Revista Espaço Acadêmico (244) - abr./mai./jun. 2024 - trimestral
ANO XXIV – ISSN 1519.6186

A filosofia ameríndia como máquina de guerra decolonial

ALEX ROSA*

Resumo: O presente trabalho visa explorar a filosofia ameríndia, na figura do perspectivismo e multinaturalismo, como forma de pensamento decolonial. Pautando-se por revisão bibliográfica, orienta-se indutivamente articulando o trabalho de Viveiros de Castro a obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari, tomando conceitos fundamentais aos estudos dos autores como ferramentas que contribuem na formação de um pensamento decolonial marcado como contra-hegemonico, momento em que tal assume a forma de uma máquina de guerra contra a hierarquização dos saberes e a desigualdade norte-sul. A relevância da pesquisa dá-se no destaque a filosofia brasileira, principalmente no campo da antropologia, que tem se esforçado na construção de um pensamento genuinamente regionalizado. Como fim, buscou-se demonstrar a potência do pensamento filosófico ameríndio decolonial e sua capacidade em subverter e opor-se à construção ocidental, principalmente numa crítica ao humanismo.

Palavras-chave: filosofia ameríndia; pensamento decolonial; máquina de guerra; Eduardo Viveiros de Castro; humanismo.

Ameríndian philosophy as a decolonial war machine

Abstract: The present work aims to explore Amerindian philosophy, in the figure of perspectivism and multinaturalism, as a form of decolonial thought. Based on a bibliographic review, it is guided inductively by linking the work of Viveiros de Castro to the work of Gilles Deleuze and Félix Guattari, taking fundamental concepts to the authors' studies as tools that contribute to the formation of a decolonial thought marked as counter-hegemonic, moment when this takes the form of a war machine against the hierarchy of knowledge and north-south inequality. The relevance of the research is highlighted in Brazilian philosophy, mainly in the field of anthropology, which has been striving to build genuinely regionalized thinking. As an end, we sought to demonstrate the power of decolonial Amerindian philosophical thought and its capacity to subvert and oppose the Western construction, especially in a critic to humanism.

Keywords: Amerindian philosophy; decoloniality; war machine; Eduardo Viveiros de Castro; humanism.

* **ALEX ROSA** é graduado em Direito, Filosofia, Sociologia; Mestre em Direitos Humanos pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC) e doutorando em Filosofia pela Pontífice Universidade Católica (PUC-RS) - Bolsista CAPES.

Introdução

O presente estudo constitui linha de fuga ao pensamento eurocêntrico num devir-menor, este não relacionado a quantatividade numeral, combatendo tanto os axiomas e ramificações do capital quanto constituindo outro sistema, não majoritário, fazendo os conjuntos não numeráveis facetar os numeráveis (DELEUZE; GUATTARI, 2017) opondo-se ao capital e sua colonização do poder e saber.

Buscando contribuir ao pensamento decolonial, o estudo aponta a filosofia ameríndia como saber capaz de inverter as concepções e conceitos eurocêntricos, inclusive dentro do próprio campo crítico, utilizando-se de tal filosofia como máquina de guerra, ou seja, como aparelho de combate ao saber ocidental e principalmente à sua maneira de pensar os mundos e seus problemas. Utilizando-se de contribuições da antropologia, em revisão bibliográfica, pela via do método indutivo, busca-se averiguar a potencialidade da filosofia ameríndia, principalmente no que diz sobre seus conceitos de perspectivismo e multinaturalismo, em compor máquina de guerra contra os aparelhos hegemônicos e assim tornar-se instrumento e forma de pensar contributiva ao pensamento decolonial.

Para isto, a pesquisa apoia-se principalmente nas contribuições do brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (1951-) na medida em que este condensa e inverte grande parte das problemáticas antropológicas, a respeito da natureza e da cultura, possibilitando uma outra forma de pensar o mundo a partir da filosofia indígena latino-americana. Condizente com a base teórica utilizada por Viveiros de Castro, o estudo também apresenta conceitos fundamentais de Deleuze e Guattari, em especial, o de máquina de guerra, na medida em que tenta compor uma aliança entre ambos e demonstrar a viabilidade e a potencialidade do pensamento ameríndio em subverter as tradicionais formas de pensar, opondo-se como máquina de guerra as estruturas do saber eurocêntricas.

