

## MAURÍCIO ROCHA

### Por uma antropologia “contra todos os importadores de consciência enlatada”.

*Encontros – entrevistas com Eduardo Viveiros de Castro*. Organização e apresentação de Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007.

I – Esta coletânea de entrevistas é um guia de leitura dos escritos de um dos mais importantes pensadores em atividade no Brasil. O volume contém 10 entrevistas realizadas entre 1999 e 2007, sendo uma inédita, além da cronologia biobibliográfica do entrevistado. Na *Advertência*, o entrevistado-autor comunica aos leitores que o que segue são “entre(re)vistas”, versões modificadas de conversas anteriores que já resultavam de edições e revisões de encontros transcritos. O tom, entre o coloquial e o rigor expositivo e demonstrativo, é temperado com humor e *insights* surpreendentes. Na maior parte delas, o leitor é apresentado às teses que situam o autor entre os protagonistas de uma *refiguração* global da antropologia – através da reavaliação das polaridades conceituais condicionantes da disciplina: as oposições entre Primitivo e Civilizado, Indivíduo e Sociedade, e Natureza e Cultura, com um reexame crítico desses “divisores”.

Refiguração sob a forma de uma antropologia pós-colonial – ou *simétrica*: “Fazer antropologia simétrica é antropologizar o centro e não só a periferia da nossa cultura – e o centro dela é o Estado constitucional, a ciência e o cristianismo. Ser capaz disso é conquista recente *da antropologia*... Seu mérito é mostrar que o periférico e o marginal são parte constitutiva da realidade sociocultural do mundo urbano moderno – desmontando a imagem do Ocidente como império da razão, do Estado, do Direito e do mercado. Fazer com que esses objetos deixem de convencer tanta gente de que são objetos universais, eternos e naturais [p. 45]”. *Simetrizar* significa extrair todas as conseqüências da falência do contraste entre primitivo e civilizado, pois “o processo de simetriação não consiste em anular as diferenças, mas colocar os heterogêneos no mesmo plano rizomático”<sup>1</sup> –conjeturando modos novos de pensar que *multiplicam* os possíveis: “o que a etnologia pretende fazer é simplesmente alargar o mundo dos possíveis humanos mostrando que a tradição cultural européia não detém, nem de fato, nem de direito, o monopólio do pensamento” [p. 79].

Como lembra o autor: “a antropologia se coloca questões metafísicas, fundadoras da nossa sensibilidade intelectual – moderna/cristã/capitalista/ocidental – como, por exemplo, a questão da

diferença entre o que é próprio do homem e o que é propriedade do existente em geral... Ao responder tal questão a antropologia topa com paradoxos e impasses, pois se confronta com suas próprias condições pré-conceituais de enunciação. O próprio nome da disciplina já traz em si uma resposta ao problema (da diferença entre natureza e cultura). A questão é que a antropologia só começa a valer *quando recusa essa resposta.*" [p. 88]

Recusar respostas prontas significa opor-se aos automatismos intelectuais dos cânones acadêmicos: "em vez de convocar os nativos a responder questões que nós colocamos – a respeito da oposição natureza/cultura, por exemplo – ver como os nativos a formulariam se fossem obrigados a tanto. Trata-se de não responder por... nem no lugar de... mas sim *diante* dos índios, pensando *nos* índios" [p. 91]. Trata-se também de "não achar que aquele que estuda sabe mais que aquele que ele estuda, que o observador é mais esperto do que o observado" [p. 79]. Acrescentemos: pensando *nos* índios e *com* os índios, pois *simetrizar* é conceber todo nativo como capaz de fabricar teorias sobre si – e o trabalho do autor se define justamente como "uma antropologia afetada pela antropologia ameríndia" [229].<sup>ii</sup>

Etnólogo "especialista em índio"<sup>iii</sup>, o autor pensa os índios como *situados* no Brasil, isto é, como índios que vivem no Brasil, mas que seriam irredutíveis a uma idéia de Brasil: "tratava-se de entender os índios como situados no Brasil, que são interessantes por que são humanos, não porque são brasileiros" [p. 61]. É desse encontro com populações que vivem no Brasil sob o modo da multiplicidade minoritária – com a fala singular de centenas de idiomas menores resistindo a se deixar capturar pelas categorias do outro, seja a tutela do Estado, seja a do antropólogo – que extrai sua originalidade e força crítica.

