o nível das propriedades sensíveis (caso do pensamento selvagem), e o nível das propriedades abstratas (caso do pensamento científico). Mas a tendência, diz o autor, é que o pensamento científico, à medida em que avança, vá-se aproximando do pensamento selvagem, ao se mostrar capaz de incorporar as dimensões sensíveis da experiência humana em uma abordagem unificada, onde física e semântica não estão mais separadas por um abismo ontológico. Ou seja, o futuro da ciência não é se distanciar do pensamento selvagem, mas convergir com ele (VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

Talvez também seja o caso de parafrasear Larrosa (2003, p. 102) e "problematizar a escrita acadêmica, ou melhor, para problematizar o modo como as políticas da verdade e as imagens do pensamento e do conhecimento, dominantes no mundo acadêmico, impõem determinados modos de escrita e excluem outros, entre eles o ensaio." Tal objetivo se justifica à luz do reconhecimento de que "dispositivos de controle do saber são também dispositivos de controle da linguagem e da nossa relação com a linguagem, quer dizer, das nossas práticas de ler e escrever, de falar e escutar." (*Idem*). Do mesmo modo, o ato de pensar, de ler e de escrever do acadêmico se encontram numa interrelação que não abriria margem para um "pensar de outro modo" que não seja, também, "ler de outro modo" e "escrever de outro modo". E, mais que conteúdo, Larrosa ensaia sobre o ensaio dentro da dinâmica dos regimes de verdade instituídos na academia assumindo um lugar de fala que somente o ensaio permite. Observe que estou enfatizando aqui que o ensaio antes de um conjunto de enunciados é uma forma de portar-se na enunciação, que, no caso de Larrosa, se verifica a partir de um tom "voluntariamente provocativo", o que justificaria, pois sim, algumas colocações que, em outro suporte de escrita, seriam vistas como verdadeiras gafes.

Mais que provocativo, a forma como Larrosa toma o que ele chama de seu "ponto de ancoragem" (um texto de Adorno chamado *A forma do Ensaio*) busca ser, segundo o próprio, "quase selvagem". A palavra "selvagem" é de meu particular interesse e como já discutido anteriormente ela é especialmente potente quando se está posto diante de uma aparente ambivalência entre modos de produzir saberes. Ambivalência essa que se manifesta no termo "quase". Sou obrigado a questionar, por que não "totalmente" selvagem? Larrosa ressalta a quase selvageria da sua leitura de Adorno porque "lendo-o numa associação livre de ideias e anotando à margem tudo o que ocorra em relação ao texto, mesmo que pareça impertinente ou ainda descabido" (*ib idem)*, problematiza o regime de verdades na academia. Apesar do "quase selvagem", o autor não evita associar a ideia de selvageria na escrita com a associação livre de ideias, o que nos permite relevar seu "quase" e propor uma tomada do seu texto ou pelo menos

das ideias contidas nele como “selvagem”.

Larrosa deixa de lado um pouco Adorno, mas não sem antes trazer a citação das últimas linhas de *A forma do Ensaio*, qual seja “a lei formal mais pura do ensaio é a heresia”. A partir dessa colocação e da forma provocativa como o próprio diz ter escrito o texto, o autor se volta para comentários a respeito de uma “desconhecida” malaguenha renegada pela academia chamada Maria Zambrano e dela retira o caráter herético da escrita ensaística e aparentemente aloca-a num grupo de pensadores que acusa a razão científica moderna de se distanciar da vida para depois se debruçar por sobre ela numa investida de colmatação aos seus próprios moldes. Zambrano, explica Larrosa (2003, p. 105), “faz uma reivindicação dos gêneros menores, impuros e dominados justamente por isso, porque mantinham essa relação com a vida que os gêneros maiores, puros, e hoje dominantes, perderam”. Os gêneros menores, a literatura menor, a ciência menor, os movimentos minoritários, todos marcados pelo que Deleuze chamou de potência do minoritário, e nessa potência se insere o ensaio.

Larrosa traz à cena uma reviravolta de perspectiva quanto ao momento histórico que vivemos para dizer que este é sim um bom momento para o ensaio, arrazoando sua defesa em três pontos, quais sejam: a dissolução gradativa das fronteiras entre filosofia e literatura, o esgotamento da razão pura moderna e das suas pretensões de universalidade e o simples enfado da monotonia acadêmica do pensar e dizer o mesmo das mesmas coisas. Anuncia-se assim, segundo o autor uma crise da razão tecno-científica reabrindo-se espaço para o ensaio.

De volta a Adorno e seu texto, Larrosa se debruça sobre a impureza do ensaio, vendo nessa impureza justamente a grande potência: desbaratar o burocrata da ciência. Também é a impureza do ensaio o que o dota de liberdade, da liberdade que as teses, por exemplo, não proporcionam. Tal liberdade não afronta necessariamente, ou melhor, especialmente os “puristas”, os filósofos de carteirinha, os cientistas metódicos ou os experts das “áreas do conhecimento”, afrontam justamente o que chamei de Castelo do Cientista, mas Larrosa, com certeza mais apropriadamente, chama de “burocratas da compartimentalização universitária”. Esses espaços, construídos pelos especialistas em levantar as muralhas de cada área, são verdadeiros feudos e não difícil é verificar uma perfeita relação de vassalagem entre eles, bem demarcando linhas de sucessão, de traçados de heranças de cátedra quase que genealógicas e a sempre presente autovalidação do que é produzido como conhecimento dentro de cada feudo.

Belíssima também é a forma como Larrosa, ainda tendo como referência o texto de Adorno, destaca as dissimilaridades da relação existente entre o ensaísta e seu texto e o cientista e seu texto. E a assertividade das suas palavras não me permite sequer comentar. Permite tão

somente trazê-las na íntegra:

> Para o ensaísta, a escrita e a leitura não são apenas a sua tarefa, o seu meio de trabalho, mas também o seu problema. O ensaísta problematiza a escrita cada vez que escreve, e problematiza a leitura cada vez que lê, ou melhor, é alguém para quem a leitura e a escrita são, entre outras coisas, lugares de experiência, ou melhor ainda, é alguém que está aprendendo a escrever cada vez que escreve, e aprendendo a ler cada vez que lê: alguém que ensaia a própria escrita cada vez que escreve e que ensaia as próprias modalidades de leitura cada vez que lê. [...] A questão é que, do ponto de vista da imagem dogmática do pensamento, o acadêmico não é um escritor. Poder-se-ia dizer também que o acadêmico não é um leitor. Talvez já se tenham dado conta de que agora ninguém estuda, ou lê, mas investiga, ou seja, que a leitura acadêmica é investigação. A biblioteca já não é lugar de leitura ou estudo, mas de investigação. E o investigador é um tipo muito particular de leitor: o leitor da novidade, da apropriação, da rapidez (LARROSA, 2003, p. 108).

Em seguida, Larrosa endurece o tom no seu paralelo entre a escrita ensaística e a científica. Segundo ele, o espaço acadêmico é o espaço do disciplinamento da expressão, não havendo consequentemente grandes aberturas para a diversão. Aliás, nem para a diversão nem para a aventura, o espaço acadêmico cada vez mais se erige sob a lógica do trabalho. O ensaísta sendo um grande extravagante, por seu turno se diverte ao escrever e se afastando do espírito fabril que consome os corpos academistas escapa à proletarização da intelectualidade. Também diferem entre si o ensaísta e cientista quanto à sua relação com o tempo e a sua economia do tempo, enquanto o primeiro escreve para um tempo e para um contexto concreto, o cientista o faz primeiramente para a humanidade, dando a seus escritos um caráter de atemporalidade e para a própria comunidade acadêmica.

O ensaio além de tudo se diferencia, por exemplo, da tese doutoral, quanto à sua forma. Ele tem a forma de um comentário de texto, não como numa citação, mas como uma pré-existência e não para julgá-lo, mas para correr por sobre ele. O ensaísta é escritor que escreve sobre textos e como tal, antes de escritor ele é leitor. Se a economia do tempo que rege a academia não nos permite ler o que queremos, tampouco no tempo que queremos, a economia do tempo do ensaísta deve permiti-lo ler o que quer, em profundidade, para então rescrever. Do mesmo modo diferem quanto ao método. O texto científico supõe um método, ao passo que o ensaio problematiza o método, sem nunca o ter como suposto. “O método tem a forma de uma estrada ou via férrea que ignora a terra. Ao contrário, o ensaísta prefere o caminho sinuoso, o que se adapta aos acidentes do terreno” (LARROSA, 2003, p. 112).

Uma genealogia da resistência: alguns esclarecimentos

O procedimento genealógico a que proponho, segue o pressuposto de não ser um método, portanto, um não-método, uma desmetodologia. Procedimento é uma forma de fazer, um jeito de pegar, pensar a genealogia como um jeito de se lidar com os discursos. É um fazer, não é estagnada, presa às receitas metodológicas, é sempre movimento. Porém, a genealogia aqui compreendida conglomera e pressupõe o bom-encontro entre as vertentes teóricas e filosóficas às quais me aliei, pressupondo também, consequentemente a ideia de pensamento selvagem. Mas, na tentativa de elaborar um desenho do que pretendo fazer, retomemos Deleuze (1976, p. 9) que afirma: "a história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a coexistência das forças que lutam para delas se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dela."

> Genealogia quer dizer simultaneamente valor de origem e origem dos valores. Genealogia opõe-se ao caráter absoluto assim como ao seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores donde emana seu próprio valor. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distanciamento na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vileza, nobreza e decadência na origem (DELEUZE, 1976, p. 7).

Para Castro-Gómez (2016), através da genealogia é possível trazer à tona a articulação histórica entre diversos regimes discursivos e regimes governamentais. Para este autor, o que Foucault chamou de cristalização de práticas, pode ser analisado dentro daquilo que Pierre Bourdieu chamou de *habitus*. A genealogia busca rastrear historicamente aquelas práticas discursivas e não discursivas, e em particular aquelas tecnologias de governo, a partir das quais tem emergido um conjunto de formas de experiência que caracterizam o presente. A genealogia não se interessa pelo modo em que se transformam historicamente as mentalidades ou as ideias, mas sim pelo modo que emergem e funcionam as práticas em um espaço-tempo determinados pelas próprias práticas, ou seja, em uma circunstância. A história que traça a genealogia é a da circunstancialidade de práticas e não a dos correlatos das práticas. As práticas históricas são múltiplas, mas a genealogia não busca traçar a história de cada uma delas em particular, isso seria uma tarefa infinita. O que a genealogia pretende é historicizar os "regimes de práticas", como diz Foucault, ou seja, os conjuntos de práticas que ressonam juntas em um dispositivo. A genealogia é uma análise dos dispositivos. E ainda, em um momento histórico podem certamente coexistir vários dispositivos, o que a genealogia busca não é apenas focar o funcionamento de cada um dos dispositivos em particular, mas também e levantar uma cartografia da relação entre os dispositivos, mostrando de que modo enfrentam, se combatem ou se combinam. Focar as relações de poder entre os dispositivos, mostrar as hegemonias que

estabelecem a partir dessas lutas. A ênfase não está então nos sujeitos que lutam, em suas intenções, mas nos dispositivos que articulam empiricamente esses modos de luta. Esse é o ponto.

A genealogia é um modo de análise que me permite escapar das armadilhas do humanismo. Mostra-nos que o que somos hoje é um produto daquilo que temos sido, e que o que temos sido não é um "desvio" de um modelo previamente estabelecido (modernidade), ou algum "erro" cometido pelas elites dominantes E a genealogia procura, precisamente, traçar o modo pelo qual esse caminho foi trabalhado aleatoriamente. Mas a visão humanista que predomina na academia se recusa a reconhecer isso. Continua falando de "erros históricos", do modo "imperfeito" em que nos ligamos à modernidade, de "poderes externos" que não nos permitiram ser o que deveríamos ter sido, etc. Obliteram a colonialidade em nome de uma modernidade pura que é oferecida como o destino universal da espécie humana (CASTRO-GÓMEZ, 2016).

Assim, se tenho por interesse elaborar uma genealogia da resistência preciso partir da resistência como acontecimento numa interrelação entre duas forças distintas: a existência dos povos guarani e kaiowá no cone sul do Mato Grosso do Sul e a existência do desenvolvimento e suas diferentes façanhas. Como referenciais temporais, os anos de 1890 quando a Companhia Matte Laranjeira recebe do governo brasileiro a permissão para se instalar nas terras do Mato Grosso e os tempos atuais, quando o agronegócio se cristaliza como a face desse desenvolvimento do século XXI, especialmente com o acontecimento chamado “Leilão da Resistência” datado de 07 de dezembro de 2013 que explicitou um movimento discursivo de mudança de sentido do *efeito resistência*. Esse acontecimento, que se desdobrará numa produção de uma narrativa que marca uma distorção, que chama a atenção numa busca por desqualificar a forma de manifestação da resistência dos povos indígenas e requalificar como “aqueles que resistem”, justamente, as forças que outrora eram aquelas que assediavam. O Leilão da Resistência marca efetivamente a recognição de um discurso, mas, a associação com as distintas forças de poder-saber (ciência, política, Estado, religião) alinhadas a um projeto de destituição de um governo (Lula (2003-2011)/Dilma(2011-2016)) que supostamente asseguraria a alocação da resistência no campo enunciativo dos povos indígenas, transformou a situação do jogo.

O movimento que busco demonstrar através da genealogia é uma espécie de tentativa de golpe-final, uma tentativa de xeque-mate de uma força por sobre a outra através da dominação da “última esperança”, da última arma, da resistência enquanto acontecimento enunciativo indígena, apoderando-se do seu sentido e colonizando sua acepção. Se isso se

enquadra naquilo que chamam de hipótese não sei, mas vislumbro um futuro de recognição das práticas de resistência e da própria concepção de resistência, iniciando uma nova fase nesse jogo histórico. Tais percepções iniciais se cristalizarão, em tese, num novo sentido dado ao acontecimento da resistência. A grande questão é: como e quando a resistência teve seu sentido atual atribuído? Que dispositivos e tecnologias de governo contribuíram para essa atribuição de sentido?

No Leilão da Resistência e em outros eventos anteriores e posteriores, foram discutidas estratégias de segurança para um impasse que culminou com mortes na região de Ponta Porã e Antônio João e, a partir das eleições gerais de 2014 o Congresso Nacional viu três de suas bancadas simbólicas "Boi, Bala e Bíblia", ruralistas, segurança pública e religiosos cristãos de vertente majoritariamente evangélica, receberem grande reforço em suas fileiras. Com isso, supõe-se que o Congresso começa a trabalhar para estatizar políticas que culminarão com a "criminalização discursiva" dos movimentos indígenas e indigenistas no Mato Grosso do Sul invocando como justificativa o controverso conceito de "desenvolvimento". Assim, insurge-se um vigoroso discurso de ressignificação dos direitos indígenas, da importância da terra (buscando a associação do agronegócio com a força que "alimenta o povo brasileiro"), deslegitimação do movimento indígena sob esse pretexto, ressignificando como uma espécie de "terrorismo", além da ressignificação do próprio índio com a velha utopia da nação homogênea: o povo brasileiro. Nessa toada, a inversão da cognição da resistência passa a ser uma questão de tempo e trabalho de reforço bem feito, que vem se desenrolando desde então.

Um acontecimento que preciso mencionar é o seguinte: um primeiro sinal que serviu para me questionar se o significado da prática da resistência estava sendo redirecionado foi quando, vindo do supermercado, vislumbrei um veículo adesivado, constando no adesivo a seguinte expressão "Somos Resistência. Família, Deus e Moral" (*resistência como reação*) Aquilo me deixou intrigado, porém, com o passar dos dias via o tal adesivo em cada vez mais carros. Uma determinada denominação religiosa evangélica estava por trás da campanha. Para um cientista social, aquilo soa esquisito, pois a significação de resistência que me vinha à cabeça era que, quem resistiria, seria aquele que, por algum motivo, tinha sua existência ameaçada por alguma força dominante. Logo me vi supondo: "ora, eles estão buscando inverter o significado da resistência". No contexto em questão, seria a família tradicional tendo sua existência ameaçada pelas diferentes roupagens de família que o direito e a sociedade vêm admitindo. No entanto, em um contexto maior, comecei a supor que esse movimento não se aplicava somente à família, havia uma sincronização de discursos, na televisão, nos jornais, na política, que se levantavam contra os "avanços" sociais e encontraram eco no movimento conservador que se

insurgiu em meados de 2013, que culminou em 2014 com a eleição da bancada congressista mais conservadora da história até então.

Um iniciante leitor de Nietzsche como eu não poderia deixar ainda de supor que outra possibilidade seria a coexistência de dois tipos de resistência, uma resistência *ativa*, portanto, criativa, que traçava rumos, cartografava no campo social, e uma resistência *reativa*, logo, negativa, que se erguia contra os novos territórios alcançados pela outra força. Ideias desconexas é verdade, que passavam pela cabeça de um doutorando que se encontrava perdido sobre sua tese de doutorado e que carregava sacolas muito pesadas do supermercado e que só lhe restava naquele esforço físico hercúleo pensar sobre coisas inúteis. O ritual das compras, quase diário, de um doutorando que não tinha disciplina para fazer uma compra mensal e que ia todo santo dia ver o que tinha no mercado para se comer. Nessas idas e vindas, passei a observar, a partir daquele dia do primeiro adesivo, compulsivamente para todos os carros que passavam, inclusive contava e agrupava mentalmente os adesivos que lia. Em determinada altura, percebi que os adesivos diziam muito sobre a sociedade e vejam só, conclui que, pelo menos no meu bairro, mais de 60% dos veículos possuíam algum adesivo. A grande maioria dizia "Shopping China", outros em grande quantidade eram adesivos de cunho religioso ou da Maçonaria, outros em quantidade respeitável eram de políticos (Jair Bolsonaro disparadamente dominava no campo dos adesivos políticos), outros diziam mensagens sobre seus condutores: "Dado por Deus"; "Bebê a Bordo"; "Treme-Treme" e o curioso "Seremos Resistência". Outros eram apenas desenhos de bonequinhos representando a família, sempre um homenzinho, uma mulherzinha, crianças e animaizinhos.

