

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CAMPUS SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAIO WHITAKER TOSATO

A GÊNESE DO EQUÍVOCO
A PARTIR DE UM PONTO DE VISTA EPISTEMOLÓGICO

SÃO CARLOS

2022

CAIO WHITAKER TOSATO

A GÊNESE DO EQUÍVOCO
A PARTIR DE UM PONTO DE VISTA EPISTEMOLÓGICO

Trabalho apresentado como qualificação no Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal
de São Carlos.

Orientadora: Monica Loyola Stival

SÃO CARLOS

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de aprovação

Assinatura dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Mestrado do candidato Caio Whitaker Tosato, realizada em 28/04/2023:

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (Presidente)
UFSCar

Prof. Dr. Marcos Pazzanese Duarte Lanna (Titular)
UFSCar

Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas (Titular)
UFMA

à minha avó Dulce Consuelo Andreatta Whitaker

AGRADECIMENTO

Agradeço à minha avó Dulce e à minha mãe Marisa, à minha irmã Chiara e à minha companheira Rosanna, pelo carinho e pelo amor, sem o qual eu não teria capacidade de pesquisar e escrever; e as agradeço, de modo geral, por me apoiarem durante os momentos da pesquisa e da escrita. Agradeço, de modo específico, a minha mãe e minha avó por terem me formado ética, política e intelectualmente desde meus primeiros anos de minha vida e por sempre me apoiarem nas curvas que fiz em minha trajetória desde a entrada na graduação. Agradeço especificamente à Rosanna por ter, em diversos momentos, lido meus textos e debatido meus problemas de pesquisa e, de modo geral, por ter me, desde que nos conhecemos, feito problematizar muitas das opiniões que eu tinha como certas. Agradeço também ao professor Marcos Pazzanese Duarte Lanna, em primeiro lugar, por ter sido um verdadeiro professor e ter contribuído de modo determinante para a minha formação; em segundo lugar, agradeço-o por ter, através de seus cursos, fornecido para mim aquilo que se tornou o eixo de minha pesquisa; em terceiro lugar, agradeço-o por ter lido e comentado com cuidado todas as versões de meu texto; em quarto lugar, agradeço-o por ter sido parte da banca de qualificação e de defesa. Agradeço também aos alunos do professor Lanna que também contribuíram com os debates durante os cursos. Agradeço ao professor Sandro Kobol Fornazari, ao Adhemar, à Amanda, ao Cacá, ao Jonas, ao Lourenço, ao Matheus, ao Pablo e aos demais membros do GPFD da UNIFESP, agradeço também ao professor Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar e aos demais alunos que formam o grupo de estudos de Nietzsche, sobretudo por terem lido meus textos, por terem me ensinado a leitura rigorosa em filosofia e, de modo geral, por terem contribuído de modo determinante para a minha formação. Agradeço ao professor Flávio Luiz de Castro Freitas, pelos cursos dados na UFSCar (os quais foram determinantes em minha formação), pelas conversas a respeito de meu tema de pesquisa, por ter participado da banca do meu exame de defesa e ter feito comentários extremamente pertinentes a respeito de meu texto. Agradeço ao professor Bento Prado de Almeida Ferraz Neto por ter presidido a banca de meus exames de qualificação e de defesa. Agradeço ao professor Marco Antônio Valentim por ter feito parte da banca do meu exame de qualificação. Agradeço à minha orientadora professora Mônica Loyola Stival, ao Adam, ao Batata, ao Bruno, à Natália, ao Tauami e aos demais colegas do LES, por terem me apoiado e me dado o caminho das pedras desde o início do mestrado e também por terem participado de minha formação política e filosófica. Agradeço também à CAPES pelo auxílio financeiro da bolsa de mestrado.

RESUMO

O presente trabalho é constituído por uma investigação epistemológica do conceito de equívoco formulado pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. A investigação buscou traçar a gênese e a estrutura do conceito e, a partir disso, explorar algumas de suas raízes no pensamento antropológico e filosófico francês. A investigação dos problemas que circundam este conceito revelaram a importância da contraposição clássica entre ciência e filosofia. Para estabelecer o solo sobre o qual se fundam as raízes do conceito, em relação a tal contraposição, foi necessária uma investigação dos pressupostos epistemológicos do filósofo Gilles Deleuze e do antropólogo Claude Lévi-Strauss, representando, respectivamente, a filosofia e a ciência. Isso permitiu avaliar o modo como o antropólogo brasileiro se afilia à ciência e à filosofia. O solo conceitual capaz de avaliar o estatuto do conceito de Viveiros de Castro de um ponto de vista historiográfico foi forjado a partir de uma junção discordante entre os dois franceses. Isso forneceu os alicerces antagônicos capazes de iluminar a posição do pensamento do brasileiro. A partir disso foi possível ensaiar as primeiras etapas em direção a uma interpretação do estatuto do conhecimento envolvido no conceito de equívoco do antropólogo brasileiro.

Palavras-chave: Epistemologia. Filosofia. Ciência.