Ele reconhece nas teorias da nacionalidade o "último avatar do pensamento social-burguês" e desde sua época de estudante sentiu a "necessidade de criticar a perspectiva uspiana e a imagem do Brasil formulada pela teoria da dependência", sob a forma de uma sociologia "que queria transformar o índio em brasileiro, e não o brasileiro em índio". Pois, afinal, "no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. O problema é quem não é. Darcy Ribeiro já dizia que o povo brasileiro é muito mais indígena do que se supõe" [p. 146]. O autor constata que "a Amazônia precisou passar pela Europa para se tornar visível do litoral do Brasil – com a admissão dos índios no Brasil oficial-midiático, que sempre teve medo e vergonha de ser associado *lá fora* a esse personagem, *que era para ter virado folclore há tempos.*" [p. 85]. E acrescenta: "não gostava do Darcy... mas hoje simpatizo com seu projeto de pensar a indigenidade no Brasil de modo menos residual, passadista, nostálgico..." [p. 249]. Se atualmente é bom negócio ser índio, por outro assistimos a uma retransfiguração étnica de uma Brasil

que se *reindigeniza*, cuja porção nativa entra na conta da constituição material – uma espécie de *carnavalização étnica*, pois “a questão *quem é índio* deixou de se colocar em vista do fim de violentar os direitos das comunidades (como nos anos 70) e passou a ser problema dos *próprios índios* – agora quando parece que todo mundo quer ser índio” [p. 141]. Daí a fórmula: “Mas não é índio quem quer, só é índio quem se garante, ou melhor: só o índio é que se garante” [p. 141] – o que não deixa de por em causa a atividade dos antropólogos, em “posição complicada de dizer quem é índio” [p. 142].

Desejando “fazer antropologia clássica”<sup>iv</sup>, seu interesse era “entender as sociedades indígenas em seus próprios termos, em relação as suas próprias relações” com a alteridade social, étnica e cosmológica etc. Desde sua ida ao Xingu, em meados dos 70, a descrição de uma forma social que não apresente dualismos internos – entre o físico e o moral; o natural e o cultural; o biológico e o sociológico – é uma preocupação constante no trabalho do autor. Entre os Yawalipti sua atenção se volta para os signos de indistinção entre o corporal e social – e a reversibilidade entre ambos –, em contraste com as oposições metafísicas constantes da sociologia na qual se formara e que ainda determinava seus quadros cognitivos – “no Xingu, a maioria das coisas que consideramos como mentais, abstratas, achavam-se escritas concretamente no corpo”. Nas sociedades ameríndias, os princípios cosmológicos, a dialética da identidade e da diferença, a lógica social inscrita no corpo e nos fluxos materiais, a economia de signos e a sociologia de categorias, todos esses elementos têm valor *estruturante*. O que desfaz o sentido da oposição entre base (vida material) e superestrutura (representações, instituições) – oposição que é característica dos hábitos cognitivos da sociologia ocidental.

Essa virada para as Américas é decisiva, pois as problemáticas, os temas e os conceitos da antropologia foram desenvolvidos no contato com sociedades africanas, melanésias, asiáticas, norte-americanas – com efeitos a partir e sobre os estudos da antiguidade europeia, que forneciam as normas teóricas para a razão sociológica ocidental. As sociedades sulamericanas sempre foram ignoradas e o interesse sobre elas – mesmo quando era apenas para destacar algo mais que os exotismos morais e elementos da cultura material – recorria sempre à analogia com critérios e problemas externos, a partir dos modelos da Roma antiga, da África, da Austrália, que fundamentam os pressupostos do que deve ser uma “sociedade primitiva”. Perdidas no limbo da antropologia, desconhecidas e desentendidas, às sociedades ameríndias do sul do continente os conceitos e normas da disciplina não se aplicavam, e os índios sulamericanos não geravam questões de interesse universal para fundar um discurso sociológico coerente – “e ficava por isso mesmo”. Coube a Claude Lévi-Strauss começar a mudar esse quadro cognitivo, ao estudar as sociedades sulamericanas. No entanto, a região permaneceu não se encaixando nos modelos de parentesco propostos por ele – e a