1. O que é uma máquina de guerra?

A máquina de guerra diz sobre os povos nômades e sua capacidade de viver uma experiência do fora. Tradicionalmente, os nômades são associados aos povos originários, aos povos indígenas – tratando-se de américa latina-, e também costumam ser caracterizados a partir da distribuição negativa de valores: povos sem estado, sem moeda, sem história, como se algo lhes faltasse, e consequentemente, como se o destino de toda sociedade fosse caminhar evolutivamente rumo ao estado e ao desenvolvimento tecnológico.

Igualmente, dentre esses e os vários mitos que visam depreciar, rapidamente estabeleceu-se um paradoxo quanto a vivência dos povos indígenas no Brasil e sua relação com o trabalho, na ocasião dos primeiros observadores e colonizadores europeus: ou tais sociedades seriam pouco desenvolvidas, tecnologicamente, vivendo de subsistência; ou, não se vive de subsistência e tem-se tempo para passar o dia dedicado ao lazer e outras atividades (CLASTRES, 2020).

O discurso colonizador sobre o índio preguiçoso é um dos indícios da distância entre o pensamento e organização eurocêntrica para com as sociedades indígenas latino-americanas. A recusa ao excesso inútil (traduzimos hoje isso por lucro nas sociedades capitalistas), a recusa ao trabalho – que tampouco diz sobre desenvolvimento técnico, se tomado enquanto satisfação das necessidades sociais – é marca de

sociedades que recusam o poder, a verticalização, a subordinação, e disso longe passam por base de qualquer esquema evolutivo.

É justamente em virtude de um desequilíbrio das relações de poder, por sua centralização e verticalização, da capacidade de subordinação, de coerção e sujeição, que o poder político se vinculará ao dispositivo econômico, sendo o primeiro elemento condicionante do segundo:

> A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder antecede ao trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes(...) Tudo isso se traduz, no plano da vida econômica, pela recusa das sociedades primitivas em deixarem tragar pelo trabalho e pela produção, através da decisão de limitar os estoques às necessidades sociopolíticas, da impossibilidade intrínseca da concorrência - de que serviria, numa sociedade primitiva, ser rico entre pobres? – em suma, pela proibição, não formulada ainda que dita, da desigualdade. (CLASTRES, 2020, p. 174)

O problema do poder político nas sociedades indígenas na verdade trata de sua sofisticada organização em anulá-lo. Se tais sociedades são sem Estado, o são, pois, nelas o Estado é impossível, na medida que este prescinde de um desequilíbrio político capaz de distribuir subordinação, criar e gerenciar desigualdades, trabalhar em função da acumulação e manutenção das desigualdades.

Trata-se na verdade de um movimento consciente, de uma vontade deliberada, em ser contra o estado. Tais povos não contém nenhuma negatividade como comumente lhes é atribuída, não há falta, mas sim uma recusa a certas formas de subjetividade e modos de produção. Como Deleuze e Guattari (2015, p. 96) sugerem:

> O estado central não se constituiu pela abolição de uma segmentaridade circular, mas por concentricidade dos círculos distintos ou por uma ressonância dos centros. *Existem já nas sociedades primitivas tantos centros de poder quanto nas sociedades com estado; ou, se preferirmos, existem ainda nas sociedades com Estado tantos centros de poder quanto nas primitivas*. Mas as sociedades com Estado se comportam como aparelhos de ressonância, elas organizam a ressonância, enquanto as primitivas as inibem. (grifos no original)

Sobretudo, diz sobre o funcionamento do poder. Na concepção ocidental e eurocêntrica, toma-se frequentemente a questão do poder e estado como coerção. Pensa-se em sociedades sem escrita, sem estado, como que sociedades sem poder, pois este último teria como característica fundamental à obrigação, força e violência. Quando Clastres diz “Podemos pensar o político sem a violência, mas não podemos pensar o social sem o político, em outros termos, não há sociedade sem poder”, (2020, p. 36) o que está em jogo é a afirmação de uma concepção de poder desvinculada da concepção de força, violência e obrigação, fazendo jogar junto à outra concepção de poder um outro modelo de social, um modelo de poder e sociedade contrário às concepções eurocêntricas de estado e poder.