RESUMÉ

Le présent travail consiste en une enquête épistémologique sur le concept d'équivoque formulé par l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro. L'enquête a cherché à retracer la genèse et la structure du concept et, à partir de là, à explorer certaines de ses racines dans la pensée anthropologique et philosophique française. L'examen des problèmes qui entourent ce concept a révélé l'importance de l'opposition classique entre science et philosophie. Afin d'établir le sol sur lequel reposent les racines du concept, par rapport à cette opposition, il a fallu enquêter sur les présupposées épistémologiques du philosophe Gilles Deleuze et de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, représentant respectivement la philosophie et la science. Cela a permis d'évaluer la manière dont l'anthropologue brésilien est affilié à la science et à la philosophie. Le terrain conceptuel capable d'évaluer le statut du concept de Viveiros de Castro d'un point de vue historiographique a été forgé à partir d'une jonction discordante entre les deux français. Cela a fourni les fondements antagonistes capables d'éclairer la position de la pensée du brésilien. A partir de là, il a été possible d'essayer les premières étapes vers une interprétation du statut de la connaissance impliqué dans le concept d'équivoque de l'anthropologue brésilien.

Mots-clés: Épistémologie. Philosophie. Science.

Sumário

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 A GÊNESE DO CONCEITO DE EQUÍVOCO.....	12
2.1 POR UMA INVESTIGAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DO EQUÍVOCO.....	12
2.1.1 A justificativa da investigação.....	12
2.1.2 A gênese do equívoco na obra de Viveiros de Castro.....	15
2.1.3 Entre o limite científico e o ilimitado filosófico.....	18
2.2 AUTODETERMINAÇÃO E LEGITIMIDADE CONCEITUAL.....	23
2.2.1 As ironias entre Viveiros de Castro e Lévi-Strauss.....	23
2.2.2 A metafísica experimental.....	31
2.2.3 As origens históricas da autodeterminação.....	34
2.2.4 A legitimidade do conhecimento sobrenatural indígena.....	36
2.2.5 Os limites da dialética transcendental.....	40
3 A GÊNESE DO ESTRUTURALISMO COMO CIÊNCIA.....	45
3.1 O PROBLEMA DA EXPLICAÇÃO E DA COMPREENSÃO.....	45
3.1.1 Da possibilidade de objetividade em Ciências Humanas.....	45
3.1.2 Classificação das Ciências e Hermenêutica.....	47
3.2 O NASCIMENTO DA SOCIOLOGIA COMO CIÊNCIA.....	52
3.2.1 Autonomia e delimitação do domínio sociológico.....	52
3.2.2 O método indutivo nas ciências humanas.....	56
3.2.3 O legado da sociologia para o estruturalismo.....	60
3.3 AS FRONTEIRAS ENTRE INDIVÍDUO E SOCIEDADE.....	63
3.3.1 A tridimensionalidade do fato social total.....	63
3.3.2 O fenômeno geral das técnicas do corpo e sua aquisição.....	66
3.3.3 O englobamento entre o social e o mental.....	70
3.4 O ESTRUTURALISMO ENQUANTO CIÊNCIA.....	73
3.4.1 O jogo de perspectivas.....	73
3.4.2 Razão e emoção.....	77
3.4.3 O racionalismo para além do empirismo.....	83
4 OS CONTORNOS ENTRE A FILOSOFIA E A CIÊNCIA.....	89
4.1 O LIMITE E O ILIMITADO.....	89
4.1.1 Os contornos da ciência ocidental.....	89

4.1.2 Os contornos da ciência do concreto.....	93
4.1.3 Os contornos filosóficos da filosofia.....	96
4.1.4 Os contornos filosóficos da ciência.....	100
4.2 A ANTROPOLOGIA ENTRE A CIÊNCIA E FILOSOFIA.....	103
4.2.1 Lévi-Strauss crítico da filosofia.....	103
4.2.2 Viveiros de Castro crítico da ciência.....	106
4.2.3 A ambiguidade assimétrica da metafísica experimental.....	111
5 A EXTRAORDINARIEDADE DOS MOVIMENTOS ABERRANTES.....	117
5.1 DIALÉTICA TRANSCENDENTAL.....	117
5.1.1 As questões de fato e de direito.....	117
5.1.2 A crítica da imagem dogmática.....	119
5.1.3 A lei e o fora da lei entre duas repetições.....	122
5.1.4 A dialética problemática.....	125
5.2 A TERRA E OS DEVIRES.....	132
5.2.1 As metamorfoses delirantes da Terra.....	132
5.2.2 O problema do devir animal.....	134
5.2.3 O embate entre o corpo sem órgãos e os estratos.....	138
6 O PROBLEMA FILOSÓFICO DE UM CONCEITO INDÍGENA.....	144
6.1 DA POSSIBILIDADE DE UMA FILOSOFIA INDÍGENA.....	144
6.1.1 O problema ético e político do conceito de conceito.....	144
6.1.2 O Estado e o paganismo entre dois absolutos.....	150
6.1.3 A indiscernibilidade entre imanência e transcendência.....	155
6.1.4 Por uma crítica indígena de Deleuze e Guattari.....	160
6.1.5 A disjunção entre humanos e não humanos.....	167
6.2 EQUÍVOCO E TRADUÇÃO.....	172
6.2.1 O problema antropológico das teorias indígenas.....	173
6.2.2 Equivocidade controlada.....	185
6.2.3 A tradução mitológica intercultural.....	188
6.2.4 A tradução mitológica sobrenatural.....	191
7 CONCLUSÃO.....	199
8 BIBLIOGRAFIA.....	202
8.1 OBRAS, COLETÂNEAS E ARTIGOS DE VIVEIROS DE CASTRO.....	202