originalidade do trabalho do autor está em propor uma outra interpretação das formas de pensar e viver dessas sociedades. Pois a imagem de sociedade primitiva de Lévi-Strauss exprimia uma concepção ainda tributária de uma tonalidade setecentista – marcada pela cosmologia pessimista da queda após a Idade do Ouro que seria a América antes de Colombo, em contraste com a modernidade ocidental – sem maiores considerações sobre a vida social e política dessas coletividades. De fato, os materiais simbólicos dessas sociedades, e as estruturas de interpretação, fogem aos modos de pensar usuais da antropologia, com seu hábito de descrever as sociedades primitivas segundo uma lógica juralista e economicista – com direitos e deveres, regimes de propriedade e herança, modos de organizar linhagens etc. Muitos etnólogos americanistas compartilham dessa necessidade de desmontar não apenas os conceitos operatórios da antropologia, bem como boa parte de seu inconsciente teórico. Essa sensibilidade renovada leva a substituir por uma perspectiva positiva as caracterizações negativas das sociedades ameríndias, quase sempre descritas como “fluidas” (a *inconstância* da alma selvagem)<sup>v</sup>, distantes dos modelos africanos e australianos. Pois a acusação de fluidez resultava da procura, entre os ameríndios, de algo que eles não possuíam – uma *ordem* conforme as categorias da disciplina e dos grupos que forneceram elementos para elas.<sup>vi</sup>

As cosmologias ameríndias fornecem ao autor a régua e o compasso para delinear uma trajetória de pensamento inspirada e inspiradora, por apaixonada: “minha história de amor e ódio... ódio ao preceito que ensina que é preciso negar o outro para afirmar o eu, preceito que me parece (com ou sem razão) emblemático do Ocidente moderno; e amor pelo pensamento indígena, pensamento de um outro que afirma a vida do outro como implicando um outro pensamento, e que é capaz de pensar sem puritanismo intelectual (quer dizer, sem hipocrisia) a identidade radical e profunda entre antropologia e antropofagia.” [p. 118]. Traçando uma diagonal para sair do Brasil pelo Brasil, e da antropologia pela antropologia, o autor encontra no caminho um fio solto da inteligência local, a *antropofagia*, aquela mesma de Oswald de Andrade: “*fugir do Brasil* para chegar a um Brasil mais interessante, que não fosse o Brasil do poder. Constituir um Brasil que não funcionasse nos mesmos princípios de identidade que o dispositivo europeu – nesse anti-princípio do *só me interessa o que não é meu...*”<sup>vii</sup> [pp. 248/249]. A antropofagia seria muito mais do que uma refeição cerimonial. Ela implicaria uma metafísica da alteridade e caracterizaria um *modo ameríndio* de pensar e viver – nomeado de perspectivismo ameríndio. E ao interpretar o canibalismo tupi-guarani como um processo no qual se assume a posição do inimigo, com a *comutação de perspectivas* [p. 31], somos levados a compreender o *perspectivismo* “como um conceito da mesma família política e poética que a antropofagia de Oswald – como arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina – ou uma retomada da

antropofagia em outros termos...” [p. 129]. Outros termos, justamente: linha de fuga, *desterritorialização*, através de uma inversão de nossa metafísica que tem finalidade terapêutica – e que permite “imaginar *como se pode não ser europeu...*” [p. 107]. O autor reconhece na antropofagia oswaldiana, “a reflexão meta-cultural mais relevante até agora – única contribuição anti-colonialista que anacronizou o topos das idéias fora do lugar e jogava os índios para o futuro, para o ecúmeno” [p. 168].