A relação entre o político e o poder, na aproximação feita por Clastres, sobre um poder não exclusivo a violência, encontra eco nos estudos de Foucault, marcados muito mais por uma caracterização do

que não é, do que de uma teoria geral, nas palavras: "O que é o poder? Seria justamente essa questão teórica que coroaria o conjunto, – o que eu não quero –, (...)" (FOUCAULT, 2010, p. 13).

Todavia, sinteticamente, alguns pontos ajudam na distinção: não a um poder negativo, jurídico, repressor, vinculado às proibições; se há proibições, estas existem com a função de produzir, produzir condutas, comportamentos, a loucura, o prazer etc. O não à primazia da negatividade, mas sim a afirmação do dever (FOUCAULT, 2012). Tampouco, não a unidade do poder, um centro irradiador de ordens capaz de emanar obrigações incontestáveis; não a um poder indivisível, absoluto, possuído por um sujeito, grupo ou classe detentora do mesmo, mas sim, um poder que é sobretudo exercido infinitamente até os confins das relações mais microscópicas, fragmentado, um exercício de disputa, de conflito, de guerra, em relações circulares e de rede, em síntese, a tese dos micropoderes. (FOUCAULT, 2015b)

Quando Foucault propõe a diferença entre modelos tradicionais de poder, pautados por soberania, leis escritas, estado, modelos que buscam compreender às relações de sujeição, de compreensão do poder enquanto exercício, enquanto movimento e fluxo de forças, levanta imediatamente o problema da guerra como analisador das relações de poder.

Até agora introduzimos elementos fundamentais na compreensão sobre o nomadismo e a máquina de guerra. A saber, por nômade, implica toda uma filosofia, modo de organização, de relação com o poder, que diz pouco numa oposição ao sedentarismo, como propõe Deleuze e Guattari, "ser nômade sem sair do lugar" (2017,p.56) – é uma questão de intensidades - (2017, p. 56), ou em Clastres(2020) ao identificar sociedades ameríndias sedentárias embora também recusas ao Estado.

Os nômades devem ser tomados pelo *nomos*, mas no sentido de distribuição, de movimentação e intensidade, como consistência de um conjunto fluido, o que marca a oposição do *nomos* à lei e à polis. É por meio dessa intensidade que a terra é desterritorializada e reterritorializada pelo nômade em sua habitação em vias de constituir um espaço liso, sem marcações e verticalidades de poder ou sujeição (DELEUZE; GUATTARI, 2017)

As características do nômade, naquilo que exploraremos aqui enquanto filosofia ameríndia, é condicionante da máquina de guerra como tal, a saber, pela recusa ao Estado e ao pensamento europeu, o que mostra a realidade e a potencialidade desse pensamento decolonial. Sobre a máquina de guerra, em si, talvez sua principal característica seja a exterioridade ao estado.

Tomando estudos antropológicos e pensando a questão da ciência política, Deleuze e Guattari percebem como a guerra, embora elemento presente nas análises de poder e estado, é sempre exterior ao mesmo. No funcionamento das sociedades e nas divisões de seu poder político, a figura bélica permanecesse exteriorizada, presente em momentos específicos e representando sempre uma ameaça: o Deus guerreiro, o chefe de guerra, são figuras exteriores à centralidade do estado, sendo irredutíveis a ele.

> O Estado por si só não tem máquina de guerra; esta será apropriada por ele exclusivamente sob forma de instituição militar, e nunca deixará de lhe criar problemas. Donde a desconfiança dos Estados face à sua instituição militar, dado que esta procede de uma máquina de guerra extrínseca. Clausewitz tem o pressentimento dessa situação geral,

> quando trata o fluxo da guerra absoluta como uma Ideia, da Qual os Estados se apropriam parcialmente segundo as necessidades de sua política, e em relação à qual são melhores ou piores "condutores" (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 15-17)

Vê-se, nas instituições militares, a maneira que o estado é capaz de comportar provisoriamente a máquina de guerra. Em si, esta existe em função de opor-se ao estado, de ser contra o mesmo, momento em que se inverte a preposição de Clausewitz[12] e torna-se a política a continuação da guerra por outros meios. Explorando a teoria clássica ciência política, verifica-se que o estado trabalha contra a guerra e a guerra contra o estado, não que a guerra seja um estado de natureza aplacado pelo estado, mas é justamente o contrário, o modo pelo qual evita-se o estado (DELEUZE; GUATTARI, 2017).