8.2 OBRAS, COLETÂNEAS E ARTIGOS DE GILLES DELEUZE.....	203
8.3 OBRAS, COLETÂNEAS E ARTIGOS DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS.....	203
8.4 DEMAIS OBRAS, COLETÂNEAS E ARTIGOS.....	204

1 INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas a antropologia passou por uma série de transformações nos pressupostos da disciplina. Concomitante à chamada crise pós-moderna, surgiu uma corrente que foi denominada virada ontológica. Como defende Patrice Maniglier, esta corrente pode ser descrita como uma mistura *sui generis* entre a filosofia e a ciência. Eduardo Viveiros de Castro é um dos maiores – senão o maior – representante brasileiro desta corrente. Seu projeto teórico é definido como uma metafísica experimental. Tal proposta carrega em si diversos elementos do modo científico de investigação no âmbito antropológico, entretanto, os problemas colocados a partir de tal investigação são de ordem metafísica, ordem alheia aos pressupostos tradicionais da ciência positivista. No caso específico de Viveiros de Castro, sua proposta envolve, na esteira de Gilles Deleuze, uma superação do naturalismo envolvido na ciência e uma parte significativa da filosofia. Mas, do ponto de vista epistemológico, por mais que haja elementos científicos em tal investigação, tudo se passa como se houvesse uma tensão assimétrica entre ciência e filosofia que tende para o lado da segunda. Considerando o naturalismo como uma corrente de pensamento que pressupõe que a existência se resume a natureza, enquanto esta é contraposta ao sobrenatural, é difícil imaginar uma ciência que não seja naturalista. Há filosofias, por outro lado, que pretendem ir além do naturalismo ao considerar como válidos para a reflexão os fenômenos sobrenaturais. Tudo se passa, desta maneira, como se a antropologia contemporânea se afastasse dos pressupostos naturalistas da ciência para buscar uma nova forma de pensar através de filosofias alternativas. A insistência que Viveiros de Castro apresenta no décimo segundo capítulo de *Metafísicas canibais* em retirar da antropologia os moldes científicos é, no mínimo, sintomática desta assimetria entre ciência e filosofia que seu projeto teórico carrega, este traço está presente nas reflexões do autor desde, pelo menos, o início dos anos 2000.

Também é importante ressaltar que há diversas influências do campo propriamente científico na obra do brasileiro. Talvez a maior delas seja aquela constituída pela obra de Claude Lévi-Strauss, o antropólogo que por toda sua vida lutou para estabelecer uma cientificidade rigorosa no âmbito antropológico. O antropólogo brasileiro nunca deixou de ressaltar a importância que o francês teve para sua obra, desde seus trabalhos etnológicos iniciais até seus livros mais ensaísticos do século XXI. Apesar da grande inspiração, alguns aspectos afastam

profundamente as preocupações e proposições destes dois autores. Na virada do milênio, houve um momento de confronto entre eles, no qual a diferença entre suas ideias ficou ressaltada e, assim, se tornou mais compreensível.

A contraposição entre ciência e filosofia é extremamente relevante para os propósitos epistemológicos do presente trabalho. No início de minha pesquisa pretendia estudar o problema da alteridade em *Metafísicas canibais*. Por sugestão de minha orientadora comecei a pesquisa pelo conceito de equívoco. Isso me levou a buscar na obra de Viveiros de Castro elementos para auxiliar a compreensão do conceito. Com o passar do tempo, a pesquisa foi, cada vez mais, tomando um caminho epistemológico – em um sentido que não coincide com a gnosologia, mais próximo da investigação da história do pensamento. O direcionamento epistemológico foi levando a investigação a buscar um tratamento para a seguinte questão: qual é o estatuto do conhecimento projetado pelo conceito de equívoco? Ou, de outra forma, quais são os pressupostos a respeito das condições de legitimação do conhecimento envolvido em tal conceito? Buscando os problemas que apareciam no cerne da exposição do equívoco fui levado a alguns artigos escritos pelo autor na primeira década do século XXI. Nos três textos nos quais o autor apresenta o conceito de equívoco¹ este aparece definido como aquilo que justifica a existência e o discurso da antropologia, aparece definido como uma categoria transcendental que estabelece um direito (um *quid juris?*), isto é, uma condição de legitimação do conhecimento.

É certo que em 1983 o autor escreveu um artigo sobre o problema da autodeterminação dos povos no qual se encontra o gérmen do argumento referido acima. Mas a primeira vez que os problemas envolvidos no equívoco são propriamente desenvolvidos é no artigo de 2001 *A propriedade do conceito*. Neste artigo o problema do direito aparece explicitado. Viveiros de Castro advoga pela necessidade de garantir aos povos estudados o direito de colocarem seus próprios problemas, o que ele chama de autodeterminação conceitual. Tendo isso em vista, a pergunta sobre o estatuto do conhecimento se torna: a partir de quais pressupostos é possível estabelecer uma legitimidade de um conhecimento indígena? Mas é importante lembrar que esta já era a pergunta de Lévi-Strauss, mas ele o fazia a partir de seus pressupostos naturalistas. Tendo em vista a possibilidade, aberta pela filosofia, de pensar a legitimidade de um conhecimento não naturalista, a pergunta pode ser resumida da seguinte forma: como é possível uma filosofia indígena? Quais são os pressupostos filosóficos a serem aceitos ou re-