O *perspectivismo* ameríndio é a “concepção segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos, e que vêem a realidade diferentemente dos seres humanos” [p. 32]; “no começo dos tempos, animais e humanos eram uma coisa só e que os animais são ex-humanos – não que os humanos são ex-animais. Tal humanidade pretérita nunca foi totalmente dissipada ou esquecida – permanece lá como um potencial inquietante. Uma animalidade passada que permanece pulsando sob o verniz civilizador” [pp. 36-38].

O *perspectivismo* reverteria nossa mitologia, na qual “os humanos éramos animais e deixamos de sê-lo – com a emergência da cultura. Para nós a condição genérica é a animalidade – *todo mundo é animal*, só que alguns (seres, espécies) são mais animais que outros. Nós humanos somos certamente os menos animais de todos. Nas mitologias indígenas todo mundo é humano – apenas alguns humanos são menos humanos que os outros. Vários animais são muito distantes dos humanos – mas são todos, ou quase todos, na origem, humanos ou humanóides – antropomorfos, ou antropológicos, pois comunicam-se com e como humanos” [p. 33]. Nesta atitude, julgada *animista* por tantas linhagens do racionalismo europeu, residiria uma “intuição pré-conceitual de que o fundo universal da realidade é o espírito”: “o mundo é povoado de muitas espécies de seres, além dos humanos propriamente ditos, dotados de consciência e de cultura. Cada uma dessas espécies se vê a si e as outras de modo singular – cada uma se vê a si como humana, e vendo todas as outras como não-humanas, como animais ou espíritos. [...] O pressuposto é que o fundo comum da humanidade e da animalidade não é – como para nós – a animalidade, mas a humanidade. Os mitos indígenas descrevem uma origem onde todos os seres eram humanos, e a perda relativa dessa condição, que veio a dar nos animais atuais. Para nós, os humanos foram animais e viraram humanos – para os índios os animais forma humanos e viraram animais. Para nós, fomos animais e continuamos a sê-lo, por baixo da civilização. Os índios pensam que os animais, tendo sido humanos, continuam a ser por baixo de sua roupa animal.” [p. 75]

Assistimos a partir daí a uma série de reversões e deslocamentos – reversão da mitologia ocidental sobre a condição humana: “ao contrário de nossa mitologia moderna na qual o fundo comum entre os

humanos e os outros animais é a animalidade – não a humanidade, pois somos dotados de algo mais (o *Dasein*, o simbólico, a linguagem, o espírito). Então, em vez do *evolucionismo* – “os humanos são animais que ganharam alguma coisa” – temos “os animais são humanos que perderam alguma coisa”. O ser humano é a forma geral do ser vivo – a forma geral do ser, o espírito como fundo universal do Cosmos – a humanidade como regra, não como exceção)” [p. 94]

Reversão da posição do cartesianismo: “Nossa perspectiva ocidental é de que o lugar da diferença, da singularidade, da particularidade da cultura, o lugar do sujeito enfim, é o espírito. O universal é a substância material de que somos feitos – DNA, carbono, átomos etc. Do ponto de vista físico, todos nos comunicamos, mas estamos separados do ponto de vista metafísico (o espírito é sempre solipsista), daí o problema de como nos comunicarmos (daí o contrato social, a linguagem, o simbólico). Desde Descartes a única certeza auto-fundamentada é a do Eu – quanto à existência dos outros é preciso fazer a demonstração. A idéia de evidência do Eu e da não evidência dos outros, que fundamenta a metafísica moderna, é o oposto daquela dos índios, segundo a qual é o Eu que está em dúvida. Nunca se tem certeza de quem se é”. [p. 98] Passamos do “eu penso, eu existo” para “o outro existe, logo pensa” (perspectivismo). Assim, “se esse que existe é outro, então meu pensamento é necessariamente outro que o meu. O pensamento enquanto potência de alteridade (o que seria uma boa definição da antropologia).” [p. 117]