A máquina de guerra torna-se então um dispositivo de inibição da verticalização do poder, da formação do estado, é manutenção das relações de forças sempre móveis e em equilíbrio precário, a ponto de se poder dizer que a máquina de guerra não tem como razão de ser ou função específica a guerra, sendo essa uma de suas possibilidades.

Se a máquina de guerra é antes oposição à desníveis de poder, à institucionalização de posições e instauração de relações de obediência, e trata da constituição de um espaço liso, ausente de limitações e estrias que sirvam de demarcação e distribuição em posições desiguais, isto explica a razão do conflito: "se a guerra decorre necessariamente da máquina de guerra, é porque esta se choca contra os Estados e as cidades, (...) por conseguinte, a máquina de guerra tem por inimigo o Estado, a cidade, o fenômeno estatal e urbano, e assume como objetivo aniquilá-los" (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 110). Em síntese, suas relações com o Estado:

> 1) A máquina de guerra é invenção nômade que sequer tem a guerra por objeto primeiro, mas como objetivo segundo, suplementário ou sintético, no sentido em que está obrigada a destruir a forma-Estado e a forma-cidade com as quais se entra em choque; 2) Quando o Estado se apropria da máquina de guerra, esta muda evidentemente de natureza e de função, visto que é dirigida então contra os nômades e todos os destruidores do Estado, ou então exprime relações entre os Estados, quando um Estado pretende apenas destruir o outro ou impor-lhe seus fins. 3) Porém, justamente quando a máquina de guerra é assim apropriada pelo Estado, é que ela

1 Ainda sobre: "E neste momento, inverteríamos a proposição de Clausewitz e diríamos que a política é a guerra continuada por outros meios. O que significaria três coisas. Primeiro isto: que as relações de poder, tais como funcionam numa sociedade como a nossa, tem essencialmente como ponto de ancoragem uma certa relação de força estabelecida em dado momento, historicamente precisável, na guerra e pela guerra. E, se é verdade que o poder político para a guerra, faz reinar ou tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para suspender os efeitos da guerra ou para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra. O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-las nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos uns dos outros". (FOUCAULT, 2010, p.15-16)

2 No mesmo sentido: "Por isso, a máquina de guerra nômade não nos parece, como em Clausewitz, um caso de guerra real entre os outros, mas, ao contrário, o conteúdo adequado à Ideia, a invenção da Ideia, com seus objetos próprios, espaço e composição do nomos" (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 113)

> tende a tomar a guerra por seu objeto direito e primeiro, por objeto "analítico" (e a guerra tende a tornar a batalha por objeto). (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 110)

Percebe-se que a máquina de guerra é a constituição de uma experiência do fora, assim como o pensamento ameríndio é um pensamento do fora. Com isso, não se diz que a máquina de guerra do pensamento ameríndio proponha uma outra percepção, uma outra imagem, inspirada na imagem estatal, mas sim contra uma imagem estatal, o pensamento do fora destrói as imagens, destrói as subsunções conceituais oriundas de hierarquia e subordinação (DELEUZE; GUATTARI, 2017).

O pensamento do fora é um exercício que não pertence ao discurso, é não outro mundo, mas um mundo possível dentro deste mundo, é a constituição de hetero-topias (FOUCAULT, 2013), além disso é não explicar outro mundo e não multiplicar os nossos mundos possíveis (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

É este mundo (não outro) desdobrado em infinitas versões, todas presentes simultaneamente. Todavia, a ideia de pensar um outro mundo não pode levar a sua exteriorização, ou seu teor imaginário, pois este pode ser mundo mais real que a realidade; o pensamento do fora é sobretudo a possibilidade de vivenciar o outro do mundo, (LEVY, 2011). É também experimentar certa errância onde nada se fixa, uma postura nômade, de movimentação, é ato de resistência pela via menor, exilar-se, ser estranho à própria cultura, acreditando nesse mundo e nos outros mundos possíveis deste (LEVY, 2011), é a constituição de um plano de imanência.