¹ *Metafísicas canibais; Equívocos da identidade; Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation.*

jeitados na tentativa de pensar a legitimidade de um conhecimento xamânico? O contraste entre o projeto teórico de Viveiros de Castro, de Deleuze e de Lévi-Strauss, possibilita lançar os problemas necessários para pensar nestas questões

É importante ressaltar que *A propriedade do conceito*, como se evidencia desde o começo do texto, é uma resposta a um comentário feito por Lévi-Strauss. Tal comentário, endereçado aos “colegas brasileiros”, foi feito no posfácio a edição dos anos 2000 da revista *L’homme*, na qual o nome de Viveiros de Castro aparece citado diversas vezes. Lévi-Strauss alertava aos brasileiros sobre os perigos envolvidos em todo empreendimento hermenêutico. É importante notar que o uso feito pelo antropólogo francês toma grandes liberdades com o conceito propriamente filosófico de hermenêutica, mas é possível tentar entender o que ele quer dizer com isso. O *frappant retour des choses* (a “notável reviravolta” ou o “impactante retorno”?) – a respeito da qual Lévi-Strauss fala no posfácio (e que Viveiros de Castro repete inúmeras vezes) – refere-se ao fato da filosofia dos outros povos assumir um lugar central na antropologia. Tendo isso em vista, é possível conjecturar que o rótulo de hermenêutica refere-se à tentativa de interpretação do pensamento de tais povos. Já em 1950, na *Introduction a l’œuvre de Marcel Mauss (Introdução à obra de Marcel Mauss)*, Lévi-Strauss se posiciona contra a atitude de transformar a antropologia em uma teoria dos nativos, para ele tal atitude era apenas a primeira etapa do pensamento de Mauss. Após essa etapa seria preciso buscar a lógica das classificações inconscientes que opera para além ou não das teorias nativas. Viveiros de Castro, por sua vez, busca estabelecer com o conceito de autodeterminação conceitual as condições para se utilizar das teorias dos outros povos. Desde 2001 Viveiros de Castro já insiste sobre o fato de que o ponto de vista do nativo e do pesquisador nunca coexistem, o conceito de equívoco traz isso de modo ainda mais explícito. A proposição de instalar-se no espaço do equívoco implica o ato de se servir das teorias nativas para formulação de sua própria teoria reconhecendo que estas nunca coincidirão com aquelas. A tentativa de estabelecer as condições de legitimação de uma filosofia indígena emerge, pois, como uma resposta à provocação de Lévi-Strauss.

Nas antípodas do estruturalismo clássico, Viveiros de Castro propõe um método inspirado no xamanismo, que envolve busca da intencionalidade do outro. A diferença entre os dois não é apenas metodológica, pois diz respeito as asserções de ambos sobre a natureza do real. Para Lévi-Strauss a objetivação constitui o cerne e a condição de possibilidade de relação social, isto é, em última instância, sempre é possível surgir objetivação em um grupo por mais

isolado que este seja. Para Viveiros de Castro, por outro lado, a subjetivação tem um estatuto primordial na constituição das relações. As relações sociais podem ser traçadas entre qualquer tipo de entidade e o brasileiro descreve tais relações como uma comunicação entre universos invisíveis entre si. O xamã é aquele busca uma intencionalidade naquilo que para os outros não tem intencionalidade. Na perspectiva de Lévi-Strauss as narrativas indígenas têm partes reais e partes imaginárias. O casamento ou as transformações entre humanos e animais são consideradas produtos da imaginação, com valor puramente metafórico. Viveiros de Castro, ao contrário, considera tais narrativas reais e propõe uma metafísica a partir delas. Aquilo que Lévi-Strauss toma como puramente imaginário, Viveiros de Castro coloca como fundamento do real, neste sentido, fazendo referência a Gilles Deleuze, ele fala em plano de imanência mitológico.

Aos olhos de Lévi-Strauss a metafísica da predação – como ele mesmo denomina – parece implicar um retorno a um modo de fazer antropologia por ele criticado desde pelo menos os anos 50. Viveiros de Castro, por outro lado, critica enfaticamente os pressupostos centrais para a realização do projeto cientificista de Lévi-Strauss, isto é, a assimetria entre pesquisador e pesquisado colocada no momento da análise, na qual o pesquisador estabelece os limites da objetividade, o que está no cerne de qualquer empreendimento científico. Tudo se passa como se a resposta aos problemas colocados por Lévi-Strauss e por sua obra ao empreendimento de Viveiros de Castro se prolongasse pela obra deste antropólogo no século XXI e culminasse no problema do equívoco.