Assim, para se ter uma perspectiva basta existir para poder pensar – pensado como sujeito, ou se pensar como *sujeito de uma perspectiva*: “é o sujeito que pertence a uma perspectiva. O ponto de vista cria o sujeito – fórmula perspectivista que o distingue do relativismo ocidental, no qual é o ponto de vista que cria o objeto. E se a perspectiva é algo que constitui o sujeito, então ela só pode aparecer como tal aos olhos de outrem – porque um ponto de vista é pura diferença.” [p. 119] Por esse motivo, para os índios não há ausência ou falta de comunicação, o que há é um excesso, pois “tudo fala, mas é preciso ouvir muito atentamente para entender, pois se tudo comunica, isso não quer dizer que sejamos capazes de entender tudo o que é dito”. [p. 98] Daí a interação entre humano e animal ser uma relação social – “uma relação entre *sujeitos*: a *posição de humanidade* viaja com a *posição de sujeito*. O que está em jogo é a posição de sujeito, não a de humano.” [p. 75]

Reversão do objetivismo hegemônico: “nosso ideal de ciência guia-se precisamente pelo valor da objetividade – devemos ser capazes de especificar a parte subjetiva que entra na visão do objeto – e de não confundir isso com a coisa. Conhecer então é des-subjetivar tanto quanto possível – conhecer é ver de fora, e isso inclui o sujeito (a psicanálise seria o caso limite desse ideal ocidental de des-subjetivação

aplicada à própria subjetividade). A boa interpretação do real é aquela na qual se é capaz de reduzir a intencionalidade do objeto a zero. Quanto mais des-animizo, mais eu conheço – conhecer é retirar a subjetividade do mundo, idealmente até de si mesmo.” [p. 40]. Essa reconsideração das condições de possibilidade do conhecer leva, por *simetrização*, ao *xamanismo* epistemológico: “no caso do xamanismo, conhecer algo é atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo. O bom conhecimento é aquele capaz de interpretar todos os eventos do mundo como se fossem ações – resultados de algum tipo de intencionalidade. E se todo evento é uma ação *de alguém*, todo objeto é um artefato *para alguém*. Daí o xamanismo determinar o objeto de conhecimento como um sujeito (antropomorfismo, não como censura). O equivalente do xamanismo é a ciência – o chocalho do xamã é uma acelerador de partículas” [p. 41-42]

A questão que orienta o autor é “qual é o ponto de vista dos índios sobre o ponto de vista?” E não: qual o ponto de vista dos índios sobre o mundo, “pergunta que já traz sua resposta – de um lado, o ponto de vista, de outro, o mundo, que é o mundo exterior ao ponto de vista. E que, para conhecer *objetivamente* é preciso deixar o mundo quieto, como faz a ciência dura, para variar o ponto de vista, como faz a ciência *macia*.” A consequência filosófica dessa doutrina perspectivista é uma outra concepção das relações entre natureza e cultura, distinta do par *physis-nomos* ou *nature-société* iluminista.” [p. 75] Eis a “particularidade do pensamento indígena: a de que só existe um ponto de vista, que é o de todo ser consciente. Todo agente em posição cosmológica de sujeito vê o mundo da mesma maneira” [p. 92]. Donde se conclui que “a humanidade é universal, o espírito é universal, o que muda é o corpo.” [p. 98]

Note-se que o *perspectivismo* não é um relativismo (ele é “o verdadeiro relativismo”). Como lembra o autor, os relativistas pensam que cada cultura define sua natureza em termos incomensuráveis com os termos das demais culturas. Já os universalistas compreendem que as culturas são justamente aquilo que pode e deve ser comparado pelo viés dessa natureza comum – o que seria um diálogo de surdos, pois cada lado do debate dispõe de conceitos distintos de natureza e cultura, mas que é constitutivo da *vulgata* antropológica civilizada. E cujo cerne consiste em pensar que a natureza é apreendida, percebida, concebida de forma diferente a partir de diferentes pontos de vista: “sejam os *indivíduos*, como focos de subjetividade; sejam as *culturas*, como coletivos de significação; seja a *humanidade*, como ponto de vista zoológico específico sobre o mundo, distinto dos outros animais. Chama-se o objeto de *natureza*, chama-se de *cultura* o sujeito. A antropologia pesquisa justamente o *máximo denominador comum* entre os pontos de vista (comparar, conciliar) – sendo a tarefa das ciências humanas dar conta das estruturas elementares, de uma gramática universal do simbólico. A idéia de relação, aqui, como