2. Filosofia ameríndia

A filosofia ameríndia aqui abordada apresenta-se principalmente a partir das contribuições antropológicas, em especial as contribuições do brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, que condensa fundamentais conceitos da antropologia e propõe uma antropologia "pós-estruturalista"[34], invertendo as tradicionais colocações sobre natureza e cultura e desdobrando todo um novo campo de pensamento.

Dentre as obras abordadas, "Metafísicas Canibais" (2018), segundo o autor, seria em verdade a resenha de um livro porvir, nunca escrito, mas que se chamaria "Anti-Narciso", em referência à obra de Deleuze e Guattari "O Anti-Édipo" (2017) que junto ao seu segundo tomo (Mil Platôs, volumes 1 ao 5 na edição brasileira), constituem as bases de pensar a filosofia ameríndia e a antropologia contemporaneamente, razões pelas quais, embora os autores sejam europeus, são indispensáveis para o autor brasileiro e também para a presente pesquisa na construção de um pensamento decolonial.

3 Para Viveiros de Castro já em Mitológicas (1964) de Lévi Strauss estaria esta mutação da antropologia. Pensar não uma origem do mito, não uma grande estrutura fundamental, mas cada mito como uma estrutura em variação com as demais, sem origem, sempre em variação (2018, p. 242). Noutra aproximação, remete-se ao esquema proposto em Anti-Édipo, a forma de pensar "e...e...e..e...e", sempre em conexões e variações. (DELEUZE; GUATTARI, 2017)

4 Acerca do termo, apesar de complexo, é proposto pelo autor num sentido muito preciso. Não obstante, lembra-se que a questão em Latour (2019, p. 25-30) trata-se da separação entre natureza e cultura a partir de uma ficção de modernidade e da manutenção da separação entre ambas por meio da crítica. A modernidade então, tomada enquanto criação conceitual, do homem enquanto conceito duplo – sujeito e objeto de si - , (FOUCAULT, 2002), trata-se de criação e separação em vias de se esvair, razões pelas quais cada vez mais abandona-se a tradicional separação entre natureza e cultura, invertendo-as nas perspectivas trazidas pela filosofia ameríndia.

Acerca da filosofia ameríndia, dois conceitos são centrais na concepção do autor: o (a) perspectivismo e o (b) multinaturalsimo. Acerca do perspectivismo, Castro evoca a tradicional história contata por Lévi-Strauss sobre as expedições espanholas nas Antilhas, ocasiões em que os espanhóis enviavam comissões para averiguar se os indígenas possuíam almas, ao passo em que estes verificavam o apodrecimento dos corpos europeus para averiguarem se este seriam humanos, a saber que "o Outro do outro não era exatamente o mesmo que o outro do Mesmo" (2018, p. 36)

Inversão fundamental: para os índios, nunca houve dúvida de que os europeus possuíam alma, visto que espectros mortos e animais também tem, o que estaria em jogo era a composição de seus corpos e a semelhança aos indígenas. Já dos europeus, a dúvida era que visto a semelhança corpórea entre ambos, como seria possível a existência de uma alma nos índios (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Enquanto para um grupo a alma era a constante universal (natureza) e o corpo físico a cultura, para o outro era precisamente o inverso:

> Em poucas palavras, 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, precisamente, como veremos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 38)

A fronteira que separava ambos, aqueles que seriam ou não humanos, esta divisão etnocêntrica, só é possível de ser sustentada a partir da matriz que separa natureza da cultura como base da apercepção do social (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 320). A modernidade criada e mantida pela separação entre natureza e cultura (LATOUR, 2019), pressupõem, além das especificações e ramificações dos saberes, a criação do humano como conceito cultural (FOUCAULT, 2002), também fadado a extinguir-se no tempo.