Por sorte, já tinha àquela altura interesses acadêmicos bem delimitados e busquei sistematizar aquelas ideias à luz de uma bibliografia coerente com minhas próprias convicções. Do mestrado trouxe os autores decoloniais e do doutorado trouxe os chamados pós-estruturalistas e Nietzsche. Assim, meu caminho não poderia ser outro e, através dele, pretendo chegar à realização disso que estou chamando de *genealogia da resistência*, tendo como campo de análise as lutas entre essas duas forças que agem no Mato Grosso do Sul, os indígenas guarani e kaiowá e o tal discurso do desenvolvimento.

Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil

Nós (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, viemos através desta carta apresentar a nossa situação histórica e decisão definitiva diante da ordem de despacho expressado pela Justiça Federal de Navirai-MS, conforme o processo nº 0000032-87.2012.4.03.6006, do dia 29 de setembro de 2012. Recebemos a informação de que nossa comunidade logo será atacada, violentada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal, de Navirai-MS.

Assim, fica evidente para nós, que a própria ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências contra as nossas vidas, ignorando os nossos direitos de sobreviver à margem do rio Hovy e próximo de nosso território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay. Entendemos claramente que esta decisão da Justiça Federal de Navirai-MS é parte da ação de genocídio e extermínio histórico ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul, isto é, a própria ação da Justiça Federal está violentando e exterminando e as nossas vidas. Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, não acreditamos mais na Justiça brasileira. A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós. Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui. Estamos aqui acampados a 50 metros do rio Hovy onde já ocorreram quatro mortes, sendo duas por meio de suicídio e duas em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas.

Moramos na margem do rio Hovy há mais de um ano e estamos sem nenhuma assistência, isolados, cercado de pistoleiros e resistimos até hoje. Comemos comida uma vez por dia. Passamos tudo isso para recuperar o nosso território antigo Pyleito Kue/Mbarakay. De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários dos nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados.

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui.

Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos.

Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado. Sabemos que seremos expulsos daqui da margem do rio pela Justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo e indígena histórico, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Naviraí-MS.

Atenciosamente, Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay

Ao me dispor a fazer uma genealogia, em primeiro lugar preciso determinar que ela nunca acabará também que ela não está circunscrita a essas considerações que não são finais. Ela está diluída a longo das quase quatrocentas páginas que compõem o presente volume. Ela em si é movimento. Esse movimento será feito levando-se em consideração três eventos registrados nas pessoas que hoje resistem tão obstinadamente em Pyelito Kue e Mbarakay e em absolutamente toda área ancestral no vasto território do Brasil. São esses três eventos: 1) a expansão das fronteiras do Estado Brasileiro para oeste sobrepondo-se aos territórios indígenas guarani e kaiowá no contexto da Guerra do Paraguai (1870) e a posterior concessão pelo Imperador Dom Pedro II do monopólio da erva mate e a distribuição das terras em questão para a Companhia Matte Laranjeira (1882). 2) A *Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil (2012),* um dos muitos artefatos do tipo, porém, nos últimos anos essa foi a que recebeu mais atenção do mundo não-indígena e 3) O "Leilão da Resistência" (2013), um grande evento que foi realizado por ruralistas e políticos desta bancada para arrecadar recursos contra ocupações indígenas. As genealogias nos mostram que o tempo cronológico não organiza os acontecimentos em fatos sobrepostos em sequência produzindo uma narrativa histórica, portanto, compreensiva "historicamente". O que pode se ver a partir das genealogias, por sua vez, são fatos que se extrai do fato em si, como dizem "o fato do fato" e não seus desdobramentos, mas suas descontinuidades através do passado e do futuro.

> A emergência se produz sempre em um determinado estado das forças. A análise da *Herkunft* deve mostrar seu jogo, a maneira como elas lutam umas contra as outras, ou seu combate frente a circunstâncias adversas, ou ainda a tentativa que elas fazem − se dividindo − para escapar da degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento (2000, IV).

Toda genealogia começa com um acontecimento. Todo acontecimento supõe efetuações, afetos e uma historicidade que não é histórica. O acontecimento é algo inenarrável, já que toda e qualquer linguagem seria, pode-se dizer, um Estado enquanto força: "Não é somente a escrita que supõe o Estado, é a palavra, a língua e a linguagem" (DELEUZE E GUATTARI, 2012b, p. 128). O acontecimento, nos diz Deleuze (2011b) se efetua em nós, que não servos, se somos, o manifestamos em todo seu esplendor: é preciso ser homem para manifestar o acontecimento, é preciso ser "nominável", já que o *inominável,* como afirma Clastres (2014), deixou de ser homem, deixou de ser humano, decaiu a uma situação de desejo de servidão. Se o malogro ou mau encontro, a privação de toda liberdade se dá quando os homens beijam a mão do Estado, os acontecimentos, portanto, não são, nem poderiam ser, coisas de Estado. Recordo-me de Fra Mauro (1459) sobre os escoceses: "aqui as pessoas

preferem à morte à servidão, são cruéis com seus inimigos e conservam rancor da Britânia (Ânglia)".

Os acontecimentos são coisas de homens livres. E, se como Nietzsche nos mostrou, livre é o senhor, aquele que nomeia, que subjuga, que vive uma moral aquém de toda forma moral, não se pode conceber o acontecimento como algo sujeito ao crivo da moral: nem moral, nem imoral, o acontecimento é amoral. Se é amoral ele só pode seguir uma lógica própria: "o acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece, o puro expresso que nos dá sinal e nos espera" (DELEUZE, 2011b, p. 152).

> Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função desde presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há de outro lado o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente porque ele é livre das limitações de um estado de coisa, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral nem particular, *eventum tantum..;* ou melhor, que não há outro presente além daquele do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que é preciso chamar de contra-efetuação (DELEUZE, 2011b, p. 154).

O acontecimento se dá no presente, mas também no passado e no futuro. Acontece que o presente do acontecimento é pleno presente em intensidade e sua sonoridade ou vibração se espalha pelo tempo, já que ele reúne em si mesmo todo o tempo do mundo. O homem livre, o nominável é um ator. Ator, pois ativo. Aquele que age: não é um reagente, não um reator, o ator é o artista, é o dono da ação. "O ator efetua pois o acontecimento"; "no que acontece (acidente) ele seleciona o acontecimento puro (DELEUZE, 2011b, p. 152). Os acontecimentos são caracterizados por duas partes: o acidente (aquilo que se realiza e se cumpre e aquilo que não pode se realizar, efetuação e contra-efetuação. Se tomarmos a *Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil* como acontecimento temos, pois sim, o esplendor e a beleza ímpar das forças de resistência, de um movimento aberrante, de uma contra-efetuação, uma pulsão de vida protagonizadas pelos homens livres, dos poucos que nos resta. A máquina de guerra opera por outros meios, nunca pela forma militaresca, nunca pela forma-Estado, nunca pelo explicável, nunca pelo dizível, tampouco pela moral. Toda resistência, portanto, é da ordem dos acontecimentos. É o que separa a resistência da reação: resistir é um ato de pura liberdade, força ativa.

Na filosofia de Nietzsche, o acontecimento é como as forças, sempre postas em relação uma a outra. Toda força é uma singularidade, uma intensidade. Se a moral dos senhores

pressupõe o asco à submissão, toda força de obediência é uma força serviente, serviçal, força reativa. Servir à quem? É aí que está: reação é força reativa; ação é força ativa e criativa, os senhores, os atores, os livres, Nietzsche, Deleuze e Clastres adjetivam de formas distintas uma mesma entidade: o homem livre. Nesse sentido, a forma com a qual boa parte dos indígenas das Terras Baixas nomeiam a si próprios supõe não um tal etnocentrismo universalizado, como diria alguns estruturalistas, mas a precedência de todos os homens: os "verdadeiros homens" ou aqueles que são livres, aqueles que detém o "poder" da ação, o poder de "fazer acontecer", o poder de veicular um movimento, o acontecimento. "Só o homem livre pode então compreender todas as violências em uma só violência, todos os acontecimentos mortais em um só Acontecimento que não deixa mais lugar ao acidente e que denuncia e destitui tanto a potência do ressentimento no indivíduo que a da opressão na sociedade" (DELEUZE, 2011b, p. 155). O que pode um acontecimento? Deixar os homens sem palavras.

A resistência como acontecimento é a criação de possíveis, a invenção de novos mundos e a recusa ao que está posto. Suicídio coletivo? Não, recusa à determinada vida. Que vida? À vida sob servidão. A pergunta de Etienne La Boétie não admite resposta porque não tem explicação, tampouco se justifica. É o inominável. O homem livre não se desnatura, resiste! Inomináveis são os sacerdotes da submissão, levam as palavras da causa perdida: "submeta-se, pois não há outro jeito", "submeta-se, que lhe asseguro alguma paz", "submeta-se, renuncie a sua natureza, torna-te algo inominável como eu". Conversão. Captura. Morte. O poder autoritário nu e cru: forma Estado. O acontecimento é, portanto, incompreensível, pois a linguagem denotaria uma autoridade de sentido.

O acontecimento é também libertário. A liberdade após o mau encontro é um "*ser virtual*" aprisionada pelo poder e, por ele mesmo condicionada: submeta-se ou morra. No entanto, o virtual como fluxo-força de vida é próximo daquilo que Nietzsche chama de *potência*. A liberdade como potência devém virtualmente no mundo da não liberdade, no mundo da autoridade, aguardando um acontecimento que a instaure. Vimos anteriormente um certo modo de vida nômade, em movimento, dançando no "duplo" de forças centrípetas e centrífugas, supondo um turbilhão criativo, *de pureza original*. Nesse sentido, é crível imaginar que a conjuração da forma Estado, quando do mau encontro, executa em decorrência, com a manifestação de todas as suas formas, das relações de colonialidade ou desterritorialização. Os séculos se passaram, transcorrendo o tempo cronológico, mas uma pendência estatal permanece: capturar ou destruir as singularidades, as formas contra-Estado de existência. Se o movimento persiste é porque resiste e, no caso, a ausência de Estado ou de poder coercitivo,

que Clastres chamaria de “liberdade” devém virtualidade. Nesse sentido, “dar existência a essas virtualidades só pode ocorrer sob certas condições, ditadas em parte pelo esboço existente, *mas em parte também por essas virtualidades,* sinal de que elas não se confundem com uma pura e simples inexistência” (LAPOUJADE, 2017b, p. 36). O mundo do movimento é um mundo dinâmico, um mundo de virtuais, cuja marca indelével, sua “arte” é, justamente, o caráter de ser inacabável, nunca se aperfeiçoa. Essa arte de suscitar supõe a expectativa ou a exigência de realização. Lapoujade comenta os modos de existência virtuais de Étienne Souriau e afirma “são os virtuais que introduzem um desejo de criação, uma vontade e arte no mundo” (LAPOUJADE, 2017b, p. 37).

Os “seres” virtuais nos permite acessar uma nova dimensão, agem como buracos de minhoca no tempo e no espaço, nos levam não somente às heterotopias, mas no “entre”, no *trans* modo: aberturas desenhadas pelos virtuais, cuja capacidade de percebê-los depende muito mais de uma experimentação criadora, que de um método ou sujeito que o porte. Experimentação de um modo de existência que altera, ou melhor, abre outros pontos de vista. Instaura-se uma questão de direito que implica no reconhecimento do direito a novas formas de vida: inclusive as impensáveis, as aparentemente impossíveis. Descrever modos de existência implica numa redução à perspectiva, ao interior do ponto de vista que o exprime, já que todo modo de existência implica em um ponto de vista (LAPOUJADE, 2017b). Nesse aspecto, mais que analisar ou comentar sobre “resistência” dos indígenas guarani e kaiowá, é mais proveitoso, tomar a resistência como uma “perspectiva”, como um “olhar minoritário”, no sentido de compor uma espécie de “coletivo” que não coletiviza, mas, pelo contrário, que singulariza. Em outras palavras “formar um bando” que compartilha a experiência de “resistir” e “vivenciar” a liberdade através dos acontecimentos. Tal “redução” supõe personagens conceituais dispostos ao cometimento de erros, aptos à transformação e à metamorfose. Como diria Deleuze “desertificar-se” ou, como disse anteriormente, “asselvajar-se” no que toque ao pensamento: o nascimento da perspectiva. É nesse sentido que não haveria possível em realizar uma tese doutoral sobre resistência sem, ao menos, tentar escapar da forma-pesquisa. É a liberdade de se colocar em uma situação limite e por essa mesma liberdade que se vai além, pois, é da gênese de um movimento.

Como assevera ainda Lapoujade (2017b), colocar-se no mundo das afetações, sináptico, para além das fronteiras estabelecidas do ontológico e do epistemológico, afinal, é da liberdade em virtualidade que estamos falando. Permitir-se aos acontecimentos cria um mundo de movimento, um mundo de perspectivismos, um mundo, como fazem xamãs e náufragos a seu

modo, de verbos. Deleuze e Guattari dirão: um mundo em devir. É aqui que resistência enquanto modo de vida se anuncia: pelo verbo *resistir*. O resistir é "fugir", "movimentar-se", "fluir", impedindo a sedentarização e a consequente "servidão". Resistir está nessa ação, nessa atitude de recusa, enfim, no agenciamento que subjaz no acontecimento, artesania, criação, de um momento eterno, porém, fugaz. Afinal, o que importa é a realidade do fato, não o fato em si. Instante instaurativo é o tempo do virtual.

Tudo começou com uma música de Violeta Parra que falava exatamente disso: uma força, um movimento, que ainda que "por instante" ou "por um segundo" implicasse em algo, em um acontecimento: *en un instante fecundo*. Tudo é um jogo de velocidade: *Se va enredando, enredando, Como en el muro la hiedra, Y va brotando, brotando, Como el musguito en la piedra*. Cada instante fecundo que implica no tempo passado-futuro porque implica na experimentação "da vida", da liberdade, da disposição em viver a virtualidade da liberdade, outra perspectiva que muda tudo, que faz o mesmo deixar de ser o mesmo, instante privilegiado. Assim, o resistente "vive" a cada um desses acontecimentos, a cada fagulha, a cada momento de experimentação de "vida", já que a vida foi "roubada", capturada, por um poder autoritário, por um poder soberano.

Em *Existências Mínimas* (2017b), David Lapoujade traça dois perfis, a partir da filosofia de Étienne Souriau. Esses dois perfis são retirados da obra de Franz Kafka e deles produzirei uma espécie de analogia. Antes de qualquer coisa, chama-se *despossuído* aquele, cuja existência, lhe foi interditada pelo direito, ou seja, seu direito de existir é precarizado. Existência é o momento de instauração, "gesto pelo qual ela quer afirmar seu direito de existir. Como esse direito não é mais atribuído por um fundamento soberano, é preciso conquistá-lo por outros meios" (LAPOUJADE, 2017b, p. 103). Nesse "limite", vale lembrar, existir não é simplesmente uma intensificação da realidade, não é a factibilidade da vida biológica, fala-se, portanto, de existir realmente. "Não somos reais pelo simples fato de existirmos; somos reais apenas se tivermos conquistado o *direito de existir"* (LAPOUJADE, 2017b, p. 104). Nosso autor fala de dois personagens kafkianos de *Carta ao Pai,* o celibatário e o pai, dos quais proponho por analogia: o nômade (ou indígena no caso, ou ainda, minoritário) e o Estado.

- **O pai/Estado:** aparece como a figura autoritária fundadora. Ele reina como déspota sobre um amplo espaço-tempo que se estende para além do círculo familiar. Ele tem não só todos os direitos, mas dispensa-os arbitrariamente em função de seus humores: direito familiar, direito de casar, direito de pensar, etc. (LAPOUJADE, 2017b, pp. 104-106).

- **O filho celibatário/nômade (minoritário):** é um homem sem mundo porque também é um homem sem família – no sentido de que é incapaz de "fundar" uma família. Ele não está no fundamento de nada e nada pode fundar. É como o simétrico inverso do pai. Se o pai é forçosamente pai de família, então o filho, também forçosamente, não tem família. Sem ascendentes nem descendentes, ele está destinado ao celibato. No mapa do mundo ele ocupa um ponto minúsculo, quase invisível. Ele vive num espaço cada vez mais exíguo e o tempo perde toda continuidade e se reduz a uma sucessão de instantes. Ele é tão pouco real que nem tem mais certeza de ter um corpo. O que resta ao celibatário? Ele vive em um mundo onde está despossuído de todos os direitos. Aliás, como poderia possuir alguma coisa, se do ponto de vista do pai, ele não serve para nada? (LAPOUJADE, 2017b, pp. 104-106).

Desse "análogo" se insurge outros, pois tem-se, não por acaso elementos muito semelhantes, porém tão distintos, que somente uma análise "diferencial" poderia supor que *A Carta ao Pai* teria alguma coisa de a *Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil*, e vice-versa. Epístola ao Poder, poder-se-ia dizer, caráter literário de toda luta, de toda arte de viver. Pois, não somente a "Carta", mas também o "Processo" se põe em todo *movimento de resistência como modo de vida*:

- **O Processo/Movimento de Resistência como modo de vida:** Para o celibatário, a única maneira de reconquistar direitos é através de um processo. A locução pode surpreender, pois sabemos que, para Kafka, é impossível ganhar um processo, mesmo para quem é inocente, principalmente para quem é inocente. *Ter que "provar" sua inocência, já é perdê-la*. O processo é a única maneira de escapar à condenação. Enquanto ele durar, não somos culpados, nenhuma sentença é pronunciada: caso em andamento. Somos, sim, vítima de diversas acusações, mas, pelo menos, não somos culpados de nada. *A Carta ao Pai* seria uma tentativa de processo. O Processo é, portanto, ao mesmo inevitável e interminável. Inevitável porque é preciso impedir que a acusação se torne condenação. Indeterminável porque o melhor a fazer é adiar a condenação; nunca seremos absolvidos. Esse é o sentimento do adiamento ilimitado. Se é preciso abrir um processo é porque esse procedimento permite depor o pai da sua posição soberana e suspender suas condenações passadas (LAPOUJADE, 2017b, pp. 106-107).