2 A GÊNESE DO CONCEITO DE EQUÍVOCO

2.1 POR UMA INVESTIGAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DO EQUÍVOCO

2.1.1 A justificativa da investigação

O presente trabalho resulta de uma investigação a propósito das raízes epistemológicas do conceito de equívoco apresentado pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. Refiro-me à epistemologia no sentido etimológico da palavra, trazido pelo *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* de André Lalande. Epistemologia, segundo o autor, designa a “filosofia das ciências” ou a “história filosófica das ciências”, o que diz respeito ao “estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências”, um estudo do “conhecimento em pormenor e *a posteriori* na diversidade das ciências e dos objetos” (LALANDE, 1993, p. 313-314). Lalande diferencia este sentido de epistemologia do sentido atribuído à teoria do conhecimento ou à gnosiologia (ligado mais a uma tradição inglesa do que ao sentido etimológico). Mas devido as exigências próprias do objeto de estudo aqui em questão (o conceito de equívoco de Viveiros de Castro) seria preciso falar em história do pensamento de modo mais geral, pois os princípios implícitos e explícitos apresentados na obra do antropólogo brasileiro não são oriundos exclusivamente do âmbito científico. Há também uma inspiração filosófica do conceito. Tal inspiração foi evidenciada após o trabalho de investigação (*a posteriori*) da formação do conceito na obra de Viveiros de Castro. Mas, mesmo no livro considerado no início da pesquisa (*Metafísicas canibais*) o antropólogo trabalha com a contraposição entre ciência e filosofia criticando a primeira em favor da segunda. Apesar desta passa-

gem ter sido encontrada, na pesquisa, primeiramente no livro de 2009/2015, ela é um motivo frequente na obra do antropólogo após os anos 2000². É certo que, no que diz respeito a estrutura de *Metafísicas canibais*, essa contraposição aparece em um momento diferente (12º capítulo, o primeiro da quarta parte do livro) da formulação do equívoco (4º capítulo, localizado na primeira parte do livro). Entretanto, os argumentos formulados a respeito da ciência remetem aos trabalhos do autor que apresentam conexões com os componentes do conceito de equívoco (as questões *quid juris* e *quid facti*). A investigação de tais componentes na obra de Viveiros de Castro e fora dela é algo útil para iluminar este conceito.

Tendo isso em vista, seria possível definir o empreendimento deste trabalho como uma tentativa de traçar a gênese do conceito de equívoco, considerando os problemas internos e externos à obra do autor. Segundo André Lalande um trabalho que investiga a gênese de um certo objeto (“de um ser, de uma função, de uma instituição”) busca traçar “a maneira pela qual ele [o objeto] se tornou aquilo que é no momento considerado, quer dizer, a sequência das formas sucessivas na sua relação com as circunstâncias em que se produziu este desenvolvimento” (LALANDE, 1993, p. 441). O objeto, no presente caso, é o conceito de equívoco e o momento considerado inicialmente foi aquele da publicação de *Metafísicas canibais* (2015)³, mas logo o olhar da pesquisa se deslocou, devido à investigação das raízes do conceito, para o momento da publicação de *A propriedade do conceito* (2001). Inicialmente o par Lévi-Strauss e Deleuze se apresentou como importante pelo fato de ser algo destacado pelo próprio autor em *Metafísicas canibais*, o que aparece desde o início do livro, mas fica evidente logo no título do quarto capítulo chamado *Um curioso entrecruzamento*. Um curioso e irônico entrecruzamento. Após a realização da investigação da gênese do conceito, a consideração de *A propriedade do conceito* tornou ainda mais relevante o par Lévi-Strauss e Deleuze para os propósitos epistemológicos, pois um dos aspectos que se ressaltam neste texto é diálogo que Viveiros de Castro traça com a ciência do primeiro utilizando-se da filosofia do segundo.

O texto *A propriedade do conceito* é um momento, do ponto de vista da obra de Viveiros de Castro nos anos 2000, em que o diálogo entre ele e Lévi-Strauss fica mais explícito. O antropólogo brasileiro evidencia, comenta e se defende de um comentário feito pelo francês no posfácio à edição dos anos 2000 da revista *L’homme*. Uma das problemáticas fundamentais para a caracterização do conceito de equívoco (a questão do *direito* indígena aos seus pró-

² Ver VIVEIROS DE CASTRO 2001, p. 36; 2002, p. 127; 2003, p. 12; 2009, p. 163, 2015, p. 223.

³ Publicado em 2009 em francês e em 2015 em português.

prios problemas) aparece como uma resposta (profundamente influenciada por Deleuze) à provocação feita por Lévi-Strauss. É inegável que este fato tem uma relevância do ponto de vista de uma investigação nos moldes da história da filosofia.

A consideração do diálogo estabelecido entre Viveiros de Castro e Lévi-Strauss é fundamental para tornar inteligível os problemas envolvidos no conceito de equívoco. É preciso remontar aos pressupostos da ciência nos moldes do estruturalismo clássico⁴ para iluminar a frase de Lévi-Strauss à qual o conceito de equívoco é uma resposta. A consideração destes pressupostos permite compreender quais são os pressupostos metodológicos aos quais Viveiros de Castro responde. A resposta dada em 2001 utilizando o princípio do *quid juris*, que reaparece na definição do equívoco, pode ser relacionada com a filosofia de Gilles Deleuze. A forma como este filósofo trata do problema do direito é muito próxima da forma utilizada pelo antropólogo brasileiro.