Estas pistas dão caminhos para a inversão do perspectivismo ameríndio, não mais etnocentrismo, mas cosmocentrismo[5]. Natureza e cultura como um mesmo centro sociocosmócio em que as diferenciações eurocêntricas deixam de valer; não se trata mais de saber nossa distinção humana dos animais, mas a distinção dos animais para conosco, ou seja, a condição original é a humanidade, não a animalidade, os animais são ex-humanos (a exemplo das mitologias, tempos em que não havia separação entre homem e animal) e não os humanos ex-animais. (VIVEIROS DE CASTRO, 2020; 2018)

Essa inversão permite e sugere não mais um multiculturalismo (a pressupor uma natureza constante), mas são um multinaturalismo (a pressupor uma cultura constante). O perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo, todavia, distinguem-se fundamentalmente de um relativismo, em que vários pontos de vista seriam possíveis simultaneamente, longe disso, o perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo,

5 Acerca do tema, ver também em Félix Guattari (2012, p. 94) "O mundo só se constitui com a condição de ser habitado por um ponto umbilical de desconstrução, de destotalização e desterritorialização, a partir do qual se incarna uma posicionalidade subjetiva. (...) Esse vacúolo de descompressão é ao mesmo tempo núcleo de autopoiese sobre o qual se reafirmam constantemente e se formam, insistem e tomam consciência os territórios existenciais e os Universos de referências incorporais".

"todos veem o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles vêm" (VIVEIROS DE CASTRO, 2020).

Diferenciando-se da tradicional proposição de Saussure (2008) em que o ponto de vista cria o objeto, Viveiros de Castro (20202) propõe que o perspectivismo ameríndio é ponto de vista que cria o sujeito, logo, a perspectiva não é representação porque representações pertencem ao campo psíquico, o ponto de vista do perspectivismo está no corpo (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

Estudando os ritos de tortura nas sociedades ameríndias, Clastres (2020) aponta dentre as funções tradicionalmente observadas, do ritual de iniciação como momento de passagem a vida adulta, da tortura como espécie de provação a medir a força e resistência daquele que por ela passa, especialmente, uma função do sofrimento infligido e a consequência das marcas impostas.

As sociedades primitivas são sociedades da marcação (DELEUZE; GUATTARI, 2017), que marcam indelevelmente o corpo do indivíduo a proibição da desigualdade. Apesar de serem sociedades sem escrita, diferentes das nossas em que a lei permanecesse exteriorizada, escrita num papel, a filosofia ameríndia marca a lei no corpo do indivíduo, impossibilitando de ser inscrita num espaço separado (CLASTRES, 2020, p. 165). O perspectivismo dado pelo corpo é o que vai ensejar o multinaturalismo, o exemplo proposto por Viveiros de Castro (2018, p. 64):

> Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e da bebida fermentada, das primas cruzadas e da guerra, das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, dos chefes, espíritos, etc. Se a lua, as cobras e os jaguares veem os humanos como tapires ou queixadas, é porque, como nós, esses perigosos predadores comem tapires e queixadas, comida própria de humanos. (...) o que para nós é sangue, para os jaguares é cerveja; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentando; o que vimos como barreiro lamacento, para os tapires é uma grande casa cerimonial, e assim por diante.

O ponto do perspectivismo, como pode-se ver, funciona a partir da lógica predatória. É a partir da dinâmica de caça, cópula, das dinâmicas de funcionamento – embora isso não se aplique a todos os animais (VIVEIROS DE CASTRO, 2020). Se o ser humano se vê como tal, vê outros animais como sua presa, ao passo que para alguns animais, o ser humano é a presa. O jaguar vê-se como humano e nos vê como presa.

Novamente, o que está em questão é um mesmo modo de ver o mundo, o que munda é o mundo para cada uma dessas perspectivas a partir do corpo tomado em cada um destes: o que é natureza para alguns podem ser cultura para os outros.

É curioso pensar como Foucault (2013, p.5), "meu corpo, topia implacável" na construção de outros espaços possíveis, em vários mundos possíveis dentro do nosso mundo, como que passando necessariamente pelo meu corpo, inevitavelmente por esse limite e ponto de partida das mudanças. Essa centralidade no corpo, aliada a inversão que o perspectivismo opera, faz pensar não mais uma multiplicidade de culturas, mas uma multiplicidade de naturezas, a partir do corpo.