A formação dos Estados impinge um "Direito de Estado" que poderia se chamar muito bem polícia de Estado ou violência de direito: "capturar ao mesmo tempo em que constitui o direito de captura". A Guerra do Paraguai assinala essa violência, na medida que serve como "linguagem" para esgarçar as fronteiras do Estado Brasileiro. Violência chamada sobrecodificação, inclusive sobrecodificação da violência. No vocabulário filosófico de Deleuze e Guattari (2012b, p. 154-155):

- *Luta:* seria como regime de violência primitiva (incluindo-se aí "guerras" primitivas): é uma violência golpe a golpe, a que não falta contudo um código, uma vez que o valor dos golpes é fixado segundo a lei das séries, a partir do valor do último golpe trocável, ou de uma última mulher a conquistar, etc. Daí uma espécie de ritualização da violência.
- *Guerra:* pelo menos no que remete à máquina de guerra, é um outro regime, porque implica na mobilização e a autonomização de uma violência dirigida primeiro e por princípio contra um aparelho de Estado (a máquina de guerra, nesse sentido, é a invenção de uma organização nômade original que se volta contra o Estado).
- *Crime:* é ainda diferente, porque é uma violência de ilegalidade que consiste em apoderar-se de alguma coisa que não se tem "direito" de capturar.
- *Polícia Estado ou violência de direito*: É uma violência estrutural, incorporada, que se opõe a todas as violências diretas. [...] A sobrecodificação do Estado é precisamente essa violência estrutural que define o direito, violência "policial" e não guerreira. Já violência de direito cada vez que a violência contribui para criar tudo aquilo que ela captura. É muito diferente da violência de crime. É por isso também que, *ao inverso* da violência primitiva, a violência de direito ou de Estado parece sempre se pressupor, uma vez que ela preexiste a seu próprio exercício: o Estado pode então dizer que a violência é "original", simples fenômeno de natureza, e pela qual ela não é responsável, ele que só exerce a violência contra os violentos, contra os "criminosos" – contra os primitivos, contra os nômades, para fazer reinar paz....

Desenvolvimento como "grande narrativa": aparelhos de captura do Estado e discurso legitimador do capital como "direito"

"Onde tem uma terra indígena, tem uma riqueza embaixo dela.
Temos que mudar isso daí"
Jair Bolsonaro (Correio Braziliense)

Não sei se creio que há uma pós-modernidade, no entanto, posso crer que há algo que está abalando a modernidade, algo visível aos olhos, mas principalmente, algo que se manifesta. Jean-François Lyotard (1924-1998) foi um pensador que se debruçou sobre o anúncio desse suposto "fim próximo" da modernidade ou uma tal condição pós-moderna. No entanto, para além dessa discussão em específico, o que Lyotard tem de mais potente é a sua sensibilidade ao que há de "poderoso" na linguagem, assim, pode-se dizer que, se algo define a modernidade é o "poder" da linguagem. Se Deleuze e Guattari estão certos, isto é, se há Estado para todos os lados e em todos os tempos, ainda que virtualmente, há linguagem para todo lado e em todos os tempos, há linguagem, porque a linguagem é o Estado. Também há história para todos os lados e em todos os tempos, pois a história é o Estado, ao menos, a autoridade que ele representaria. Do mesmo modo, há uma economia e uma ciência. *Gravitas*, a força que puxa tudo para o Uno, para o universal está em todo lugar e nessas e em outras diferentes formas de manifestação do "moderno". Acompanhemos Eduardo Grüner (2007) nesse desconexo da modernidade que é por ele chamado de "Teorema Clastres": a "sociedade primitiva" não poderia ser "comparada" com a nossa, pois pertence a uma dimensão incomensurável e descontínua da modernidade, não se define pelo "menos", mas pelo "mais", mais ócio criativo, mais liberdade, mais unidade, mais violência afirmativa e não violência impositiva. Em outros termos se define por *diferença*[89].

Em Lyotard tudo se inicia com um "estudo" sobre a *posição do saber* nas sociedades mais desenvolvidas. A economia do conhecimento, isto é, a transformação dos saberes em "utilidades" ou mercadorias, que permite o incremento de intensificadores de desenvolvimento.

[89] [...] La interpretación, la escritura, la mirada de Clastres, em cambio, proponen algo asi como el movimiento inverso [da modernidade]: es observando *nuestra* sociedade desde la "sociedad primitiva" que percibimos que nuestra "abundancia" no es sino la contrapartida de nuestra sumisión al poder del Uno (donde por Uno puede entenderse, evidentemente, el Estado, sea el "totalitário" como el "democrático" – aunque desde luego Clastres no los confunda - ;pero también, para el caso de nuestras sociedades, todo aquello a lo que el Estado "moderno" va mediata o imediatamente associado: las clases dominantes, la alienación capitalista y "productivista", la *racionalidade intrumental* em sentido adorniano, etcétera) (GRÜNER, 2007, p. 13).

Nesse sentido, o desenvolvimento se prolonga na linguagem, na história e na economia e através delas se constitui como "rosto" da modernidade. Moderno é aquele, portanto, que "performa" modernidade. No tecido social em primeiro lugar, assim, moderno é aquele que se posiciona como "portador da palavra", que simultaneamente continua operando como sacerdote, conversor, linguista, tradutor, aquele que visa a "catequização" para a modernidade. Os Estados também performam modernidade, inclusive e principalmente na sua crise pós-moderna. Nesse sentido, Lyotard vê "riscos" ao Estado na medida em que redes comunicativas cada vez mais "devoram" as fronteiras, no bojo da globalização. Mas há o "risco" também de o Estado sobrecodificar inclusive essas redes.

A função deste trecho é clarificar o que é que estou chamando de discurso desenvolvimentista. Primeiramente para este intento é necessário alocar ou tomar esse discurso desenvolvimentista, assim como a ciência, como *um próprio* da modernidade, isto é, como manifestações típicas de uma cultura ocidental localizada na história pós-renascentista que se debruça sobre um mundo que supostamente não poderia ser mais explicado com argumentos de sempre. Nesse sentido, um ideário geral, o *ideário de progresso* é patrocinado por uma série de outras construções conceituais, mas também metalinguísticas que têm por missão diferentes formas de colonialidade, a ciência moderna é uma delas. O movimento fundamental que estou tentando fazer é tomar o termo ou o conceito de desenvolvimento como o guarda-chuva que sustenta essas outras construções conceituais e metalinguísticas, logo "grande narrativa". Jean-François Lyotard (1984) pode me ajudar nesses esclarecimentos quando problematiza a modernidade e suas engrenagens e afirma que os grandes relatos ou as grandes narrativas próprias dessa modernidade, como a emancipação do sujeito racional ou trabalhador e o desenvolvimento da riqueza, por exemplo, se sustentam e se legitimam por outra dessas narrativas mesmas.

Lyotard está preocupado com essa característica tão marcante da modernidade que se desenvolve a partir do Iluminismo europeu. Em 1992, no seu *Pós-modernismo explicado às crianças,* ele enumera o que seriam provavelmente as quatro grandes narrativas da modernidade: a emancipação da razão e da liberdade; a emancipação do trabalho; o enriquecimento da humanidade pela tecnociência capitalista e a salvação das criaturas pela conversão das almas à narrativa cristã do amor-mártir. Pela visão decolonial desse processo tem-se a tradução dessas narrativas como colonização ou extermínio de outras possíveis e enunciadas no Novo Mundo, conglomeradas pela expressividade dos saberes subalternizados, dos quais me debruço em especial sobre o *pensamento selvagem*. À luz desse posicionamento

quanto ao fenômeno modernidade proponho a interpretação como uma "grande narrativa" ou como "discurso desenvolvimentista" desse *ethos*[90] moderno que conglomera a ideia de uma racionalidade comprometida com uma religiosidade alinhadas a uma determinada política de colonialidades. Sinteticamente algo como o discurso desenvolvimentista seria uma espécie de estereótipo das narrativas da modernidade, logo, a grande ou a maior de todas as narrativas, sustentáculo sob si dos demais rostos que a expressam, como a ciência, o Estado, a História e o sujeito, cujos efeitos se cristalizarão naquilo que os autores decoloniais chamaram de *relações de colonialidade*.

Em nome desse "desenvolvimento", isto é, para que seja escrita a grande narrativa da modernidade, uma espécie de Grande História ou História de Todos Nós, sendo o "nós" absorvido pelo homem moderno, que representado pelo conquistador europeu e que se dispôs a protagonizá-la, a conta por capítulos, por partes, territorializando o ser, o saber, o poder e a natureza. O ideal do homem moderno é o ser livre ou emancipado, que sabe que sabe e por isso está legitimado (por Deus em primeiro lugar e pela sua ciência em segundo lugar) para exercer essa liberdade sobre o outro, isto é, o que não seja ele: a natureza, daí justificar-se a construção de um território para o exercício pleno dessas capacidades que possibilitariam o desenrolar dessa grande narrativa. Para Peters (1995), as tais grandes narrativas servem às culturas para que suas respectivas práticas e crenças sejam legitimadas e registradas e a isso eu acrescentaria também reproduzidas, como decorrência lógica da legitimação[91].

Ainda aproveitando-se de Lyotard (1988) o que estou chamando de discurso desenvolvimentista se impõe sobre discursos que são da ordem do *différend*, isto é, do diferendo. Esse discurso se apresenta quanto aos modos de ser como "civilização"; quanto aos modos de saber como "racionalidade"; quanto à natureza como "outro". A premissa de Lyotard para sua *différend* é justamente de que o discurso somente pode existir onde não haja universais, ou seja, "não existe gênero neutro cuja hegemonia sobre outros possa ser considerada justa" (LYOTARD, 1988, p. 158). O estabelecido é um caso de conflito que só pode ser resolvido de forma desigual. Baseando-se nisso é razoável usar o termo "discurso desenvolvimentista" como toda e qualquer manifestação de poder, na conjuntura das relações de força que me dispus a analisar por intermédio de uma genealogia da resistência, que açoite os povos indígenas do

[90] A modernidade aqui é tomada não como um período, ou seja, algo que venha antes da pós-modernidade, mas um *ethos*, um comportamento, uma cultura, que se manifesta de muitas maneiras, quanto aos saberes: a ciência; quando aos poderes: a soberania; quando ao ser, o sujeito, etc.

[91] A suspeita sobre as narrativas (metanarrativas, para Lyotard) se dá pela razão de elas serem utilizadas na modernidade para a legitimação do poder do Estado, inexistindo, portanto, um discurso neutro, um discurso, guia ou mais ou menos um discurso-mestre, conforme diria Lacan, que possa suportar a universalidade.

Cone Sul de Mato Grosso do Sul nas suas diferentes faces: epistemológica, econômica, religiosa, que se desdobrarão nas anunciadas relações de colonialidade do ser, do poder, do saber e da natureza.

Diz Peters (1995, p. 50) que o sonho modernista do progresso está baseado numa razão científica e na fé dos liberais de um projeto de razão educadora, para formar indivíduos úteis e bons trabalhadores. Em comentário as posições filosóficas de Lyotard, ele argumenta que um discurso só constrói suas verdades silenciando ou eliminando as proposições de outro discurso. Nesse aspecto, poderia ainda justificar a utilização do termo "discurso desenvolvimentista" a partir das ideias de *différance* de Jacques Derrida e de *différence* de Gilles Deleuze. A partir dessa premissa, a ideia ou o conceito de desenvolvimento precisaria ser revisitado, dado que pela lógica capitalista moderna a ideia de crescimento econômico apenas se transmutou em uma forma mais palatável, menos extrativa, menos agressiva, o desenvolvimento sustentável, dada a verificação da finitude dos recursos disponíveis no planeta e dos "efeitos colaterais" do capitalismo extrativo: as mazelas da humanidade, especialmente, nas regiões exploradas pelo colonialismo.

No cerne da discussão sobre o desenvolvimento sustentável, por exemplo, se encontra a política econômica brasileira voltada para um "desenvolvimento econômico sustentável", cujos motes têm sido, por décadas, o incentivo ao agronegócio, a industrialização e à exploração dos recursos naturais, dentre os quais, a floresta amazônica, o cerrado, o petróleo, o pré-sal, etc. Apesar de ser previsto na Constituição Federal de 1988 o respeito e a demarcação das terras indígenas, o que se vê na história é uma verdadeira negligência do Estado Brasileiro em relação à sua população indígena. O avanço dos grandes motores da economia sobre as terras indígenas gera conflitos no Brasil, assim como em praticamente todo o Sul Global, uma zona de disputas. O exemplo contemporâneo mais dramático de insustentabilidade do modelo vigente face às questões indígenas e agrárias no Brasil é o caso dos povos do Cone Sul do mato Grosso do Sul. Como é aduzido por vários autores, dentre os quais Boaventura de Souza Santos (2010), os indígenas brasileiros, especialmente aqueles cujas sobrevivências conflitam diretamente com os interesses do capital globalizado, personificado no agronegócio.

Grande Narrativa ou Metanarrativa, assunto muito tratado por Lyotard, nos apresenta uma condição discursiva incrível, visto que, assim como a tal pós-modernidade, não há "lugar de fora", ou seja, não há exterioridades legitimadas para falar e/ou serem compreendidas. Não há, portanto, uma comunicação no sentido mais usual dessa palavra, já que, o "do fora" não passaria para os "de dentro" como algo muito além de um grito ou um murmúrio sufocado pela

história. Tentar fazer um chimpanzé se comunicar com uma mariposa seria igualmente "profícuo". Por isso, a ideia de *devir* é do mesmo modo fundamental. A grande narrativa do desenvolvimento, por exemplo, não "se comunica" com a percepção indígena sobre a terra: não há diálogo possível, a não ser que haja uma troca de perspectiva: *como assim morrer por um pedaço de terra, se pode-se matar o pedaço de terra?* Tampouco se comunicam a forma Estado com o movimento nômade. Assim a "grande narrativa" pode ser compreendida como "o discurso que sufoca", pois nada mais é que transfiguração de *gravitas* em discurso ou ainda, uma forma-Estado de discurso. E, se a tendência do poder autoritário é justamente no sentido "ao centro", nucléolo do poder é o direito que o legitima. Para Lyotard, mas também para Foucault, Deleuze e Guattari, autores decoloniais e grande parte dos muitos nomes que estão nas referências dessa tese, até mesmo para Pierre Clastres: os saberes são produzidos, enunciados e legitimados nas áreas do capitalismo avançado. Se Lyotard tem razão e se há uma pós-modernidade essas "áreas" se espalham para além de lugares, de cidades, de aldeias, se espalha pelos indivíduos, cada indivíduo pode ser ele próprio um "sacerdote", um difusor/conversor da força estatizante: como diz Deleuze no *Post Scriptum sobre a sociedade de controle* (1992), ampliadores de controle.

É nesse exato ponto que os "riscos" ao Estado na condição pós-moderna se apresentam muito mais como benefícios. A perfectibilidade da forma-Estado pode estar na sua aperfeiçoabilidade. Essa característica supõe grande capacidade de sobrecodificação. Nesse sentido, Aparelhos de Estado, como testemunham Deleuze e Guattari (2012b) produzem agenciamentos próprios de Estado, agenciamentos sedentários, de conjunto ou de Terra, agenciamentos que operam por sobrecodificação[92] e, com isso, começamos a perceber como o discurso desenvolvimentista se posiciona nessa operação. No que toca a terra o Estado agencia seu *primeiro aparelho de captura*: a propriedade privada e a renda. Nos limites, isto é, dentro das fronteiras dos Estados: "a terra como objeto da agricultura implica, com efeito, uma desterritorialização, porque, e vez de os homens se distribuírem num território itinerante, são as porções de terra que se repartem entre os homens em função de um critério quantitativo comum (fertilidade igual por superfície) (DELEUZE;GUATTARI, 2012b, p. 144).

Os aparelhos de Estado, como dito em passagens anteriores, se apossam da máquina de guerra nômade e põem em fluxo a guerra como objetivo. Tudo se inicia em um processo de

[92] No terceiro volume de *Mil Platôs Deleuze e Guattari* (2012a) distinguem fluxos mutantes, que escapam, aqueles que sempre inventam formas de furtividade em relação aos códigos não sendo, pois, capturados pelos aparelhos de captura estatais e a evadir-se dos códigos, quando, por ventura, capturados das linhas duras de sobrecodificação que operam a organização dual dos segmentos, trabalhando na lógica das oposições a partir de um direito preexistente no rumo da sobrecodificação generalizada onde o espaço social implicaria no aparelho de Estado.

desterritorialização, pelo qual se inserem os Estados. A Guerra da Tríplice Aliança ou Guerra do Paraguai (1864-1870) é o evento que demarcará, sobre as terras do Rio Hovy ou Jagui, sobre todo o cone sul do hoje Sul de Mato Grosso do Sul como parte do grande território do Estado Brasileiro. A renda e a propriedade privada da Terra compõem o primeiro aparelho de captura do Estado segundo nossos autores. É no final do século XIX que a Cia. Matte Larangeira recebe do Estado brasileiro a permissão para exploração do recém-conquistado território. Se é o direito que "nos assegura", foi o direito que ignorou que a área em questão não era nem terra devoluta, tampouco terra de ninguém, mas como próprio desse regime de poder, toda terra é terra de Estado em monopólio. A falta de "título imobiliário" e o discurso desenvolvimentista é quem em segundo lugar abrirá ao território dos Guarani e Kaiowá para os fluxos de capital, já que, em primeiro lugar, a apropriação monopolista da terra e a renda absoluta do Estado é que capturam a terra para "terrificá-la". Dizem-nos Deleuze e Guattari (2012b) que é o aparelho de captura uma operação semiológica, logo, atribuidora de um sistema de signos que determina no seu regime um *nexum* que engendra à terra a expressividade de "renda nacional", que ao ser repartida devém riqueza. "O Estado constitui uma forma de expressão que subjuga o *phylum: o phylum* ou matéria não passa de um conteúdo comparado, homogeneizado, igualizado, ao passo que a expressão devém forma de ressonância ou de apropriação" (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 150). Eis o *agenciamento agrícola*.