Mas, de modo geral, é possível dizer que este trabalho se constituiu como uma exploração do entrecruzamento entre o pensamento de Gilles Deleuze e de Claude Lévi-Strauss a partir do problema do equívoco apresentado por Viveiros de Castro. Esta exploração foi conduzida pelos problemas envolvidos nos textos a partir dos quais o conceito de equívoco é concebido. É claro que não é possível nem desejável reduzir este conceito – muito menos a obra – de Viveiros de Castro a tal entrecruzamento. Mas ninguém pode negar que este par de autores ilumina de modo especial o problema tratado no presente trabalho e é considerado por Viveiros de Castro como central para o desenvolvimento de sua obra. Vejamos o que ele mesmo diz no último parágrafo de *Metafísicas canibais*:

Duplo movimento, portanto, para uma dupla herança que repousa antes de tudo sob uma aliança monstruosa, núpcias contranatureza: Lévi-Strauss *com* Deleuze. Esses nomes próprios são intensidades e é por elas que passa, na reserva virtual em que o deixamos, em que o colocamos, *O Anti-Narciso*. (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 194 [2015, p. 263]).

Outra passagem no capítulo quatro Viveiros de Castro, buscando um afastamento de Philippe Descola, escreve: “o desafio que me proponho desde algum tempo é o de saber como

⁴ Devido ao fato de que o estruturalismo é considerado por muitos como um momento francês extremamente plural (ver François Dosse, *História do estruturalismo*), utilizarei o adjetivo “clássico” para indicar o estruturalismo de Lévi-Strauss (para uma definição do estruturalismo como um método ver o item *I. Definição e problemas de método* de *A noção de estrutura em etnologia*, LÉVI-STRAUSS, 1958 [2012]).

reler as *Mitológicas* a partir de tudo o que *Mil platôs* [...] me ‘desaprendeu’ sobre a antropologia” (2009, p. 51[2015 p. 82]). Em nota de rodapé do capítulo dois Viveiros de Castro reconhece a importância das *Mitológicas* de Lévi-Strauss em um trabalho inicial a respeito da construção do corpo nas sociedades indígenas, escrito em 1979 em conjunto com Anthony Seeger e Roberto DaMatta. Este artigo se apoiou “explicitamente nas *Mitológicas*” (2009, p. 19 [2015, p. 41]). A tese de doutorado de Viveiros de Castro sobre os Araweté (1986) já é marcada pelo nome de Deleuze (o qual aparece seis vezes). Portanto parece que esse “algum tempo”, mencionado por Viveiros de Castro, data desde pelo menos 1986.

2.1.2 A gênese do equívoco na obra de Viveiros de Castro

A primeira aparição do conceito de equívoco⁵ se dá em um artigo denominado *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation* publicado no Journal of the Association for the Anthropology of Lowland South America de 2004. Depois, em 2005, o conceito aparece em um capítulo denominado *Equívocos da identidade* do livro *O que é memória social?*⁶. Em 2009, com a publicação (na França) de *Métaphysiques cannibales*, o conceito e os argumentos reaparecem. Cada um dos textos tem peculiaridades, porém compartilham os argumentos a propósito dos pressupostos da investigação antropológica, o que se tornou o objeto principal do presente trabalho⁷.

Apesar do conceito de equívoco propriamente dito só aparecer em 2004, alguns aspectos centrais dos pressupostos teóricos deste conceito foram formulados em textos anteriores. A ideia de reivindicar uma autodeterminação conceitual, o que implica o direito indígena de colocar problemas, tornou-se uma preocupação central nas reflexões meta-teóricas de Viveiros de Castro desde pelo menos *A propriedade do conceito* publicado no ano de 2001. Na verdade, o problema da autodeterminação não aparece de modo explícito nos artigos de 2004 e de 2005. Por outro lado, nestes artigos o conceito de equívoco já é fundamentado a partir de uma discussão que se utiliza da contraposição entre *fato* e *direito* (o *quid facti* e o *quid juris*). Mas

⁵ Tendo em vista o recorte implicado pelos materiais bibliográficos acessados na pesquisa.

⁶ Os dois textos são homônimos de duas conferências realizadas no ano de 2004.

⁷ Ver *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*, p. 4, 5, 10; *Equívocos da identidade*, p. 145-147, 152-154; *Métaphysiques cannibales* p. 54-59 (na tradução brasileira *Metafísicas canibais* 86-94).

em 2009 na edição francesa de *Metafísicas canibais* (o que permanece na versão brasileira de 2015) no primeiro capítulo o problema de criar uma filosofia indígena aparece de modo inseparável da autodeterminação ontológica (equivalente à autodeterminação conceitual), o que mostra a conexão profunda entre as reflexões a respeito dos pressupostos da pesquisa antropológica de 2001 com as de 2009/2015.

Em *A propriedade do conceito* Viveiros de Castro advoga pela necessidade de estabelecer um direito indígena de colocar problemas que são considerados ilegítimos pelo pensamento ocidental. Esta questão está no cerne da definição do equívoco em *Metafísicas canibais* e nos artigos inaugurais de 2004 e 2005. Além disso, há um embrião do argumento em um artigo, denominado *A autodeterminação indígena como valor*, publicado em 1983⁸.