algo que é *compartilhado* pelos (e interior aos) termos em relação. E é assim que se pensa a relação em geral – como condição (de possibilidade) da comunicação (entre sujeitos que negociam seus pontos de vista)”. [p. 93]

Pensar a *relação como exterior aos termos em relação*, e pensar o *diferente enquanto tal* é o que interessa ao autor: “o interesse é quando se tenta dialogar para valer – tratar as outras culturas não como objeto da nossa teoria das relações sociais, mas como possíveis interlocutores de uma teoria mais geral das relações sociais – com o objeto do discurso antropológico ficando (ou tendendo a) no mesmo plano epistemológico que o sujeito desse discurso” [p. 39]. Pois, “a antropologia tem interesse na medida em que ela *presta atenção* ao que as outras sociedades têm a dizer sobre as relações sociais – e não quando parte do que a nossa tem a dizer e tenta ver como isso que dizemos aqui funciona lá.” E isto porque “há outra forma de conceber as relações – não é porque se tem algo em comum que se comunica, mas porque, sendo diferente, tem-se interesse em ter relação com outra coisa que não nós mesmos.” [p. 93]. Como diz o autor: “um dia, seria bom que os antropólogos parassem de chamar identidade de diferença” [p. 137]. O *verdadeiro relativismo* não afirmaria a relatividade do verdadeiro, mas “a verdade do relativo – afirmando a *relação*, a pertença universal recíproca.” [p. 112]

Levando de roldão relativismos, universalismos e os absolutismos – os que afirmam “o privilégio do absoluto, do em-si, da substância, da propriedade intrínseca (Deus e a propriedade privada)” [p. 90], o perspectivismo é um *relacionalismo* generalizado, “pois *humano* não é o nome de uma substância, *mas de uma relação* – de uma certa posição em relação às outras posições possíveis. *Humano* é sempre a posição do sujeito – no sentido lingüístico daquele que diz Eu. *É mais do que nominalismo* – pois não é uma questão de convenção, de designação.” [p. 113] Com o perspectivismo, a *humanidade* é concebida como uma *diferença* na posição relativa das coisas: “o humano não é uma questão de ser ou não ser – é de estar ou não estar em posição de humano. *A humanidade é muito mais um pronome do que um nome – somos nós.*” [p. 113]

Experiência confessadamente filosófica sobre materiais da antropologia, exercício crítico em intercessão com outros discursos, “o perspectivismo é inspirado em Nietzsche, pois não conhece um ponto de vista absoluto que harmonize e unifique os pontos de vista. E porque as perspectivas são interpretações – ligadas aos interesses vitais de cada espécie, à afirmação vital de cada existente. São forças em luta – pois um dos grandes problemas práticos-metafísicos dos indígenas consiste em evitar ser capturado por uma perspectiva não-humana (perder a própria humanidade, deixar de experimentá-la, passar a experimentá-la como outra espécie)”. [p. 121] Mas que também é tributário

de leituras fecundas de Deleuze e Guattari – em especial dos *Mil Platôs*, obra em parte responsável pela refiguração teórica proposta pelo autor.<sup>viii</sup>

Nas quatro últimas entrevistas, em três as conversas tratam do cenário contemporâneo de circulação imaterial e comunicação dos produtos e bens simbólicos, com uma digressão sobre a recentíssima história local, na qual desponta a relação entre a antropofagia e as dinâmicas criativas da cultura brasileira, como a *Tropicália*, por exemplo – sob a invocação de um outro conceito de criação, nem teológico, nem romântico (como emanção de uma sensibilidade *suigeneris* de um sujeito privilegiado – além da referência ao trabalho desenvolvido pelo autor, junto com outros pesquisadores do PPGA do Museu Nacional, como Marcio Goldman, na rede mundial de computadores (o projeto AmaZone e a Rede Abaeté)<sup>ix</sup>.