Nesse impasse, a riqueza que deveio como ressonância, isto é, parte da riqueza nacional obtida pelo absolutismo estatal sobre a terra tem por correlato o trabalho. A riqueza será distribuída na comparação entre as atividades de ação livre e as atividades homogeneizadas, isto é, o aprisionamento na forma-trabalho. A terra estocada convertida em riqueza pela moeda impele a atividade estocada na forma de trabalho (consideração quantitativa das atividades) e de sobretrabalho (apropriação do trabalho pelos empreiteiros), bem como o trabalhador como "atividade" em estoque. O sobretrabalho é o gênero, o trabalho é a espécie, ou seja, em outros termos, não é o sobretrabalho que é o excesso do trabalho, mas o trabalho que é a subtração do sobretrabalho. Nesse sentido, o discurso desenvolvimentista incrementa a produtividade, capturando a relação homem-atividade e sobrecodificando-a numa relação trabalhador-sobretrabalho. A ação livre passa a ser quantificada e comparada ao trabalho, cuja equação da riqueza atribui valor, "economizando-a". Assim, se a propriedade captura a terra, o trabalho e sobretrabalho capturam a atividade. A apropriação do trabalho e a comparação com as atividades inserem uma economia que permite o lucro, que é a riqueza economizada da extração do sobretrabalho praticado (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Quando do fim da guerra e da concessão estatal das terras Guarani e Kaiowá do Cone Sul, os povos paraguaios,

bem como o próprio país se encontravam arrasados. Terra arrasada é terra fértil para o poder soberano.

> É com a família (...) era até 3 horas, 4 horas (da manhã) ia no mato, tirava, cortava com facão, né e aí juntava a erva, né, sapecava (...). É o índio naquele tempo sofria, levantava cedo, comia só cangica, mal e mal e já vai embora (...). A mulher do roçador levava almoço pra ele no mato, né, ia no mato cortar, sapecar erva, né.(...), noite, 7,8 horas chegava no rancho e dormia. 4, 3 horas já levantava outra vez (BRAND, 2005) – relato de Nicásio Vásques.

> O trabalho na coleta da erva emerge, claramente, como a única alternativa de trabalho "assalariado", sendo que as aldeias localizadas em regiões com ervais nativos engajaram-se amplamente nessa tarefa, atraídos pelos bens que a Cia Matte Larangeira oferecia, em especial roupas e ferramentas. No Relatório do funcionário do SPI xii, Pimentel Barboza, consta a informação de que a "proporção de índios Caiuás empregados na elaboração da herva, sobre o operário (não indígena), é, em média, de 75%, na região de Iguatemi" (p. CXXXIV). Informa, ainda, que nos demais estabelecimentos ervateiros visitados, "a quantidade de índios que nelles trabalham é sempre superior ao trabalhador paraguayo" (idem). No mesmo Relatório, Barboza cita o estabelecimento ervateiro de Mangahy, onde a "população indígena seria superior a 200 índios" (p. CXXXIV). As informações deste servidor são importantes porque conhece bem a região, pois já encontramos relatórios seus sobre a situação desses índios, datados de 1923 (BRAND, 2005, pp. 2-3).

A mão de obra indígena nos ervais de Laranjeira respeitava a lei da escravização. Os indígenas eram mantidos nos ervais, sem permissão para sair, tendo como pagamento mercadorias que eram suficientes para sua alimentação tão somente. "Estabeleceu-se uma relação ao mesmo tempo de exploração e de troca, pois havia muitos produtos que interessavam diretamente aos índios" (FERREIRA, 2007, p. 6). A *troca* é em Deleuze e Guattari um movimento, que no linguajar de Pierre Clastres pode ser compreendido como um mecanismo social primitivo (lembrando que não há perjúrio na palavra primitivo, já que o sentido referido a ela é de "exterioridade" e não de "anterioridade"). Nesse contexto, a troca é um regime de realização indireta, subjetiva, por "igualização respectiva" dos objetos trocados. Ela é um princípio desigual que produz igualização, ou seja, através da troca determina-se uma espécie de "economia do penúltimo", donde se extrai na negociação seguinte um ponto de partida para novos ciclos de negociação e um limite, portanto, um objeto-limite que determina a igualização por intermédio da palavra

> [...] Por "último" ou "marginal", é preciso entender não o mais recente, nem o derradeiro, mas antes o penúltimo, o ante-último, ou seja, o último antes que a troca aparente perca todo o interesse para os que trocam, ou os force a modificar seu agenciamento respectivo, a entrar num outro agenciamento (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 139).

A ideia posta por nossos autores é que o objeto trocado, isso é, o último da série anterior, que se torna o penúltimo de toda série, retomada a cada negociata é um ritual de aparências que

é homogeneizada, por mais diferentes que sejam os objetos trocados pela palavra. Avaliação de cada lado, de cada negociante, que determina o caráter tanto ritual quanto utilitário e ainda serial das trocas. Essas avaliações se fazem presentes ao longo de toda a série, logo, desde o primeiro objeto trocado estabelecendo-se uma política do penúltimo, um movimento que evita o último. O que compõe o *agenciamento troca* é a desejabilidade de trocar, sendo a avaliação dos objetos, do último, neste caso, uma enunciação coletiva que afeta a série inteira de trocas. "É a avaliação do último como limite que constitui uma antecipação, a qual conjura ao mesmo tempo o último como limiar e como final (novo agenciamento)" (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 142). A troca é elástica, já que não supõe um estoque prévio, que passa a existir quando a troca falhou, somente. A troca, portanto, mais que um comércio é uma diplomacia, uma política, uma espécie de "luta" sem golpes. A acumulação na forma de estoque supõe um outro tipo de agenciamento que seria o *consumo*. Com a presença do consumo no lugar da desejabilidade, uma reserva para a troca se transmuta em estoque que possibilita a ação dos aparelhos de captura do Estado.

> O limiar está "depois" do limite, "depois" dos últimos objetos receptíveis: ele marca o momento em que a troca aparente não apresenta mais interesse. [...] Vê-se, desde então, em que o limiar-estoque se distingue do limite-troca: os agenciamentos primitivos de caçadores-coletores têm uma unidade de exercício que se define pela exploração de um território; a lei é de sucessão temporal, porque o agenciamento só persevera mudando de território ao fim de cada exercício (itinerância, itineração); e, em cada exercício, há uma repetição ou série temporal que tende para o último objeto como "índice", o objeto-limite ou marginal do território (iteração que vai comandar a troca aparente). Ao contrário, no outro agenciamento, no agenciamento de estoque, a lei de coexistência espacial, ela concerne à exploração simultânea de territórios diferentes; ou bem, quando ela é sucessiva, a sucessão dos exercícios se apóia sobre um só e mesmo território; e, no quadro de cada exercício ou exploração, a força de iteração serial dá lugar a uma potência de simetria, de reflexão e de comparação global. Em termos somente descritivos, oporíamos, portanto, os agenciamentos seriais, itinerantes ou territoriais (que operam com códigos); e os agenciamentos sedentários, de conjunto ou de Terra (que operam com uma sobrecodificação) (DELEUZE; GUATTARI, 142-143).

Na escala dos aparelhos de captura, se a renda e o lucro são os dois primeiros, o imposto é o terceiro. A moeda para nossos autores é o estoque "em representação", ou seja, ela representa a riqueza estocada ou acumulada. Assim tem-se que a renda do trabalho, a renda da produção e a renda pecuniária possibilitam uma equivalência entre bens, serviços e dinheiro. Referida equivalência se dá na gerência estatal por intermédio do imposto "lugar da equivalência e da simultaneidade". Assim é do imposto e não do comércio que a forma-dinheiro nasce, que transforma o regime das trocas através do monopólio da comparação e da emissão da moeda detido pelo Estado.

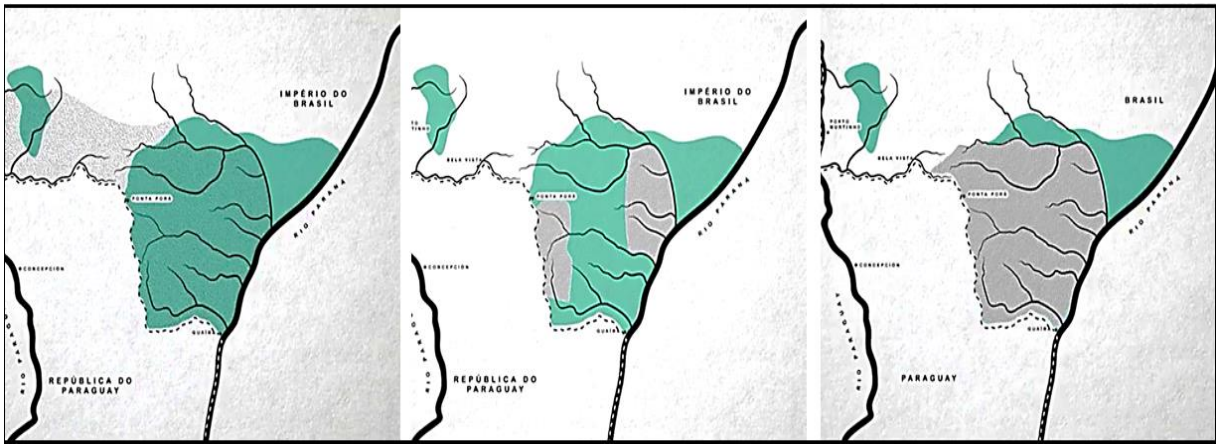
Nos ervais do Cone Sul a *renda*, o *lucro* e o *imposto* sobrecodificam em favor do Estado a terra, o trabalho e as trocas. Estabelecem um novo regime de significados pelo o qual o Estado se apresenta através do déspota, ao mesmo tempo proprietário iminente da terra, empreiteiro dos grandes trabalhos, senhor dos impostos e dos preços, três articulações do "capital". A noção de "esfera pública" é a aliança que permite relações pessoais entre Estado e indivíduos, estabelecendo-se relações público-privadas das quais surgem contratos e convenções que transformam o direito, uma vez que sobre os fluxos já houve a sobrecodificação. Outra vez o regime de signos muda, e o poder soberano, a força imperial se desdobra sobre processos de subjetivação que definirão um regime de sujeição social (DELEUZE; GUATTARI, 2012b). O Estado é, ao mesmo tempo, A Companhia Matte Larangeira, o Trabalho praticado por indígenas e paraguaios nos ervais e a Renda de tudo isso na forma de salário, escambo forçado pela condição análoga à escravidão, lucro e imposto. A troca em concomitância com a exploração revelam esse jogo sinuoso de forças nos ervais, as quais poderíamos chamar de *contra-Estado* e *em favor do Estado*. Do mesmo modo, o estilo de vida dos trabalhadores indígenas, que, segundo diversas fontes mantinham-se acampados no mato, próximo aos ervais com suas famílias, se afastando dos acampamentos ou *ranchos* da Companhia.

Figura 13: Trabalhador indígena na Cia. Matte Larangeira sendo observado pelos "sujeitos" de Estado.

Fonte: Arquivo Estadual de Mato Grosso do Sul.

Esse novo regime de signos no campo da linguagem objetará forças contra-Estado como forças contra o capital e assimilará o discurso do desenvolvimento como *discurso a favor do Estado*. No campo do direito, torna-se ele próprio um enunciado do Estado e nesse sentido Estado e Capital mantém estreitos laços que farão do próprio capital um "direito" de Estado, portanto, um direito enquanto discurso que escapará dos limites do próprio Estado, na medida que se agiganta como ecúmeno. É por isso que no princípio os Decretos Imperiais que outorgavam "direitos" à Cia. Matte Larangeira tratavam as terras Guarani e Kaiowá como terras devolutas. É esse direito que passa pela legitimação que permite eventos como o Leilão da Resistência e enunciados do tipo "o capital como direito". Com a aprovação da Lei Número 725, de 24 de agosto de 1915 o monopólio da Matte Laranjeira foi quebrado em 1916 e outra vez as terras do Cone Sul passam por um vertiginoso processo de colonização, que tem como um dos seus grandes patrocinadores o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, pai-patrão que agenciava os indígenas para sujeição à forma trabalhador. Nesse sentido, se concordarmos com Tonico Benites (2014a), o monopólio ervateiro teria, de fato, realizado uma espécie de "trabalho de proteção" do *tekoha guasu* guarani-kaiowá. O agenciamento agrícola viria violentamente destroçar a terra a partir do fim do monopólio e do loteamento das terras para fins de desenvolvimento econômico.

Figura 14: O Cone Sul antes e depois da Cia. Matte Larangeira



Legenda: em verde vê-se os territórios indígenas. Em cinza as áreas que progressivamente foram entregues à exploração da Cia. Matte Laranjeira. **Fonte:** Martírio.

"O Estado se diz "territorial", ao passo que o capitalismo não é absolutamente territorial; mesmo nos seus começos: sua potência de desterritorialização consiste em tomar por objeto, nem sequer a terra, mas o "trabalho materializado", a mercadoria" (DELEUZE; GUATTARI,

2012b). A força gravitacional em seu apogeu tende a ser zero. O perigo do zero enquanto neutro é o da impercepção: não que ela não esteja forte como nunca, mas também invisível como nunca, dispersa como nunca, ampla como nunca. Nesse sentido, a aliança estatal com o capitalismo sem fronteiras cujo empenho é transformar tudo em mercadoria afeta o instituto da propriedade privada. Como assinalam Deleuze e Guattari, ela não mais se manifesta somente sobre o solo ou os meios de produção, mas sobre *direitos abstratos convertíveis*. O ímpeto desterritorializante do Capitalismo faria dele uma força potente, em tese, contra o Estado, no entanto, ele prefere "escravizar" o Estado, colocá-lo a seu serviço. Nesse sentido, o capital se impõe como um direito, não uma justiça, tampouco uma Constituição, o capital como direito se legitima pelo discurso desenvolvimentista, pelo ideário do progresso, em suma, pela mesma força que nos trouxe até aqui: o pressuposto de civilização. Os "Estados civilizados" são aqueles cujo as riquezas se cotam nas bolsas e cujo aparelhos de captura se aperfeiçoam na figura do *banqueiro*. Assim sendo, o capital como direito nada mais é que a atualização das "faltas": faltava Lei, Rei e Deus, mas agora esses rostos da modernidade, junto com o Estado e todas as grandes narrativas ou metanarrativas, todos os discursos totalizantes encontraram-se em um grande corpo: o capital. Isto porque, apesar da potência contra o Estado do capital:

> Dir-se-á mesmo que o capital como direito, como elemento "qualitativamente homogêneo e quantitativamente comensurável", se realiza em setores e meios de produção (ou que o "capital global" se realiza no "capital parcelizado"). Contudo, não são apenas os diferentes setores que servem de modelos de realização, são os Estados, de que cada um agrupa e combina vários setores, segundo seus recursos, sua população, sua riqueza, seu equipamento, etc. Com o capitalismo, portanto, os Estados não se anulam, mas mudam de forma e assumem um novo sentido: modelos de realização de uma axiomática mundial que os ultrapassa. Mas ultrapassar não é de modo algum passar sem... (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 164).

O capital como direito se impõe, nessa grande hidra ela é o "espírito" que provém vida ao Estado e ao poder, enquanto o Estado a cabeça que controla os movimentos dos braços, ou pinças, como preferiam Deleuze e Guattari. Em outras palavras, o capital pensa e o Estado "faz o serviço sujo" da captura ou da eliminação de diferenças: quando falo Estado, me refiro às formas-Estado, às cabeças menores do monstro policéfalo. O capital como direito, no controle, produz enunciados de legitimação, forças reativas que trabalham para a totalidade eliminando as diferenças. Como dito anteriormente a violência de direito permanece monopólio do Estado, razão pela qual é ele quem precisa sujar as mãos. Deleuze e Guattari chamam esse processo de *axiomática imanente*.

Iniciei este item com uma frase de Jair Bolsonaro, hoje chefe do Estado Brasileiro com o apoio da bancada ruralista e profundo incentivador do etnocidio indígena. Na frase em

questão, apenas uma pequena demonstração do caudaloso repertório presidencial. Jair Bolsonaro é o homem perfeito para estar no poder hoje, se se deseja literalmente cavoucar as riquezas por baixo das terras indígenas. A aura de escravo, de vassalo, de servo se mantém impregnada no poder. Nesse sentido, as forças reativas postas contra a resistência indígena ganham contornos confessos de políticas de eliminação. Mas antes disso, um degrau anterior no "projeto" se perfez, do qual Bolsonaro no poder possa ser resultado. Esse degrau é a sobrecodificação da resistência indígena (forças contra Estado) pelas forças de Estado, o discurso legitimador daquilo que o governo Bolsonaro recebe por missão, qual seja, totalização do capital no território do Estado Brasileiro. Como se "elimina as diferenças" sem que isso seja escandaloso? Colonizando tudo: não só os saber, não só o poder, não só o trabalho, não só o ser, não só a natureza, colonizando, inclusive os *efeitos de resistência*, atribuindo-lhe um novo estatuto linguístico, aliás, como Deleuze e Guattari defendem, aprisionando a resistência na forma-Estado denominada linguagem. Observe:

> "*Este é um movimento manipulado, organizado contra a produção brasileira. Nós já tivemos um dia o MST, depois nós já tivemos o Código Florestal e agora a questão indígena. Nós queremos perguntar aos brasileiros, nossos amigos brasileiros, irmãos: quando os homens e as mulheres do campo terão paz para trabalhar? É a única coisa que nós queremos, nada em troca, não queremos medalhas pelo PIB, não queremos subir num pódio pelo PIB, nós queremos paz!"* (Kátia Abreu, *Martírio*).