A problemática da autodeterminação está arraigada de modo indissociável à crítica de um aspecto central nos trabalhos de Lévi-Strauss⁹: a busca por estruturas inconscientes. Em alguns textos (sobretudo 2001, mas também 2002, 2004 e 2005) essa crítica é mais explícita, mas em outros (2003, 2009/2015) é mais implícita. *A propriedade do conceito* (2001) é um texto importante, não apenas por ser o momento no qual emerge a formulação dos problemas aqui analisados, mas também porque nele a objeção feita por Lévi-Strauss aparece de modo explícito. Em *Metafísicas canibais* (2009/2015) o antropólogo brasileiro cita o comentário de Lévi-Strauss ocultando a passagem em que este autor problematiza o estatuto gnosiológico da antropologia daquele. No posfácio à edição dos anos 2000 da revista *L'Homme*, o antropólogo francês se refere aos pesquisadores brasileiros como hermenutas. Neste volume Viveiros de Castro foi frequentemente citado. A troca de provocações entre os antropólogos é reveladora das diferenças entre a perspectiva deles no que diz respeito aos limites da antropologia e no que diz respeito a contraposição entre ciência e filosofia.

Do ponto de vista da autodeterminação conceitual, em diversos momentos de sua obra Viveiros de Castro busca traçar as condições para legitimação das práticas e dos pensamentos dos outros. O texto *A autodeterminação indígena como valor* se volta principalmente para os aspectos práticos (políticos¹⁰ e jurídicos) da autodeterminação, mas há também uma frase neste texto que anuncia a possibilidade de pensar os aspectos conceituais, a qual será desenvolvida em trabalhos posteriores. Logo no início do texto de 1983, Viveiros de Castro sugere que

⁸ Apresentado em 1981

⁹ Além de outras formas de pressupor, segundo o argumento de Viveiros de Castro, que o pesquisador ocidental sabe mais sobre os atores estudados do que eles mesmos.

¹⁰ Entendo político aqui no sentido estrito da deliberação que ocorre na esfera pública do Estado (no sentido tradicional – diferente do conceito de Estado de Deleuze e Guattari, utilizando por Viveiros de Castro).

os paradoxos envolvidos na questão jurídica da autodeterminação, no direito indígena à diferença, perpassam por aspectos práticos e conceituais.

Apesar de haver um embrião do argumento que surge nos anos 80, a autodeterminação conceitual aparece, pela primeira vez de forma estruturada, no trabalho de 2001 e reaparece ao longo da obra de Viveiros de Castro (2002, 2003, 2004, 2005, 2009 [2015]). O cerne do argumento é a pressuposição de uma equivalência de direito entre a capacidade de teorizar do antropólogo e do nativo. Isso significa que o papel atribuído a antropologia é o de formular uma filosofia selvagem deslocando de modo radical as opiniões ocidentais, provenientes do senso comum e do bom senso da sociedade do pesquisador. Ou seja, a formulação de uma filosofia selvagem implica considerar como reais as teorias indígenas mesmo que elas pareçam impossíveis do ponto de vista daquilo que os pesquisadores ocidentais experienciam de modo empírico. Isso só é possível através da criação de uma filosofia que exerça sobre o pensamento ocidental uma violência capaz de o deformar completamente. Entre as consequências dessa proposta encontra-se a possibilidade de considerar como reais os fenômenos relatados pelos indígenas que podem soar impossíveis para os pesquisadores ocidentais, tal como a constatação relações de parentesco entre humanos e não humanos.

No que diz respeito às relações entre Viveiros de Castro e Lévi-Strauss *A propriedade do conceito* é um texto fundamental pois revela muito a respeito das discontinuidades da obra do autor. Neste, uma diversidade de filósofos e antropólogos são mobilizados em um movimento defensivo em relação à problematização gnosiológica sugerida pelo comentário de Lévi-Strauss. Gnosiologia ou teoria do conhecimento diz respeito a relação estabelecida entre o sujeito e o objeto “no ato do conhecimento”, uma tal teoria constitui-se por “um conjunto de especulações que têm como objetivo determinar o valor e os limites de nossos conhecimentos” (LALANDE, 1993, verbete *Teoria do conhecimento*, p. 1128-1129).

O texto de 2001 de Viveiros de Castro apresenta um movimento defensivo em relação a acusação de Lévi-Strauss mas também efetua um ataque à ciência do antropólogo francês. Viveiros de Castro continua, no decorrer de sua obra, a traçar movimentos de defesa e de ataque. Mas talvez um dos pontos mais importantes – central na ideia de equívoco e articulado de modo explícito desde 2001 – é a crítica de um dos aspectos mais fundamentais das ciências humanas clássicas: a separação do sujeito e do objeto no nível da legitimidade do discurso. Digo separação no sentido de que há, nos empreendimentos científicos em ciências humanas, uma pressuposição de um universo de objetividade, compartilhado e autorizado pelos pesqui-

sadores, em relação ao qual os discursos dos atores se aproximam ou se distanciam. Viveiros de Castro, por outro lado, pretende se afastar dessa ideia buscando uma saída que une uma preocupação antropológica política com uma fundamentação filosófica. É possível dizer que sua antropologia é uma experimentação com o pensamento que busca um confronto com a objetividade do pesquisador através de uma aliança traçada com os interlocutores indígenas. É preciso que o pesquisador questione suas ideias mais fundamentais, mesmo aquelas que dizem respeito ao estatuto da realidade, partir do testemunho indígena. Há neste gesto um questionamento da legitimidade do pesquisador através de uma aliança com os interlocutores, mas isso não se faz sem o estabelecimento de uma nova legitimidade do pesquisador – isto é, daquele que se aliou com seus interlocutores.