Essa imanência evocada pelo corpo faz pensar a filosofia ameríndia como puro plano de imanência. Se os conceitos precedem o plano dentro da filosofia

(DELEUZE; GUATTARI, 2010), o perspectivismo e o multinaturalismo são conceitos do plano filosófico do pensamento ameríndio imanente.

3. Filosofia ameríndia como máquina de guerra

A filosofia ameríndia tem enorme potência enquanto máquina de guerra, enquanto pensamento e prática que experiencia o fora. Sublinha-se que isto não é apenas, ou por excelência, um pensamento decolonial, contra-hegemônico. Se assim o é, é apenas para nós, ocidentais, na medida em que incorporamos à nossa viver de viver uma outra maneira de compreender a si e ao mundo que nos cerca.

A cosmovisão do pensamento ameríndio, aqui focado no perspectivismo, possibilita a nós (os modernos, os ocidentais) duas uma série de inversões possíveis. Além do geral, de uma cosmovisão que não separa a natureza da cultura, ou melhor, a partir desta concepção "epistemológica" (veja, para nós, modernos, a separação de natureza e cultura não existe nas sociedades primitivas) podemos aprender outras perspectivas, ou noutro vocabulário, podemos realizar algumas críticas ao pensamento ocidental.

Frisa-se, ainda, que embora se discuta decolonialidade principalmente a partir de uma separação norte-sul, de uma hegemonia e contra-hegemonia, as implicações do pensamento ameríndio abalam indistintamente ambas categorias. Isto porque, embora utilizem de alguns conceitos como ferramenta de opressão e criação de desigualdades, ainda habitam um mesmo substrato, uma mesma visão de mundo; é claro, nos referimos ao humanismo.

O argumento central da teoria crítica dos direitos humanos, em geral, se dá contra uma suposta universalidade (discursiva) dos direitos humanos. Essa universalidade seria em verdade a constituição de um modelo de humanidade (branco, europeu, heterossexual) padrão, forçando outros modelos à adaptação. Além disso, apenas o modelo padrão faria jus ao título de humano, enquanto os demais não fariam parte dessa humanidade, seriam uma espécie de infra-humanos, animais, ou seja, não é um sujeito para ser reconhecido politicamente (apesar da declaração de direitos humanos em tese atribuir intrinsecamente à humanidade uma série de direitos (MARTÍNEZ,2015)

É curioso então pensar como pode o pensamento ameríndio funcionar, parecendo contrário à teoria crítica, porque justamente evoca a universalidade, e universalidade elevada à outra esfera. Diferentemente da tradição cristã, para a filosofia indígena o humano é potência cósmica fundamente de toda a existência. Não criados no último dia, antes, "no princípio", era a humanidade e dela o outro passou a tomar forma físicas (veja, novamente, a "cultura" como o universal e a "natureza" – físico – como específico), numa espécie de diferenciação física dessa natureza cosmológica comum. O humano vem antes da terra (VIVIEROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2019).

Então sim, tudo é "humano", tudo deriva de uma potência cósmica universal que constitui todos os elementos vivos e também aquilo que consideramos matéria inorgânica (os rios, montanhas, cachoeiras, etc.). Se então tudo é humano e as formas físicas são simples diferenciações, não há diferenciações, hierarquias, dominação ou sujeição entre os itens listados. Noutras palavras, se o humano é o comum, é o universal, talvez o humano não tenha privilégio algum sobre nada, não tenha dever nenhum para

com algo, e talvez não seja assim tão importante.

Ou seja, é uma absoluta crítica radical ao humanismo ocidental – inclusive o criticamente construído -. Enquanto para nós, os ocidentais, a humanidade se dão por uma continuidade física entre os animais (seriamos, no fim, animais pertencentes à uma espécie) e uma descontinuidade metafísica (teríamos alma, consciência, constituinte do humano), para o pensamento ameríndio, é continuidade metafísica de descontinuidade física (VIVEIROS DE CASTRO, 2020).

Essa descontinuidade metafísica constituinte do conceito "humano" para os ocidentais versa sobre uma descontinuidade para com os animais, no sentido de ambos não compartilharem o mesmo plano metafísico. O elemento humano continua apelando à uma anterioridade transcendental constituída empiricamente: "O moderno antropocentrismo ou humanismo, portanto, corresponde a um "nós" antes do mundo, uma posição de anterioridade transcendental do ser humano que é tanto mais constitutiva deste mundo quanto mais os seres humanos(...) se mostrarem instituídos por ele" (VIVIEROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2019, p. 29).