No entanto, minha questão maior é tratar das forças de Estado como *meios para* ou *modelos* de realização imanentes da axiomática capitalista. Em outras palavras: o Estado como ferramenta para o gozo desse direito abstrato que é o capital. No paradigma monocultural, tem-se, eu diria, uma espécie de "golpe final" donde se extrai o discurso de que o indígena "pode viver", desde que não seja empecilho ao gozo do direito abstrato ao capital, noutras palavras, ou o indígena se coloca como *meio para* esse gozo ou ele se coloca *contra esse gozo*, razão, neste último caso, para a flexibilização jurídica do direito à vida condicionado.

Exemplo oportuno é o das vidas biológicas de pessoas velhas. No contexto da pandemia de COVID-19 que assola o mundo as pessoas velhas e os doentes com comorbidades se tornam "ameaça" ao direito abstrato do capital:

> *"Infelizmente, algumas mortes terão, paciência, acontece, e vamos tocar o barco."* (Presidente Jair Bolsonaro, Isto-é).
>
> *"Vão morrer alguns [idosos e pessoas mais vulneráveis] pelo vírus? Sim, vão morrer. Se tiver um com deficiência, pegou no contrapé, eu lamento"* (Presidente Jair Bolsonaro, Uol Notícias).

> *"Tem que se cuidar. Eu estou com 65 anos tenho que cuidar de mim mesmo, (de) minha mãe que está viva. E toca o barco. É a vida, é a realidade. Morre muito mais gente de pavor do que do ato em si. Então o pavor também mata, leva ao estresse, ao cansaço, a pessoa não dorme direito, fica sempre preocupada, (pensando) 'se esse vírus pegar vou morrer" (*Presidente Jair Bolsonaro, Correio Brasiliense).
>
> *"Essa é uma realidade, o vírus tá ai, vamos ter que enfrentá-lo. Mas enfrentar como homem, porra, não como moleque. Vamos enfrentar o coronavírus com a realidade. É a vida. Todos nós vamos morrer um dia"* (Presidente Jair Bolsonaro, Metrópoles).
>
> *"Parece que está começando ir embora essa questão do vírus, mas está chegando e batendo forte a questão do desemprego"* (Presidente Jair Bolsonaro, CNN Brasil).
>
> "*As pessoas que estão morrendo de COVID-19 iam morrer também de H1N1. O brasileiro quer trabalhar. Deixa o pai, o avô e o bisavô em casa. A economia estava decolando e perdemos isso por causa dos governadores que fecharam tudo"* (Presidente Jair Bolsonaro, Valor).

O discurso da deslegitimação dos modos de vida que limitariam o tal direito ao capital implica na legitimação de sua "matabilidade" como diria Agamben. Uma tanatopolítica etnocida e genocida, que para esse discurso do poder seria perfeitamente aceitável, visto que, o direito maior não é, nem nunca foi, o direito à vida. A vida como direito se resume à vida biológica. As *existências mínimas* tiveram, com a formação dos Estados, que lutar contra esse dispositivo linguístico-jurídico que é o "direito à vida". Uma grande falácia, tendo em vista que a "vida" oferecida como direito não equivale em sentido à "vida" daquele que seria o sujeito desse direito. Em outras palavras: o direito e o suposto destinatário desse direito têm compreensões distintas do direito em questão, circunstância em que o primeiro entende o direito à vida como algo secundário ao direito ao capital e o segundo entende o direito à vida como algo complexo, em movimento e que passa pela sua relação intrínseca com outras vidas, em gênero, número e grau. Nesse caso, quem goza do efetivo direito à vida é aquele que atribui o tal direito: o Poder. É nesse polissêmico jogo semiológico que as forças de Estado se colocam lado a lado das forças de Capital. O direito à vida, no sentido empregado pelo Poder, é o direito à vida no interior das fileiras produtivas no princípio, e agora no interior de fluxos de capital. Tudo se sobrecodifica da forma mercadoria para a forma capital; capitaliza-se tudo, inclusive as vidas "desvalorizadas".

Tomemos de empréstimo das *Ideias para evitar o fim do mundo* de Aílton Krenak (2019, p. 13) uma passagem em que ele tece comentário sobre o alcance de *A queda do Céu* de Kopenawa e Bruce de 2015:

> O livro tem a potência de mostrar para a gente, que está nessa espécie de fim dos mundos, como é possível que um conjunto de culturas e de povos ainda seja capaz de habitar uma cosmovisão, habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial, em que tudo ganha um sentido. As pessoas podem viver com o espírito da floresta, viver com a floresta, estar na floresta. Não estou falando do filme Avatar, mas da vida de vinte e tantas mil pessoas — e conheço algumas delas — que habitam o território yanomami, na fronteira do Brasil com a Venezuela. Esse território está sendo assolado pelo garimpo, ameaçado pela mineração, pelas mesmas corporações perversas que já mencionei e que não toleram esse tipo de cosmos, o tipo de capacidade imaginativa e de existência que um povo originário como os Yanomami é capaz de produzir.

Agora observemos o ponto de vista sobre a mesma vivência dos Yanomani a partir da já mencionada antropóloga-fazendeira em entrevista ao *El País* em setembro de 2015*:*

> *P. Você acusou o CIMI de estimular as invasões. Por quê?*
>
> R. Vamos buscar na história, como a Igreja Católica começou. O que eles querem? Eles querem as nossas riquezas! A maior riqueza que nós temos! Há 16 anos eu já estudava o porquê de tanto interesse internacional, dava as palestras e falavam que eu era louca. Eu dizia que o que eles querem aqui é a água. Aqui tem o Aquífero Guarani e a prospecção é muito fácil.
>
> *P. Então a senhora acha que há um complô do Vaticano por causa do Aquífero Guarani?*
>
> R. Não é só do Vaticano. A Inglaterra... Você sabia que quando foi demarcar a Raposa Serra do Sol o Charles esteve no Brasil?
>
> *P. Quem?*
>
> R. O príncipe Charles! E sem comunicar oficialmente o Governo brasileiro. Vai também achar que eu sou louca... Você é jovem, vai estudar um pouco de história que vai ver os interesses da Igreja desde que o mundo é mundo. Eles querem as nossas riquezas. Porque se eles quisessem melhorar a vida desses índios, onde conseguiram demarcar eles não estavam nessa miséria. Vai lá em Roraima! Andei tudo lá, tenho cliente lá.
>
> *P. Mas você não acha que o Governo brasileiro agiria para evitar isso?*
>
> R. Ah, vai! **Olha os yanomami! Aquilo está virando um país!** A grande meta deles é fazer uma colcha de retalhos. **Você não sabe que os yanomami estão na ONU com o processo de independência avançado? Aqui [no Mato Grosso do Sul] eles querem fazer uma grande nação Guarani.**
>
> *P. Querem a independência do Brasil?*
>
> R. Sim! Igual o Rio Grande do Sul já quis ser independente. Mesma coisa. Começaram isso em 1970 e estão avançando. Eles [igreja] vão acabar com todos esses índios!

Segundo essa segunda perspectiva, não há interesse sobre a terra que não seja sinônimo de ganância ou de construção de estruturas como Estados. Naturalmente, pois o ponto de vista do discurso do poder reduz tudo ao seu próprio ponto de vista, captura, desvirtuação. Os discursos do desenvolvimento e os de legitimação que permitiram o capital cristalizar-se como direito passam por um processo visível de aperfeiçoamento. Para isso, ele conta com o Estado.

O aperfeiçoamento em questão não se dá na forma da técnica ou tecnologia empregada para tal, mas, pelo contrário, da desnecessidade dela. Se falei anteriormente de "males do selvagem" é aqui que ele melhor se encaixa, isto é, a violência de direito perpetrada. O mal do selvagem é o escárnio das forças de Estado que performam aquele personagem que elas mesmas criaram nos séculos anteriores, elas tornam-se "selvagens" naquilo que havia de mais chocante no mundo indígena segundo o seu ponto de vista: a antropofagia. A tanatopolítica/necropolítica[93] supõe uma certa antropofagia, pois sequer precisa desenvolver algum dispositivo linguístico, político ou mesmo jurídico para se apresentar sem constrangimento. Em outras palavras, a barbárie da extrema violência de Estado, à pretexto do direito ao capital, toma uma face indecente, escandalosa, é o Rei Nu que se posiciona no centro do jogo de forças descaradamente violento. E a prova desse aperfeiçoamento é mesmo a total complacência em primeiro lugar das instituições, que por serem de Estado são elas próprias partícipes desse processo e o povo ou a sociedade que, igualmente plácida na sua não afetação, demonstra endossar o desenvolvimento da narrativa épica do progresso às custas de carne, sangue e espíritos humanos e não humanos.

É essa atmosfera de indiferença à morte do outro e de legitimação do direito ao capital independentemente de outras ordens de direitos que se ataca o último reduto. O esconderijo mais bem protegido da guerrilha nômade, de onde se extrai a energia que move o motor da máquina de guerra: a *resistência*. Outra vez uma sobrecodificação semiológica, outra vez uma captura: as forças de Estado desejam uma cerimônia da qual elas se nutrirão da substância que move o mundo nômade, se banquetearão, se banharão, se empanturrarão até às náuseas. O Leilão da Resistência é um desses espetáculos, provavelmente apenas um de muitos que virão.

Ao trazer as falas de Jair Bolsonaro poderia ser mal compreendido, no sentido de que estaria responsabilizando um governo específico ou que ele representaria essas tais forças de Estado por ser abertamente violento, racista, misógino, homofóbico, etnocida, machista, etc. Mas não, muito longe disso. Referido governo se destaca pelo seu caráter de "aperfeiçoamento" a que me referi anteriormente. Mas não faço referência a um processo de hoje, tampouco de um governo. Observe, inclusive, que as falas de Kátia Abreu colacionadas acima, bem como outras que virão, além do próprio evento Leilão da Resistência, ocorreram no governo Dilma Rousseff,

[93] Muito me entusiasma o termo *necropolítica tropical* utilizado por Peter Pál Pelbart (2019), segundo o qual a figura paradoxal de um Estado de exceção é antes a dos regimes coloniais que do fascismo. Segundo essa, perspectiva o primeiro laboratório biopolítico do planeta teria sido a conquista dos trópicos, notadamente a escravidão sem qualquer estatuto jurídico na África, onde experimentos racionais, procedimentos biopolíticos como esterilização em massa, interdição a certos tipos de casamento e extermínios foram experimentados. "Métodos" anteriormente reservados aos selvagens, que foram replicados na civilização. Necropolítica é a política de morte remontada à colônia que progressivamente vai extrapolando a dimensão racial, o que marca um devir-negro que assola as populações "matáveis", "sacrificáveis".

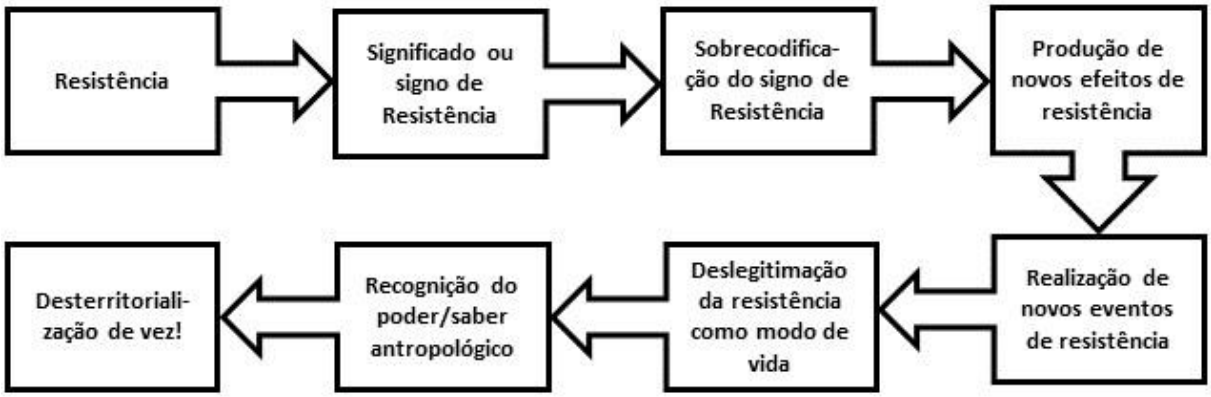
cuja bandeira ideológica e política eram outras. No entanto, governos são governos, que apenas estão de passagem pelo Estado. Esse sim, é quem administra as responsabilidades. Forças de Estado se modificam com a mudança de governos, especialmente no seio da *axiomática capitalista.* Observe trechos desses discursos ao longo do Leilão da Resistência reproduzidos no filme *Martírio.*

> *"O que vocês conseguiram aqui é algo inédito no país. O que faz uma reação, uma mobilização é uma frase, um mote e vocês construíram aqui no Mato Grosso do Sul a palavra que encaixa corretamente.* ***A resistência significa o momento que você está reagindo a uma agressão****. Quem vai poder dizer ao cidadão que quer começar sua atividade aqui, trazer seu filho, que nós não sabemos até quando chegará um novo antropólogo na sua propriedade rural para dizer que ali, tomando o Santo Daime teve um sonho também, de que tinha índio naquela região"* (Deputado Ronaldo Caiado em discurso no Leilão da Resistência, *Martírio*).
>
> *"****Nós estamos aqui nessa movimentação cívica que é em favor do Estado de direito, o direito de propriedade****. Nós trabalhamos pacificamente para que o Brasil possa compreender que nós estamos tentando apenas defender o nosso direito legítimo porque temos documento das terras, nós estamos nessas terras há anos e anos e a FUNAI e o CIMI insufla, instiga os índios para que invadam terras criando um clima de terror no interior do Brasil. Nós queremos que o governo assuma seu papel. O Ministro da Justiça Eduardo Cardoso que ele tome providências e lembre-se todos os dias que ele não é Ministro da Justiça dos índios, que ele é Ministro da Justiça do Brasil. Assim como os índios têm o seu direito, os brasileiros não índios também têm o seu direito e que possa publicar a Portaria 303, que é ela que nos interessa"* (Senadora Kátia Abreu em entrevista ao *canal Agrobrasil* momentos antes da abertura do Leilão da Resistência).
>
> *"Porque não fazer com que as unidades de conservação, com que as terras devolutas do INCRA possam se transformar em terras indígenas?* ***Porque que tem que ser áreas de produção****? Nós temos sérias desconfianças, convicções, de que por trás dessas ONG's que apoiam os movimentos contra a produção tem interesse econômico muito maior do que aparenta ser para a sociedade".* (Senadora Kátia Abreu em entrevista ao canal *SBT-MS* momentos antes da abertura do Leilão da Resistência).
>
> *"Em Mato Grosso do Sul não há grileiros. Todos têm títulos de boa-fé.* ***Não é justo atropelar e violar a propriedade privada em nome dos direitos que também são justos dos índios na Constituição Federal****. Ou a União assume a responsabilidade de pagar de forma justa o título de boa-fé dos proprietários ou a própria União será responsabilizada pelo Ministério Público Federal por eventual derramamento de sangue em Mato Grosso do Sul, que ninguém quer"* (Deputado Fábio Trad em entrevista ao *SBT – MS* antes da abertura do Leilão da Resistência).

O Leilão da Resistência produz *efeitos de resistência* com algum significado para aqueles que o produziram. Essas forças reativas a princípio não de Estados, mas do ecúmeno capitalista posicionam-se entre o Estado e os indígenas (e todos os movimentos aberrantes) no nem um pouco sutil jogo semiológico do "direito". Nessa direção só há o desfecho premeditado desde sempre: o capital como direito que se legitima pelo discurso desenvolvimentista, isto é,

a produção, a segurança alimentar, o PIB, a propriedade privada. Abaixo podemos observar o processo da sobrecodificação:

Figura 15: Sobrecodificação ou captura dos efeitos de resistência



Se, como diz Tótora (2004, p. 236), a genealogia existe para "fazer emergir as forças, bem como a vontade de potência que as impulsiona, produzindo formas singulares e diversas de submissão" há na carta do povo de Pyelito Kue e Mbaracay um "incômodo" um algo que choca esse discurso de poder, que é a disposição dessa vida enquanto programa, que é o valor não-indígena por excelência. Essa disposição, essa recusa, esse "prefiro não" à vida incompleta, ou seja, a vida distante da terra *de juris*, que é vida de quem realmente vive. O valor "vida" se apresenta de duas perspectivas muito diferentes, ao ponto de que os homens de poder envolvidos neste caso são incapazes de compreender o outro significado de vida ou, como parece ser também bem possível, reconhecem-no mas sendo eles próprios os corpos sob os quais se inscreveu a missão de deslegitimar esse valor. A sobrecodificação se apresenta como discurso de legitimidade/deslegitimidade, verdadeira estratificação dos efeitos de resistência, segundo o qual inverte-se semiologicamente a posição daquele que resiste e, portanto, aproxima resistir de "reagir", *gravitas* operando. Mais que um teatro como alguns poderiam acusar, mais que um "fazer-se de vítima", o que o discurso do desenvolvimento faz é, cada vez mais, posicionar-se como direito supralegal, sacro direito, sumo direito, super direito, do qual, todos os demais emanam ou devem algum tipo de obediência: inclusive o direito à vida.