A última entrevista – inédita, de 2008 – conclui o percurso das conversas retomando o tema do perspectivismo, mas sob novo enfoque. A questão que conduziu as entrevistas iniciais – que versavam sobre “uma antropologia afetada pela antropologia ameríndia” – dá lugar à reflexão sobre “uma antropologia afetada pela filosofia que os índios teriam desenvolvido acerca do político”. Nesta entrevista, o perspectivismo, como “teoria de uma teoria ameríndia”, serve de fio condutor para um exame do problema do Estado – “como encarnação do absoluto, como posição de um inegociável, como algo que, por definição, nos põe diante de um fato consumado. Não podemos escolher *ter* um Estado, pois ele é algo que está essencialmente antes e fora de nós. Pertencemos a um Estado, querendo ou não, a despeito de todo pacto, contrato, livre-arbítrio, ideal democrático” [p. 229]

Porque o perspectivismo se conecta com o Estado, mas em relação de *afrontamento mútuo* (“conecta e colide”). Se na experiência das sociedades ameríndias a relação das pessoas e coisas ocorre sob o ponto de vista de uma relação molecularmente distribuída, não é justamente isso que o Estado exclui *constitutivamente*? Retomando a formulação de Pierre Clastres sob nova chave, o autor propõe que “o Estado é o ponto de vista, jamais *um* ponto de vista”, diante do qual “os cidadãos podem ter ponto de vista *a partir* do Estado, mas não podem ter ponto de vista *sobre* este ponto de vista (o Estado)”. Absoluto inegociável, pois “O Estado é um EU que nunca é Outro” [p. 230], exceto em momentos determinados e limitados no tempo, como nas Assembléias Constituintes, e mesmo nesse caso não se pode decidir abolir, dissolver o Estado. Em contrapartida, “a relação do perspectivismo com isso é o fato dele afirmar a multiplicidade radical do mundo – a insubmissão a qualquer forma de monarquia ontológica, que é o que o Estado é.” Por isso, as sociedades ameríndias (como notaram os primeiros colonizadores, identificando-as como “sem Rei, nem Lei”) têm uma enorme “dificuldade em pensar *no*

*modo* Estado – e que se exprime na impossibilidade de outra relação que não seja a captura e a sobrecodificação” [p. 241]. Em contraponto, o autor propõe que “uma boa política é aquela que multiplica os possíveis – que aumenta o numero de possibilidades abertas à espécie” [p. 255].

Maurício Rocha – Doutor em Filosofia/PUC Rio e professor adjunto da FEBF/UERJ

---

<sup>i</sup> “Simetria, Reversibilidade e Reflexividade” : <http://abaete.wikia.com/wiki/>

<sup>ii</sup> Idem, ibidem.

<sup>iii</sup> “O campo na selva, visto da praia”. *Estudos Históricos*, vol. 5, n. 10, 1992. : <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/103.pdf>

<sup>iv</sup> Idem, ibidem.

<sup>v</sup> Cf. o artigo “O mármore e a murta” na coletânea *A inconstância da alma selvagem*. S. Paulo: Cosac Naify, 2002.

<sup>vi</sup> Seguimos o relato proposto pelo autor em “O campo na selva...”

<sup>vii</sup> Formula do *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade, de 1928

<sup>viii</sup> “Filiação intensiva e aliança demoníaca”, *Novos Estudos*, 77, março de 2007 : <http://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a06n77.pdf>

<sup>ix</sup> Projeto AmaZone : [http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto\\_AmaZone](http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone) e Rede Abaeté : <http://abaete.wikia.com/wiki/>