É, principalmente, uma invenção moderna (LATOUR, 2019). Remete aos "homens e seus duplos" que Foucault desenvolve ao demonstrar a constituição do conceito moderno de humanidade enquanto duplo empírico-transcendental, mas que, sobretudo, é uma formação histórica bem delimitada:

> Estranhamente, o homem (...) não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma "antropologia", entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um conforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra em nosso saber, e que desaparecerá desde que este houve encontrado uma nova forma. (FOUCAULT, 2002, p. XXI)

Exatamente nesse sentido se dirigem ao humanismo, inclusive às concepções críticas que, embora modulem, ainda tomam o humano como sujeito duplo. A modernidade, focada no antropocentrismo (afirmação quase redundante) é completamente diferente do antropomorfismo constituinte do pensamento ameríndio.

Ao invés de um humanismo que apela ao caráter "natural" do ser humano, sua redutibilidade ao animal, o antropomorfismo contrasta e sustenta que todos os animais são humanos como nós, que pedras são humanas como nós, os rios, os deuses. Não por uma imagem e semelhança, mas por uma intencionalidade que o constitui. No perspectivismo, "a humanidade é o nome e a forma geral do sujeito" (VIVEIROS DE CASTRO, 2020).

Se aparentemente o "humano" é universal para o humanismo moderno (antropocentrismo) e para o humano indígena (antropomorfismo), são em maneiras completamente antagônicas" (VIVEIROS DE CASTRO, 2020). Pelas razões já arguidas até então na constituição do perspectivismo ameríndio.

Essa mudança é fundamentalmente um outro regime de alteridade. Noutro aspecto – objeto de futuras investigações -, a discussão sobre o humano pré-cosmológico e o perspectivismo

ameríndio como regime geral de alteridade, verifica-se na dinâmica de guerra e do canibalismo, onde o incorporado não é o inimigo, ou sua força, vulgarmente falando, mas sim se incorpora a posição do inimigo, numa série de signos e rituais que compõem essa forma de se relacionar (VIVEIROS DE CASTRO, 2020).

Conclusão

O presente estudo consistiu numa revisão bibliográfica acerca do conceito de "humano" a partir do perspectivismo ameríndio e buscou demonstrar como essa construção epistemológica do humano enquanto antropomórfico é oposta ao conceito moderno de direitos humanos.

Além disso, a constituição do pensamento ameríndio também foi explorada na sua articulação em sociedades contra o estado, mostrando uma opção e uma estratégia capaz de anular as verticalizações do poder tão comuns à contemporaneidade e em geral à civilização ocidental. Organizando então em dois aspectos centrais, a saber, a não verticalização do poder e a inversão do conceito de humano, sendo este último à partir do perspectivismo, o presente estudo buscou apontar as potencialidades do pensamento indígena enquanto "máquina de guerra", conceito desenvolvido por Deleuze e Guattari, e que aponta caminhos para o pensamento crítico ocidental, como sugerem também Viveiros de Castro e Déborah Danowski (2019, p. 71): "Somos da opinião de que o antropomorfismo deve receber plena cidadania filosófica devido às possibilidades conceituais, ainda inexploradas, que ele abre".

Referências

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Ubu, 2020.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é Filosofia?** São Paulo: editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**. São Paulo: editora 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs v.3.** São Paulo: editora 34, 2015.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs v.5.** São Paulo: editora 34, 2017.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos VIII**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, Michel. **O Corpo utópico: as hetero-topias**. São Paulo: N-1, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos X**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**. São Paulo: editora 34, 2012.

LEVY, Tatiana Salem. **A experiência do fora**: Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. **Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação**. Ijuí: Editora Unijuí, 2015.

SAUSSURE, Ferdinand**. Curso de Linguística Geral**. São Paulo, Cultrix, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Ubu editora, N-1 editora, 2018

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; DANOWSKI, D. **The End of The World**. Polity Press, 2019.

Recebido em 2023-05-17
Publicado em 2024-05-31