As forças de Estado sempre proclamam um forte apego à nação. A sobrecodificação se apoia nesse discurso nacionalista, pode-se dizer assim. Não à toa o Estado moderno recebe o nome de Estado-Nação. A nação se perfaz como subjetivação coletiva que se relaciona por

homologia “elas são as formas vivente e passionais onde primeiro se realizam a homogeneidade qualitativa e a concorrência quantitativa do capital humano” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 167). É nesse sentido que “a produção da nação brasileira” corre riscos com a existência indígena, não porque dela dependa, mas porque dela se extrai um vislumbre, um feixe de luz, uma espécie de memória imemorial de liberdade que afronta o capital como direito e coloca outros direitos, como à vida e à propriedade privada, em voga. Nossos autores nos informam que um regime de sujeição social caracteriza a nação, pois ela se reporta ao Estado como seu enunciador. Esse regime de sujeição social produz o homem trabalhador, cuja existência corre riscos diante de enunciados de “falta de trabalho”. Não necessariamente de desemprego, mas da liberdade de disposição de escolher onde e quando empregar suas forças vitais na forma de trabalho. Em outras palavras, a sujeição é tanta que a falta de um ponto ou horizonte de trabalho, isto é, na falta de um “trabalho a ser feito” toda uma cadeia de signos se desestruturam, portanto, o homem trabalhador para se ver humano precisa de um trabalho em seu horizonte ontológico. O trabalhador “livre” não está sujeito ao seu senhor ou suserano, mas ao capital, do qual, discursivamente, depende seu “posto de trabalho”. Tudo é uma questão de enunciado ou enunciação: “o capital age como ponto de subjetivação, constituindo todos os homens em sujeitos, mas uns, os ‘capitalistas’, são como os sujeitos da enunciação que formam a subjetividade privada do capital, enquanto os outros, os proletários, são os sujeitos do enunciado [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 168). Nesse sentido, o capital como direito “cai” de classe, mas, ao mesmo tempo, arregimenta todas as classes no que toca ao aparato homogeneizador da nação, uma tecnologia que põe as massas como instância que referenda o discurso referente, já que ambas se encontram na condição de sujeito, o que nunca fará delas iguais, ambas sujeitas, mas uma sempre enunciante e outra sempre enunciado.

O Leilão da Resistência se sustenta nessa medida, nesse espaço, bem como o discurso desenvolvimentista. Nesse jogo de forças, está posto um debate ontológico, onde, no entanto, como disse Clastres, um dos debatedores tem fortes tendências etnocidas majoritariamente (mas também genocidas) e, com isso, o avanço sobre a *resistência como modo de existência* implica na busca e na tentativa de trama de uma legitimidade para eliminar a diferença, constituída discursivamente como defesa. Em outras palavras: a legítima defesa da propriedade, neste novo regime de signos se sobreporia a um tipo pavoroso de legítima defesa da vida não indígena, porque esta vida está posta à serviço do capital e o clama como direito ao ponto de que dele dependeria e da mesma forma dependeria a vida do trabalhador sujeitado e como direito supremo do qual os indígenas se recusam a “usufruir”, o que se coloca também nesse novo regime de signos como um suicídio. Não o suicídio de fato: retirar a própria vida biológica, mas

um suicídio de direito, que se desdobra numa espécie de "homicídio forçado" pelo discurso de poder: "você me obriga a te eliminar, logo, você se suicida" diria o Poder.

Em concomitância ao monopólio ervateiro, a gestão de populações indígenas se deu com a criação de uma política que se poderia dizer de "feudalidades reversas": espaços "reservados" a partir dos quais o Estado exerceria controles sobre os fluxos ou movimentos: as reservas indígenas. A feudalidade é um dispositivo militar que supõe um exército integrado a um aparelho de Estado. Se estamos em guerra a feudalidade operada aqui é reversa, já que, segundo Deleuze e Guattari (2012b), na feudalidade as populações nômades se integram aos impérios que conquistam. No Novo Mundo a feudalidade se reverte, no sentido de que os "feudos" se voltam para fora, especialmente entre populações marcadas pela mobilidade, funcionando como centros de dispersão, mais que como centros de concentração. O movimento nômade como força criativa desenvolve uma bricolagem política de extremo refino: por resistência teria sido essa feudalidade revertida para promover um contragolpe guarani e kaiowá. Os Estados e as Cidades se diferem, pois entre as segundas há um intenso fluxo, um intenso movimento, no qual a feudalidade reversa se inspira. A reserva indígena é um cerco, uma prisão, antes de mais nada em relação ao território, um feudo sem vassalagem, que incorpora o elemento citadino da mobilidade que possibilitará *tekoha guasu* para fins de resistência, mas jamais um Estado guarani-kaiowá.

> [...] *tekoha guasu* significa um espaço territorial muito mais amplo e de uso de várias famílias extensas e de várias lideranças religiosas e políticas. *Tekoha guasu* poderia ser entendido então como uma rede de *tekoha* que inclui diversos espaços compartilhados de caça, de pesca, de coleta, de habitação, de ritual religioso e festivo, constituindo-se como palco das relações intercomunitárias de alianças políticas intercomunitárias e patrimoniais. Este espaço territorial muitas vezes é delimitado por micro-bacias hidrográficas. Dessa forma a categoria *tekoha guasu* é atualmente compreendida como um amplo território em rede e não apenas como pequenas ilhas de terras isoladas e delimitadas pelos órgãos indigenistas do Estado Brasileiro, como, por exemplo, as Reservas Indígenas criadas pelo SPI entre 1910-1930 (BENITES, 2014a, p. 230).

Desde então, a guerra de um lado reúne Estado, Soldados, Capital e seus Sacerdotes, do outro conglomera um território disposto a partir de fluxos de mobilidade (*Tekoha Guasu)*, uma espécie de democracia cosmopolítica *(Aty Guasu)* e sábios rezadores, ou xamãs, que demonstram profundo conhecimento na arte de conjurar uma espécie de guerrilha formada por ancestrais e entidades espirituais (*Ñanderu/Ñandesys*[94]*)* e homens e mulheres guerreiros.

[94] Nós os rezadores Guarani Kaiowá e Guarani Ñandeva, não nos chamamos mais Ñanderu e Ñandesy. Nós reencontramos uma palavra antiga e agora somos de novo Tekoa'ruvixa, aqueles que dão vida às crianças (CARTA DOS ÑANDERU E ÑANDESY GUARANI E KAIOWÁ, AGORA TEKOA'RUVIXA, 2013).

Porém, muito longe de qualquer tipo de paralelismo. *Aty Guasu*[95] sãos as grandes assembléias intercomunitárias que permitem o movimento de forças, ideias, espíritos guerreiros e protetores (*ñanderyke 'y*: os "nossos irmãos [invisíveis]") do cosmos e dos *tekoha jara kuera* (os "guardiões das terras") entre toda a rede *tekoha guasu*. Os *Ñanderu* e as *Ñandesy* são as lideranças espirituais ou xamânicas que desenvolvem um papel fundamental no dinâmico processo de resistência dos guarani e kaiowá. São eles, que durante a luta (ou processo de retomada), conduzem *jeroky guasu* o grande ritual, prática ou experiência sem a qual não se desenvolve qualquer tipo de retomada. São os *jeroky* que marcam o território ou a territorialidade da luta, esses rituais reúnem as diversas famílias e possibilitam a expressão de virtualidades desconhecidas, que produzem diferentes resultados nos envolvidos, inclusive mostrando as táticas de retomada (*jaha jaike jevy)*. A proteção dos seres celestes ou invisíveis é uma tática de guerra, para se ter maior êxito no enfrentamento das milícias particulares ou jagunços dos fazendeiros. Chamando os parentes do *tekoha* antigo, o *jeroky* estabelece a comunicação pela intervenção dos *ñanderu* e sem a proteção dos parentes e guerreiros antigos o êxito na guerra/retomada fica mais difícil, pois essas *pessoas* sofreram na carne a expulsão dos territórios e intervirão a favor dos indígenas (BENITES, 2014a; 2014b).

A contrassenso do conceito não indígena da propriedade privada, invocativo do capital como direito, que se insere na lógica da sedentariedade, *jaha jaike jevy* implica em um movimento: significa, como demonstra Benites (2014a; 2014b) *jaha jaike*: entrar e recuperar – e *jevy*: ativar novamente, repetir. Isto é, se retomarmos a imagem do turbilhão como força contra o Estado, o êxito do processo de resistência se redimensiona na medida de sua insistência, como um "novo" do mesmo[96]. Nesse sentido, um desafio ético imanente é posto a ser superado pela

[95] A partir do início da década de 1980, a aty guasu (grande assembleia) passou a funcionar como um grande fórum aberto às diversas comunidades para progressivamente discutir as estratégias de recuperação de partes dos territórios antigos (BENITES, 2014b, p. 38). Os Aty Guasu são entendidos pelas lideranças Guarani e Kaiowa dos *tekoha* preocupados como um instrumento de luta indígena, sobretudo um movimento Guarani e Kaiowa fundamental para a manutenção e a manifestação do *ñande reko ("*nosso modo de ser e de viver", ou seja, o modo indígena) associado à recuperação dos territórios tradicionais. De fato, o Aty Guasu, é utilizado pelos indígenas como uma estratégia de luta de rente à dominação neocolonial. Visto que o Aty Guasu desde 1970 até os dias de hoje passou a atuar para reverter ou contestar a dominação colonial dos territórios tradicionais Guarani e Kaiowá pelo *karai* (não índio): Estado-Nação/governo e fazendeiros (*idem*, p. 39). O Aty Guasu é um lugar de transmissão de saberes, feito na língua indígena, visto que todas as interações entre os indígenas seja na convivência cotidiana, nos rituais sagrados e profanos, bem como nas discussões mais políticas sobre os problemas coletivos, as estratégias e os projetos de futuro ocorrem exclusivamente através de discussões em língua Guarani e Kaiowá (ib *idem*, p. 182). Além de debater e organizar a reocupação dos *tekoha* nos Aty Guasu, nas últimas três décadas, os líderes Guarani e Kaiowa passaram a realizar os rituais religiosos e festivos durante quatro dias do Aty Guasu, envolvendo as crianças e adultos nesses rituais, sendo uma ocasião importantíssima onde os jovens são informados sobre os princípios religiosos e as práticas rituais, bem como recebem orientação moral e exercem valores que deverão seguir em sua vida (*ib idem*, p. 183).

[96] Da mesma forma que Pancho Romero liderava as famílias extensas (*te 'yi*) de *Paraguasu*, o líder Lidio Lima conduzia aquelas que lutavam para recuperar a posse definitiva dos tekoha Rancho *Jakare* e *Guaimbe*. Assim,

repetição, de onde a diferença deve ser extraída de todas essas forças política e cosmopolíticamente atuantes.

O que se dá nas retomadas é um impasse de grandezas muito distintas, como já se falou. Nesse sentido, a figura do Estado é conclamada à resolver uma questão de ordem para além do Estado. De um lado exige-se a indenização bilionária para o abandono de terras produtivas em favor dos indígenas, do outro exige-se a demarcação delas levando-se em consideração a expulsão sofrida no passado por esse mesmo Estado. No entanto, o Estado como modelo de realização da axiomática capitalista, como dito anteriormente, é quem deve "fazer o serviço sujo". É dele a missão de dar a palavra final, que nunca chega. Essa "demora" deliberada é uma opção política ou mesmo uma opção tanatopolítica/necropolítica. O atual governo apressou esse processo. Na lógica do discurso desenvolvimentista o monopólio da riqueza primitiva ainda é do Estado e, depois, ele se encarrega de colocá-las nos fluxos de capital. Como se viu no primeiro ano do governo Bolsonaro, nenhuma lei relevante foi alterada para que se imobilizasse ataques às terras indígenas por todas as direções e por todo tipo de motivo: a terra nua, a madeira, o minério, os animais. Posseiros, madeireiros, mineiros e caçadores são espécies de "cavaleiros do apocalipse", já que sua função é "corroer" os modos de resistência para que o Estado proceda com o movimento absoluto de sujeição social: conversão em cidadão, trabalhador e etnocídio. É por isso que toda forma de resistência que insista deve resistir inicialmente ao Estado, alocando forças contra-Estado nessa espécie de "bando" disforme que compõe o movimento nômade e a máquina de guerra. Como dito, os próprios fluxos de capital global são dotados dessa potência, não por acaso, sempre se acusa "organizações não governamentais", "interesses estrangeiros", forças exteriores ao Estado, que permitem que os fluxos de resistência se materializem. O papel do antropólogo e do cientista de outras áreas ou disciplinas, portanto, é mover a antropologia e a ciência minoritária contra o Estado: um pensamento contra o Estado, selvagem, não bastando, como defende o pensamento decolonial, refundá-lo, visto que, pelo menos no que toca às Terras Baixas o próprio Estado é signo da colonização. O que não significa levantar armas às forças reativas que conduzem o processo de colonização/sobrecodificação, mas resistir à elas, impedindo-as, como sempre fizeram os povos indígenas *movimentando-se*: por isso, antes de outra coisa, essa tese é um elogio ao movimento.

iniciou-se um movimento e luta de diversos *te 'yi* Guarani e Kaiowá resistentes pela recuperação e demarcação de seus *tekoha*. Desse modo, essas famílias retornaram aos seus tekoha e não mais aceitaram sair dali, seu *tekoha*, e ir para as reservas do SPI. Por isso, sofriam violências e eram expulsas pelos fazendeiros, mas não desistiam, retornando não só uma vez, mas várias vezes aos seus *tekoha*.

REFERÊNCIAS

Bibliografia

ABA (Associação Brasileira de Antropologia). 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. Simpósio Especial: O Ofício do(a) Antropólogo(a). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CF7kgJoeJRI Acesso em: jul./2020.

ABENSOUR, Miguel. Presentación. In _____. **El espiritu de las leyes salvajes:** Pierre Clastres o una nueva antropologia política. Buenos Aires: Del Sol, 2007, pp. 51-66.

ABENSOUR, Miguel. El contra Hobbes de Pierre Clastres. In _____. **El espiritu de las leyes salvajes:** Pierre Clastres o una nueva antropologia política. Buenos Aires: Del Sol, 2007, pp. 189-228.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão de tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEM, Giorgio. **Homo sacer:** o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

AGAMBEM. Giorgio. **O aberto.** Homem e Animal. O aberto: o homem e o animal. Trad. André Dias e Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2012.

ALLIÉZ, Eric. **Deleuze Filosofia Virtual.** Tradução de Heloísa Rocha. São Paulo: 34, 1996. (Coleção TRANS).

APPADURAI, Arjun. **O medo ao pequeno número:** ensaio sobre a geografia da raiva. Tradução de Ana Goldberger. São Paulo: Illuminuras, Itaú Cultural, 2009.

ARRISCADO NUNES, João. *O resgate da epistemologia*. In. SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010 (Série Conhecimentos e Instituições).

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BALLESTRÍN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial.* **Revista Brasileira de Ciência Política** [online]. 2013, n.11, pp.89-117. ISSN 0103-3352. http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004 Acesso em: abr./2018.

BALLESTRÍN, Luciana. *Colonialidade e Democracia.* **Revista Estudos Políticos.** vol. 5. n.1. 2015.

BALLESTRÍN, Luciana. Modernidade/Colonialidade sem "Imperialidade"? O Elo Perdido do Giro Decolonial. **Dados** [online]. 2017, vol.60, n.2, pp.505-540. http://dx.doi.org/10.1590/001152582017127. Acesso em: jun./2019.

BALLESTRÍN, Luciana. *Para transcender a colonialidade.* Entrevista com Luciana Ballestrín concedida a Luciano Gallas e Ricardo Machado. **IHU Online**, 431, nov./2013. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5258-luciana-ballestrin Acesso em jun./2019.

BARBOSA, João Baptista. *A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. **Revista de Antropologia.** vol.47 n.2 São Paulo July/Dec. 2004. http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012004000200006

BENITES, Tonico. Recuperação dos territórios tradicionais guarani-kaiowá. Crónica das táticas e estratégias. **Journal de la sociéte des americanistes.** v. 100. n. 2, 2014. Disponível em: https://journals.openedition.org/jsa/14022

BENITES, Tonico. Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2014b, 270 pgs. Tese de doutorado da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.

BRAND, Antonio. O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da Palavra. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Porto Alegre, 1998.

BRAND, Antônio *et al*. Os Kaiowá e Guarani em tempos da Cia Matte Larangeira: negociações e conflitos. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.23/ANPUH.S23.0129.pdf Acesso em: jun./2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guarani: índios do Sul – religião, resistência e adaptação. **Estudos Avançados.** v.10. n. 10. Set-dez/1990. Disponpivel em: https://doi.org/10.1590/S0103-40141990000300004 Acesso em: jul/2020.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. **Como escrever a história do novo mundo:** histórias, epistemologias e identidades no Mundo Atlântico do Século XVIII**.** Tradução de Juliana Bastos Marques. São Paulo: EDUSP, 2011.

CARELLI, Vincent; ALMEIDA, Tatiana; CARVALHO, Ernesto. **Martírio.** Brasil, 162min, português, documentário, 2016

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARVALHO, Jairo Dias. *A filosofia de Deleuze é uma filosofia dos mundos impossíveis?* **Theoria**. vol. 5. n. 14. 2013. Disponível em: http://www.theoria.com.br/edicao14/a_filosofia_de_deleuze.pdf. Acesso em: mai./2018.

CASTRO, Edgardo. **O vocabulário de Foucault:** um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Revisão técnica de Alfredo Veiga-Neto e Walter Kohan. 2. ed.Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CASTRO-GÓMEZ. **Crítica de la razón latinoamericana.** Barcelona: Puvill, 1996

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". In. LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber:** eurocentrismo y ciencias sociales - perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero:** ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Michel Foucault e la colonialidad del poder.* **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.6: 153-172, enero-junio 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Tejidos Oníricos:** movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La reforestación del mundo de la vida.* Entrevista concedida al colectivo estudiantil PCS ("Pensamiento Crítico del Sur") en la Universidad Javeriana el día 10 de enero de 2012.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas*. CECIES, 07/10/2016. Disponível em: http://www.cecies.org/articulo.asp?id=327. Acesso em: jan./2019

CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Nota sobre o suposto suicídio coletivo dos Kaiowá de Pyelito Kue e a Carta na íntegra. Disponível em: https://cimi.org.br/2012/10/34154/. Acesso em: ju/2019.

CLASTRES, Pierre. **"Entre silence et dialogue", L'Arc 26, 1968.** Tradução para o português disponível em: https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=2202574. Acesso em: ago./2020.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado:** investigações de antropologia política. Tradução de Bernard Frey. Porto: Afrontamento, 1979.

CLASTRES, Pierre. **La Société contre l'État:** Recherches d'anthropologie politique. Paris: Les Éditions de Minuit, 2011. (Resprise).

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado:** investigações de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac-Naify, 2013.

CLASTRES, Pierre. **Crônicas dos índios Guayaki:** o que sabem os Ache, caçadores nômades do Paraguai. Tradução de Tânia Stolze Lima. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995 (Coleção TRANS).

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência:** pesquisas de antropologia política. Tradução: Paulo Neves. 3 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. Org. ver. tec. José Reginaldo S. Gonçalves. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

COICA – Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazônica. Historia e CIDOB. Disponível em: https://coica.org.ec/. Acesso em: jun/2020.

CORRIE, Malcon. Nota dos tradutores. In. LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje.** Tradução de Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes, 1975.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia.** Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias Editora Rio – RJ fevereiro de 1976.

DELEUZE, Giiles. *Post-scriptum Sobre as Sociedades de Controle*, in L´Autre Journal, nº 1, maio de 1990, e publicado em Conversações, 1972 – 1990 / Giles Deleuze; tradução de Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro: Ed 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **O abecedário de Deleuze.** Entrevista concedida à Claire Parnet, 1994. Transcrição integral do vídeo. Disponível em: http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-o-abecedario.pdf Também em vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=wxIqWlrVdBc&list=PL3KuoFAFw68mZ9Qb_LtzjStwLxaIEC7DJ

DELEUZE, Gilles. **Espinosa:** filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Foucault.** Tradução de Carla Sant'anna Martins. Revisão de Tradução de Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles. A potência. In. **Espinosa e o problema da expressão**.Tradução de GT Deleuze 12. Coordenação de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017 (Coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica.** 2. ed. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011a (Coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido.** Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011b (Coleção Estudos).

DELEUZE, Gilles. O poder da imaginação na moral e no acontecimento. **Empirismo e Subjetividade:** ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012 (Coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990).** 3. ed. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013a (Coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles. Curso sobre Leibniz. Primeira aula: 15/04/1980 – Último ano em Vincennes. Tradução de Elainy Costa da Silva e Leonardo Lima Ribeiro. **Helius**. Ano 1. n.1 jul/dez de 2013b, pp. 150-174.

DELEUZE, Gilles. Itens 16, 18, 25, 26, 45 e 62. In. DELEUZE, Gilles. **Dois regimes de loucos**. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Guilherme Ivo e Revisão Técnica de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016 (Coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de GT Deleuze 12. Coordenação de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017 (Coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs 2:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. v. 1. 1. ed. São Paulo: 34, 1995. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs 2:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Suely Rolnik. v. 4. 1. ed. São Paulo: 34, 1997. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Kafka:** por uma literatura menor. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. Itens 32 e 60. In. DELEUZE, Gilles. **Dois regimes de loucos**. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Guilherme Ivo e Revisão Técnica de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016 (Coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs 2:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Suely Rolnik. v. 4. 2. ed. São Paulo: 34, 2012a. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs 2:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. v.5. 2. ed. São Paulo: 34, 2012b. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs 2:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira e Célio Pinto Costa. v.1 São Paulo: 34, 2011. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs 2:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. v.3 São Paulo: 34, 2012a. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs 2:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Suely Rolnik. v.4 São Paulo: 34, 2012a. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs 2:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. v.5 São Paulo: 34, 2012b. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia 2. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. v. 5. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012 (Coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução deLuiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34 (Coleção TRANS), 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é a filosofia.** Tradução de Bento Prado jt. E

Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: 34, 2010. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é a filosofia.** Tradução de Bento Prado jt. E Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: 34, 2010. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DÍAZ-INOSTROZA, Patrícia. La poesía trovadoresca en la canción popular chilena. **Revista Musical Chilena** v.54 n.194 Santiago jul./2000. Disponível em: http://dx.doi.org/10.4067/S0716-27902000019400009. Acesso em: abr./2018.

DOMINGOS, Alex da Silva. **Cicatriz colonial niilista:** uma reflexão sobre "o mais sinistro de todos os hóspedes". Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande – MS, 2016.

DUSSEL, Enríque. *Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade.* In. SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010 (Série Conhecimentos e Instituições).

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**.v. 31 n. 1 Jan/Abr, 2016. doi: 10.1590/S0102-69922016000100004 Acesso em: jul./2019.

EPPLE, Juan Armando. Entretien avec Angel Parra. **C.M.H.I.B. Caravelle.** n. 48, 99. 121-126, Toulouse, 1987. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1987_num_48_1_2307. Acesso em: ago./2019.

ESPINOSA, Baruch (Benedictus) de. **Ética.** Tradução de Tomas Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *"Ser afetado"*. Tradução de Paula Siqueira. Revisão de Tânia Stolze Lima**. Cadernos de Campo**. n. 13, pp. 155-161, 2005.

FANON, Franz. **Os condenados da Terra.** Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Franz. **Pele negra máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira Prefácio de Lewis R. Gordon. Salvador, EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Eva Maria Luiz. A participação dos indios kaiowá e guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Larangeira (1902-1952). 111 f. + anexos. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Grande Dourados, MS, Mestrado em História, 2007. Disponível em: https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/06/Eva-Maria-L-Ferreira.pdf. Acesso: jun./2020.

FERREIRA, Sandro. Agamben e a vida nua: produto final da máquina antropológica. **IHU Online.** Ed. 239, 2007. Disponpivel em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1385&secao=239. Acesso em: jul./2019.

FERREIRA, Tatiana. A antropologia política de Pierre Clastres em Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, v.3, n.1, jan.-jun., p.375-383, 2011

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica.** Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 3. ed. Rio de Janeiro: Foren-se-Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2.** O uso dos prazeres. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** o nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1999a.

FOUCAULT, Michel. *A Governamentalidade*. In: **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1999b.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a historia*. In. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de R. Machado. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos II:** arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta Tradução: Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade.** Curso no College de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 4ª tiragem, 2005.

FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In. **Ditos e Escritos III:** estética, literatura e pintura, música e cinema. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico e as heterotopias.** Tradução de Salma Tannous Michail. São Paulo: N-1, 2013a.

FOUCAULT, Michel. De outros espaços. **Estudos Avançados (USP).** v.27 n.79 São Paulo, 2013b. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-40142013000300008. Acesso em: jul./2020.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FRA MAURO. *Il mappamondo*. 1457-1459. Mantido pela Biblioteca Nazionale Marciana, Veneza, Itália. Disponível: https://marciana.venezia.sbn.it/la-biblioteca/il-patrimonio/patrimonio-librario/il-mappamondo-di-fra-mauro. Acesso em: jul/2020.

FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas. O constitucionalismo transformador da Bolívia e do Equador, ecológico e descolonizador. 250 f. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina (PROLAM) da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

GARCIA, Emiliano Abad. *América Latina y la experiencia postcolonial: identidad subalterna y límites de la subversión epistémica*. **Documentos de Trabajo IELAT.** n. 43, out./2012. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Espana/ielat/20161221042151/pdf_1359.pdf. Acesso em: jun. 2019.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GERMANA, César. *Uma epistemología otra*. **Nómadas.** n. 32. Abr./2010. Disponível em: http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n32/n32a14.pdf. Acesso em out/2019.

GLOBO, Rede. Programa Chico & Caetano- série especial. Exibido em 14/03/1987 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=krEMw8E5ZAg. Acesso em: abr./2018.

GOLDMAN, Márcio. **Alguma Antropologia.** Rio de Janeiro, 1999.

GOLDMAN, Márcio. Dois ou três platôs de uma antropologia de esquerda. Conferência apresentada na Mesa de Abertura "Etnografia e Antropologia da Ciência e da Tecnologia: etnografia (não ciência?) da ciência (conhecimento habitado? experiência narrada?)" da IV Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia (IV ReACT).

GOLDMAN, Márcio. *Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia*. **Cadernos de Campo**. n. 13, pp. 149-153, 2005. Disponível em: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p149-153. Acesso em jun/2018.

GOLDMAN, Márcio. *Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado.* **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2011, v. 54 n.2, pp. 578-599.

GOLDMAN, Márcio; LIMA, Tânia Stolze. *Pierre Clastres: etnólogo da América.* **Sexta-Feira** 6 – Utopia, pp. 291-309, 2001.

GOLDMAN, Márcio; LIMA, Tânia Stolze. *Prefácio*. In. **A sociedade contra o Estado:** investigações de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade pensamento de fronteira e colonialidade global. In. SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010 (Série Conhecimentos e Instituições).

GRÜNER, Eduardo. Pierre Clastres, o la rebeldia voluntária. In ABENSOUR, Miguel. **El espiritu de las leyes salvajes:** Pierre Clastres o una nueva antropologia política. Buenos Aires: Del Sol, 2007, pp. 07-50.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suley. **Micropolítica - Cartografias do Desejo.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUTIERRES, Carlos Jahsen; LORINI, Irma. A trilha de Morales no movimento social indígena. **Novos Estudos (CEBRAP)**, n. 77. mar. 2007, pp. 49-70. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a04n77.pdf. Acesso em: jun/2020.

HAESBAERT, Rogério; BRUCE, Glauco. *A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari.* **GEOgraphia.** Vol. 4, n. 7, 2002. Disponível em: http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewFile/74/72. Acesso em: mar./2017.

HARDT, Michal; NEGRI, Antonio. **Império.** 2. Ed. Tradução de Berílio Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

INGOLD, Tim. **Estar vivo:** ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2015 (Coleção Antropologia).

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas.** 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

KIENING, Christian. **O sujeito selvagem:** pequena poética do novo mundo. Tradução de Silvia Nauroski. São Paulo: EDUSP, 2014.

KRAUSS, Lawrence. **A física de jornada nas estrelas – *Star Trek*.** Tradução de Eduardo Teixeira Nunes. Revisão Técnica: Álvaro Antunes e Sadao Mori (USP). São Pailo: Makron Books, 1996.

KRENAK, Aílton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Schwarcz, 2019.

KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LA BOÉTIE, Etienne. **Discurso da servidão voluntária.** Tradução de Casemiro Linarth. São Paulo:Martin Claret, 2018.

LAPLANTINE, François. **A descrição etnográfica**. Tradução de João Manuel Ribeiro e Sérgio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes.** Tradução de Laymert Garcia dos Santos. Revisão Técnica de Luiz Orlandi. São Paulo: N-1, 2015.

LAPOUJADE, David. **Potências do tempo.** Tradução de Hortência Santos Lencastre. São Paulo: N-1, 2017a.

LAPOUJADE, David. **As existências mínimas.** Tradução de Hortência Santos Lencastre. São Paulo: N-1, 2017b.

LARROSA, Jorge. *O ensaio e a escrita acadêmica.* **Educação e realidade.** 28(2), pp. 101-115, jul./dez. 2003.

LE BRETON, David. *David Le Breton, sociólogo, antropólogo e psicólogo: 'As condutas de risco são um chamado à vida*. Entrevista à Danielle Nogueira, **O Globo,** 26/03/2017. Disponível em: https://oglobo.globo.com/sociedade/conte-algo-que-nao-sei/david-le-breton-sociologo-antropologo-psicologo-as-condutas-de-risco-sao-um-chamado-vida-18902734. Acesso em: 04/2018.

LE BRETON, David. *David Le Breton, sociólogo, antropólogo e psicólogo: 'As condutas de risco são um chamado à vida*. Entrevista à Danielle Nogueira, **O Globo,** 26/03/2017. Disponível em: https://oglobo.globo.com/sociedade/conte-algo-que-nao-sei/david-le-breton-

sociologo-antropologo-psicologo-as-condutas-de-risco-sao-um-chamado-vida-18902734. Acesso em: abr/2018.

LEITE, Ilka Boaventura (org.). **Laudos periciais antropológicos em debate.** Florianópolis: Co-edição NUER/ABA/2005.

LEITE, Ilka Boaventura. Sobre a escrita etnográfica, ética e perícia. **Ilha (UFSC).** n. 1. v. 10, 2008. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2008v10n1p330/14882. Acesso em: jul./2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje.** Tradução de Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In. **O pensamento selvagem.** Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, [1957]1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tania Pellegrini. 8. ed. Campinas: Papirus, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural.** Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: UBU Editora, 2017a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois.** Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: UBU Editora, 2017a.

LIMA, Antonio Henrique Maia; SILVA, Raul Gomes; TÓTORA, Silvana. Resistências e devires: um "bom encontro" a partir da literatura menor de Violeta Parra em "Volver a los diecisiete". **LATITUDE**, vol. 12, n.1, pp. 172-192, 2018.

LINERA, Álvaro. **Estado Plurinacional.** Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas. La Paz: Malatesta, 2004.

LYOTARD, Jean-François. **O pós moderno.** Tradução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

LYOTARD, Jean-François. **O Pós-moderno explicado às crianças.** Correspondência 1982-1985. Tradução de Tereza Coelho. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** Tradução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

LOUZADA, Theo. Bolívia: um país em conflito. **Movimento.** Fev. 2020. Disponível em: https://movimentorevista.com.br/2020/02/bolivia-um-pais-em-conflito/. Acesso em: jun./2020.

LUCIANO, Gersem. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. Revista do PPGCS – UFRB – **Novos Olhares Sociais**. vol. 2. n. 1 – 2019. Disponível em: https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/462/210. Acesso em: jul./2019.

LUCIANO. Gersem. Pensamento Ocidental e Cosmologias Ameríndias com Renato Sztutman e Gersem Baniwa. Palestra proferida no Seminário Utopia 500 anos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=xl4-FGQXsBc. Acesso em: jul./2019.

MACIEL, Keila Mara. O ensaio como dispositivo de escrita. **Todas as Musas.** Ano 08 Número 02 Jan/Jul, 2017. Disponível em: https://www.todasasmusas.org/16Keila_Mara.pdf. Acesso em: jan./2019.

MAIA LIMA, Antonio Henrique; TÓTORA, Silvana. *Pequeno ensaio sobre resistência: a potência da recusa - Bartlebys indígenas e os movimentos aberrantes.* **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 253-277, jan./jun. 2019. Disponível em: https://doi.org/10.22456/1982-6524.88017. Acesso em: jul./2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade.* In. SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010 (Série Conhecimentos e Instituições).

MARQUES, Edgard. Possibilidade, compossibilidade e incompossibilidade em Leibniz. **Kriterion.** vol.45 no.109 Belo Horizonte Jan./June. 2004. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0100-512X2004000100008. Acesso em: abr./2020.

MATAREZIO FILHO. Edson (Direção). **O que Lévi-Strauss deve aos Ameríndios.** Documentário. NTSC, cor, 50 min, 2014. Realização: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA-USP). Disponível em: https://vimeo.com/123957494. Acesso em: jul./2020.

MAYORGA, Fernando. **Encrucijadas**: Ensayos sobre democracia y reforma estatal en Bolivia. La Paz: Gente Comum, 2007.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica:** biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018.

MELVILLE, Herman. ***Bartleby,* The Scrivener:** A Story of Wall-Street. The Project Gutenberg. [1853]2005.

MENANTEAU, Álvaro. *Jazz en Chile: su historia y funcion social.* **Revista Musical Chilena,** Año LXII, Julio-Diciembre, 2008, N° 210, pp. 26-38. Disponível em: http://dx.doi.org/10.4067/S0716-27902008000200003 Acesso em: ago. 2019.

MILLARES, Selena. *Geografías del Edén: la poesía trovadoresca de Violeta Parra*. In: **Anales de la literatura chilena.** Santiago de Chile: Año 1, diciembre 2000, número 1, p. 167-179. Disponível em: https://www.uam.es/personal_pdi/filoyletras/semilla/articulos.html. Acesso em: mai./2018.

MIGNOLO, Walter. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad.* In. LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber:** eurocentrismo y ciencias sociales - perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais / Projetos Globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar, 2003.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de Identidade em política*. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf. Acesso em: ago./2019.

MILLARES, Selena. Geografías del Edén: la poesía trovadoresca de Violeta Parra. In: **Anales de la literatura chilena.** Santiago de Chile: Año 1, diciembre 2000, número 1, p. 167-179. Disponível em: http://letras.uc.cl/LETRAS/html/6_publicaciones/pdf_revistas/anales/a1_11.pdf . Acesso em: mai./2020.

MINISTÉRIO DO TRABALHO DA REP. FED. DO BRASIL. Classificação brasileira de ocupações. Disponível em: http://www.mtecbo.gov.br/cbosite/pages/pesquisas/BuscaPorEstrutura.jsf. Acesso em: jul./2020.

MONTENEGRO, Cristian Mesía. Festines y poder en Chavín de Huántar durante el período formativo tardio en los andes centrales. **Chungara**, Revista de Antropología Chilena. v. 46. n. 3, 2014, pp. 313-343. Disponível em: http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562014000300002. Acesso em: jul./2020.

MOTTA, Thiago. *O conceito de genealogia em Nietzsche*. **Intuitio**. n. 2. v. I. nov./2008, pp. 308-328.

NABAIS, Catarina. A dobra Foucault-Delueze. In. CASCAIS, António F.; LEME, José L. C. NABAIS, Nuno (Eds.). **Lei, Segurança e Disciplina.** Trinta anos depois de Vigiar e Punir de Michel Foucault. Lisboa: CFCUL, 2009. Disponivel em: http://cfcul.fc.ul.pt/biblioteca/online/pdf/catarinanabais/adobradeleuzefoucault.pdf. Acesso em: ago./2019.

NABAIS, Catarina. Homem/animal: a arte como anti-humanismo. In KOHAN, Walter Omar; XAVIER, Ongrid Muller (orgs.). **Abecedário de criação filosófica para o ensino médio.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NANCY, Jean-Luc. Dobra deleuzeana do pensamento. In. ALLIEZ, Eric (Org.). **Gilles Deleuze:** uma vida filosófica. Coordenação da tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2000 (Coleção TRANS).

NEUMAN, Mariana. ***"Ñande Rekó":*** diferentes jeitos de ser Guarani. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 238 f. Porto Alegre, 2008. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/15902/000693485.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em jul/2020.

NIETZSCHE, Friedrich**. Humano demasiado humano:** um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra:** um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo:** como se chega a ser o que se é. Tradução de Antonio Carlos Braga. (Coleção o Essencial de Nietzsche). São Paulo: Escala, 2013a.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia.** Tradução de Antonio Carlos Braga. (Coleção o Essencial de Nietzsche). São Paulo: Escala, 2013b.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral.** Tradução de Antonio Carlos Braga. (Coleção o Essencial de Nietzsche). São Paulo: Escala, 2013c.

NOTÍCIAS AGRÍCOLAS. *Na Folha: Ruralistas querem R$ 1 bilhão para desocupar áreas em MS.* Publicado em 09/06/2013 19:56. Disponível em: https://www.noticiasagricolas.com.br/noticias/agronegocio/123600-na-folha-ruralistas-querem-rs-1-bilhao-para-desocupar-areas-em-ms.html#.Xxi4CChKjIU. Acesso em: jul./2020.

NUMHAUSER, Júlio. Letra de Todo Cambia. © Warner/Chappell Music, Inc. Intérprete: Mercedes Sosa.

NUNES, João Arriscado. *O resgate da epistemologia.* In. SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010 (Série Conhecimentos e Instituições).

O'GORMAN, Edmund. **A invenção da América:** reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu devir. Tradução de Anna Maria Martinez Corrêa. São Paulo: EdUNESP, 1992.

PANNAIN, Rafaela. A crise do Estado boliviano e a autonomia indígena. Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade de São Paulo. 300 p. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-06042015-190057/publico/2014_RafaelaNunesPannain_VCorr.pdf. Acesso em: jun/2020.

PANNAIN, Rafaela. A reconfiguração da política boliviana: Reconstituição de um ciclo de crises. **Lua Nova**, São Paulo, 105: 287-313, 2018. http://dx.doi.org/10.1590/0102-287313/105. Acesso em: jun./2020.

PARRA, Violeta. Letra de Volver a los 17 © Warner/Chappell Music, Inc. Intérprete: Mercedes Sosa.

PASSETTI, Edson. Transformações da biopolítica e emergência da ecopolítica. **Ecopolítica.** n. 5. Jan-abr/2013. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/ecopolitica/article/view/15120. Acesso em: jul./2020.

PELBART, Peter Pál. **Ensaios do assombro.** São Paulo: n-1, 2019.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Altas Literaturas:** escolha e valor na obra crítica de escritores modernos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia.* **Revista de Antropologia.** São Paulo, USP, 2011, V. 54 Nº 2.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e Filosofia da Diferença.** Tradução de omaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 1995.

PÔRTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Apresentação da edição em português*. In. LANDER, Edgardo (comp.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

PRADO JR., Bento. A ideia de "Plano de Imanência". In. ALLIEZ, Eric (Org.). **Gilles Deleuze:** uma vida filosófica. Coordenação da tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2000 (Coleção TRANS).

PRADO JR, Bento. Prefácio. In. CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência:** pesquisas de antropologia política. Tradução: Paulo Neves. 3 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. **Perú Indígena.** 13(29): 11-20, 1992. Disponível em: https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf. Acesso em: jul./2020.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo e América Latina.* In. LANDER, Edgardo. **La colonialidad del saber. Eurocentrismo e ciencias sociales:** perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social.* In. SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010 (Série Conhecimentos e Instituições).

REVEL, Judith. **Foucault: conceitos essenciais.** Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos-SP: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, Darcy. Introdução. In. FRAZERM Sir James. **O ramo de Ouro**. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

RIBEIRO, Renato Janine. *Os ensaios de Foucault.* **Folha de São Paulo.** São Paulo, sexta-feira, 12 de julho de 1996. Disponivel em: < https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/7/12/caderno_especial/1.html> Acesso em: jan./2019.

RICHIR, Marc. Algunas reflexiones epistemológicas preliminares acerca del concepto de sociedades contra el Estado. In ABENSOUR, Miguel. **El espiritu de las leyes salvajes:** Pierre Clastres o una nueva antropologia política. Buenos Aires: Del Sol, 2007, pp. 121-134.

RICK, Jhon. The Evolution of Authority and Power at Chavin de Huantar, Peru. **Archeological Papers of the American Anthropological Association** 14(1):71-89, 2005. Disponível em: https://doi.org/10.1525/ap3a.2004.14.071. Acesso em jul./2020.

RICK, Jhon. Chavín de Huántar: Evidence for an evolved shamanism. **Mesas and Cosmologies in the Central Andes**, editado por D. Sharon, vol. 44, pp. 101-112. San Diego Museum, San Diego, 2006. Versão abreviada disponível em: https://peregrinadanza.wordpress.com/2012/02/16/chavin-de-huantar-evidence-for-an-evolved-shamanism-abridged/. Acesso em: jul./2020.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. **O que nos faz pensar.** n. 18, setembro de 2004.

RUSSELL, Betrand. **Introdução à filosofia matemática.** Tradução de Giasone Rebuá. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Suicídio Coletivo?* **Folha de São Paulo**. mar./2003a. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2803200309.htm. Acesso em: fev/2020.

SANTOS, Boaventura Souza. Poderá o direito ser emancipatório? Tradução: João Paulo Moreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais.** n. 65, 2003b. Disponível em: https://doi.org/10.4000/rccs.1180. Acesso em: jun./2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes.* In. SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010 (Série Conhecimentos e Instituições).

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina:** Perspectivas desde una epistemología del Sur**.** Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010b.

SANTOS, Célia Regina dos; WIELEWICKI, Vera Helena Gomes. Literatura de autoria de minorias étnicas e sexuais. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana. (Org.). *Teoria Literária. Abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 3. Ed. Maringá: Eduem, 2009. p. 337-354.

SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010 (Série Conhecimentos e Instituições).

SAVELLI GOMES, Rodrigo. Resenha de STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2014. 576 p. **Horizontes Antropoógicos.** v.23 n.47 Porto Alegre Jan./Apr. 2017. Disponível em: https://doi.org/10.1590/s0104-71832017000100017. Acesso em: jul./2020.

SCHAVELZON, Salvador. El Pacto de Unidad como encuentro cosmopolítico. Publicado en la Revista Boliviana de Investigación, v. 10, p. 235-261, 2013. Presentado en la reunión de la Asociación de Estudios Bolivianos (Sucre 2013). Disponível em: http://www.bolivianstudies.org/revista/10.1/index.php. Acesso em: jun./2020.

SCHAVELZON, Salvador. Cosmopolítica y Yuxtaposición en la Propuesta de Estado Plurinacional de Bolivia. Revista Chilena de Antropología 33/1er Semestre 2016 87-101. Disponível em: https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/43391/45376. Acesso em: jun./2020.

SCHAVELZON, Salvador. Bem viver e autonomia nos territórios Indígenas latino-americanos. Tradução de Charlotte Broadhurst. **Periferias.** 2019. Disponível em: https://revistaperiferias.org/materia/bem-viver-linguagem-criatividade-e-criticidade-bem-viver-e-autonomia-nos-territorios-indigenas-latino-americanos/?pdf=1664. Acesso em: jun./2020.

SEVERIANO, Pablo. Pesquisar com Michel Foucault. **Textura.** v.18. n.36. Jan-abril/2016. Disónível em: http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/txra/article/view/1613/1464. Acesso em: jul./2020.

SHAKESPEARE, William. **A tempestade.** Edição Ridendo Castigat Mores, [1623] (2012).

SILVA, Alexandra Barbosa da (Coord. De GT). Nota do Grupo Técnico da FUNAI para Identificação e Delimitação das terras kaiowa da margem esquerda do rio Iguatemi ("Iguatemipegua"), Mato Grosso do Sul, a respeito dos tekoha Pyelito e Mbarakay. Funai, 2012.

SILVA, Ana Cláudia Cruz da. **Devir negro:** um etnografia de encontros e movimentos afroculturais. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2016.

SIQUEIRA, Leandro Alberto de Paiva. **Ecopolítica:** derivas do espaço sideral. 2015. 438 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3690. Acesso em: jul/2020.

SLOTERDIJK, Peter. **No mesmo barco:** ensaio sobre a hiperpolítica. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

SOUSA, Mauro Araújo. *O perspectivismo de Nietzsche e a compreensão.* **Líbero.** São Paulo – v. 19, n. 37-A, pp. 109-116, jul./dez. de 2016.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Estudos Brasileiros.** n. 69. Abr./2018. Disponível em: https://www.redalyc.org/jatsRepo/4056/405655387023/html/index.html. Acesso em: jul./2020.

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

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. In. **O efeito etnográfico e outros ensaios.** Coordenação editorial de Florencia Ferrari. Tradução de Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosacnaify, 2014.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal** - A ação política ameríndia e seus personagens. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. 458 pp. São Paulo: USP, 2005.

SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe do Estado? Pierre Clastres e a vertigem tupi. **Novos Estudos.** n. 83, mar./2009a, p. 129-157.

SZTUTMAN, Renato. De caraíbas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR.** v.1 n.1, p. 16-45, 2009b.

SZTUTMAN, Renato. *Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss*. **Horizontes antropológicos.** v.15 n.31 Porto Alegre jan./jun. 2009c. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-71832009000100012. Acesso em jul./2020.

SZTUTMAN, Renato. *Introdução: pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do Contra-*

Estado. **Revista de Antropologia.** vol. 54, n. 2, 2011, p. 557-576. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39639/43135. Acesso em: set./2019.

SZTUTMAN, Renato. *A potência da recusa – algumas lições ameríndias*. **Sala Preta.** vol. 13, n. 1, jun 2013a, p. 163-182. Dossiê Espetáculo: Recusa. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2238-3867.v13i1p163-182. Acesso em: jul./2019.

SZTUTMAN, Renato. *Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias*. **Ponto Urbe.** 13. 2013b. Disponível em: DOI:10.4000/pontourbe.893 Acesso em: nov./2019.

SZTUTMAN, Renato; MARRAS, Stélio. "Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis". Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. In. SZTUTMAN, Renato (Org.). **Eduardo Viveiros de Castro (Encontros).** Rio de Janeiro: Azougue, 2007.

SZTUTMAN, Renato; SCHAVELZON, Salvador *et al.* Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers. Tradução de Jamille Pinheiro. **Revista de Antropologia.** São Paulo, Online, 59(2): 155-186. Ago/2016. Disponível em: DOI:10.11606/2179-0892.ra.2016.121937 Acesso em: jul./2020.

TÓTORA, Silvana. Vontade de potência: a grande política Arte e política em Nietzsche – apontamentos de um estudo inicial. **Aurora.** n.2, 2008. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/aurora/article/viewFile/6364/4666. Acesso em: jun./2020.

TÓTORA, Silvana Maria Corrêa. *Quid vitae? Uma política dos movimentos aberrantes*. **Aurora**, São Paulo, v.9 n.27, p. 108-113, out. 2016-jan.2017.

TÓTORA, Silvana Maria Corrêa. **Velhice: uma estética da existência.** 1. ed. São Paulo: Cortez/FAPESP, 2015.

TRINDADE, Rafael; LAURO, Rafael. Devir animal. Razão inadequada. 2016b. disponível em: https://razaoinadequada.com/2016/04/05/devir-animal/. Acesso em: ago./2019.

TRINDADE, Rafael; LAURO, Rafael. Ética dos Devires. Razão inadequada. 2016a. disponível em: https://razaoinadequada.com/filosofos/deleuze/etica-dos-devires/. Acesso em: ago./2019.

TRINDADE, Rafael; LAURO, Rafael. Devir criança. Razão inadequada. 2016c. disponível em: < https://razaoinadequada.com/2016/03/16/devir-crianca/>. Acesso em: ago./2019.

TRINDADE, Rafael; LAURO, Rafael. Devir escritor. Razão inadequada. 2016d. disponível em: < https://razaoinadequada.com/2016/04/12/devir-escritor/>. Acesso em: ago./2019.

TRINDADE, Rafael; LAURO, Rafael. Devir imperceptível. Razão inadequada. 2016e. disponível em: https://razaoinadequada.com/2016/05/03/devir-imperceptivel/. Acesso em: ago./2019.

TRINDADE, Rafael; LAURO, Rafael. Poder e Potência. Razão inadequada. 2013. Disponível em: https://razaoinadequada.com/2013/08/18/poder-e-potencia/. Acesso em: ago./2019.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Ensaio acadêmico: orientações para a realização da Atividade. Introdução ao ensino de biologia. Disponível em: <

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2263296/mod_resource/content/1/Orienta%C3%A7%C3%B5es%20para%20o%20Ensaio%20Acad%C3%AAmico%20IEB.pdf> Acesso em: jan./2019.

URIARTE, Urpi Montoya. *O que é fazer etnografia para os antropólogos.* **Ponto Urbe.** n. 11, 2012.DOI:10.4000/pontourbe.300 Acesso em: jan./2019.

VERDIER, Ivonne. Prestígio a la etnografia. In ABENSOUR, Miguel. **El espiritu de las leyes salvajes:** Pierre Clastres o una nueva antropologia política. Buenos Aires: Del Sol, 2007, pp. 67-94.

VIANA, João Paulo; MIGUEL, Vinicius Raduan. Bolívia: ascensão indígena ao poder e o Movimento ao Socialismo (MAS). **Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos,** v.1, n.1, jan-jul/2012. Disponível em: https://doi.org/10.12957/cesp.2012.18997. Acesso em: jul./2020.

VILLAS-BÔAS, Luciana. *Prefácio.* In. KIENING, Christian. **O sujeito selvagem:** pequena poética do novo mundo. Tradução de Silvia Nauroski. São Paulo: EDUSP, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Filiação intensiva e aliança demoníaca.* **Novos Estudos. n**. 77. Março/2007. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a06n77.pdf. Acesso em: abr./2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Diversidade Socioambiental.** In. ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Almanaque Brasil Socioambiental. São Paulo, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Posfácio. In. CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política. Tradução: Paulo Neves. 3 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In. ALLIEZ, Eric (Org.). **Gilles Deleuze:** uma vida filosófica. Coordenação da tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2000 (Coleção TRANS).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado das matas. Prefácio. In. KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevista concedida a Carolina Cantarino e Rodrigo Cunha. Com Ciência. n. 46. Disponível em: http://www.comciencia.br/comciencia//handler.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=46. Acesso em: jan./2019.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WALSH, Catherine. **Políticas y significados conflictivos:** estúdios interculturales. Riobamba: Editorial Pedagógica Freire, 2009.

WALSH, Catherine. *Desenvolvimento como Buen Vivir: arranjos institucionais e laços (de)coloniais.* Disponível em: http://catherine-walsh.blogspot.com/2010/11/desenvolvimento-como-buen-vivir.html. Acesso em: jul./2020.

ZATERKA, Luciana. *Nietzsche: a "verdade como ficção".* **Cadernos Nietzsche.** n.1, p. 83-92, 1996.

ZATERKA, Luciana. **Nietzsche e a perspectiva dos afetos: uma visão fisiológica do conhecimento**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 1998.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In. ALLIEZ, Eric (Org.). **Gilles Deleuze:** uma vida filosófica. Coordenação da tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2000 (Coleção TRANS).

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze.** Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze:** uma filosofia do acontecimento. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2016 (Coleção TRANS).

Filme/Pelicula

MARTÍRIO. Direção de Tatiana Almeida, Ernesto de Carvalho, Vincent Carelli. São Paulo: Vitrine Filmes, 2017 (180 min.).

Sites de Notícias

CNN Brasil. "Parece que está começando a ir embora a questão do vírus", diz Bolsonaro. https://www.cnnbrasil.com.br/politica/2020/04/12/religiosos-relembram-isolamento-em-celebracao-de-pascoa-online-com-bolsonaro Acesso em: jul./2020.

CORREIO BRAZILIENSE. "Morre mais gente de pavor", diz Bolsonaro sobre covid, que matou 20 mil. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/05/21/interna_politica,857232/morre-mais-gente-de-pavor-diz-bolsonaro-sobre-covid-que-matou-20-m.shtml Acesso em: jul./2020.

CORREIO BRAZILIENSE. Nas entrelinhas: Bolsonaro sub judice. https://blogs.correiobraziliense.com.br/azedo/nas-entrelinhas-bolsonaro-sub-judice/ Acesso em: jul./2020.

ISTO É. ‘Infelizmente algumas mortes terão. Paciência’, diz Bolsonaro’. Disponível: https://istoe.com.br/infelizmente-algumas-mortes-terao-paciencia-diz-bolsonaro/ Acesso em: jul/2020.

METRÓPOLES. “’ Bolsonaro sobre coronavírus: “Todos iremos morrer um dia”. Disponível em: https://www.metropoles.com/brasil/saude-br/bolsonaro-sobre-coronavirus-todos-iremos-morrer-um-dia Acesso em: jul./2020.

UOL NOTÍCIAS. Bolsonaro volta a dizer que morrer é normal no dia em que óbito é recorde. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/colunas/leonardo-sakamoto/2020/06/02/bolsonaro-volta-a-dizer-que-morrer-e-normal-no-dia-que-obitos-batem-recorde.htm Acesso em: jul./2020.