2.1.3 Entre o limite científico e o ilimitado filosófico

Além da justificativa relativa à gênese, a filosofia de Deleuze tomada em conjunto com a ciência de Lévi-Strauss têm uma importância argumentativa, pois é essa conjunção que permite tentar traçar o estatuto do conceito de equívoco, o que faz com que as pretensões do presente trabalho tendam para uma tentativa de pensar uma teoria do conhecimento (gnosiológica). Lévi-Strauss e Deleuze formam, do ponto de vista epistemológico, polaridades opostas. A pergunta inevitável que surge é: onde Viveiros de Castro se posiciona se tomarmos como referencial a ciência de Lévi-Strauss e a filosofia de Deleuze? É importante pontuar que o antropólogo brasileiro se afasta profundamente (desde 2001 até pelo menos 2015) de certos aspectos que caracterizam a ciência de modo geral. O atrito resultante da consideração do conceito de equívoco diante da obra de Deleuze e de Lévi-Strauss levou de modo inevitável à consideração da contraposição entre ciência e filosofia como eixo orientador da análise. Entretanto, os problemas que se apresentam na consideração deste atrito promovem uma tendência para considerações de ordem gnosiológica, isto é, de pensar qual é o estatuto da obra e do discurso de Viveiros de Castro a partir de um caso conceitual.

A tendência apontada acima revela uma outra face da importância de Deleuze para este trabalho. É possível relacionar a concepção de ciência deste filósofo com a de Claude Lévi-Strauss. Esta articulação depende de uma espécie de acordo discordante entre Lévi-Strauss e

Deleuze, tentando fazer com que estes dois autores concordem em discordar no que diz respeito à diferença entre a filosofia e a ciência. A partir deste parâmetro é possível estabelecer uma distinção entre ciência e filosofia a partir da qual é possível entrever as distâncias e proximidades de Viveiros de Castro em relação a estas polaridades (a filosofia e a ciência). Esse acordo discordante é o produto de uma junção da reflexão de Lévi-Strauss a respeito da necessidade de haver um limite das combinações possíveis dentro do espírito humano com a reflexão de Deleuze a respeito do limite originário que caracteriza a ciência. Ao mesmo tempo que as discussões parecem se conectar através deste aparente acordo, na verdade, o que este faz é mostrar a distância entre o filósofo e o antropólogo francês. A consideração destes pressupostos profundamente distantes entre si ajuda a iluminar o estatuto do conhecimento em Viveiros de Castro.

Desde os primórdios da filosofia ocidental há entre matemáticos e dialéticos um conflito interminável. Zenão de Eleia, considerado pela tradição como o primeiro dialético, enunciava os paradoxos envolvidos na ideia segundo a qual o universo seria múltiplo e, portanto, matemático¹¹. É certo que o contexto grego é profundamente distante de nossa realidade contemporânea. Mas também é certo que permanece até hoje a contraposição entre aqueles que defendem a matemática como conhecimento privilegiado do universo e aqueles que consideram que o universo é irreduzível a tais raciocínios dedutivos.

Lévi-Strauss, em boa parte sua obra, se preocupou em transformar sua antropologia em uma ciência rigorosa afastando-a o máximo possível dos problemas filosóficos que ameaçam essa transformação. A ideia, presente em certos autores hermeneutas, segundo a qual o espírito humano não pode ser analisado nos moldes das ciências naturais é radicalmente contestada pelo estruturalismo clássico. Para fundamentar uma ciência social rigorosa uma das pressuposições de Lévi-Strauss é que existem configurações elementares finitas que se combinam para formar a variedade do espírito humano, assim como a diversidade do código genético emerge de algumas poucas bases nitrogenadas. Portanto, há, nesta corrente, a pressuposição de que não existem combinações ilimitadas no espírito humano, por mais que sua ordem de grandeza seja inimaginável. Por outro lado, Deleuze caracteriza a ciência como algo que envolve a pressuposição de uma limitação primeira, isto é, uma recusa em aceitar que a realidade seja, em última instância, ilimitada metafisicamente. Essas duas formas de conceber a ciência convergem no que diz respeito ao limite, mas divergem quanto a contraposição com a

¹¹ Ver CATTANEI, 2005, p. 26

filosofia, sobretudo no que diz respeito a legitimidade desses dois campos. Enquanto para Lévi-Strauss a ciência talvez possa ser pensada como o ápice da transparência do mundo e a filosofia como um dos ápices da ilusão, para Deleuze a repartição é inversa.

Assim, a partir de um trabalho para delimitar as fronteiras (ou a tentativa de superação destas) que separam ciência e filosofia, é possível avaliar qual é a posição relativa – isto é, de um em relação ao outro – de Viveiros de Castro e de Lévi-Strauss. Enquanto Lévi-Strauss recusava com todas as suas forças a filosofia e afirmava com veemência o caráter científico de sua obra, ao ponto de produzir uma máquina de tradução das narrativas mitológicas em uma linguagem simbólica original, mas influenciada pelos desenvolvimentos da matemática do século XIX e início do XX; Viveiros de Castro reivindica para sua antropologia o título de metafísica experimental e recusa com veemência a ciência como padrão do pensamento. Enquanto Lévi-Strauss pressupõe uma limitação originária do espírito humano, o que supõe a possibilidade de busca dos elementos da realidade humana; Viveiros de Castro pressupõe um princípio ilimitado de dissolução, o que supõe um número infinito de possibilidades de manifestações no âmbito da experiência. Mas é certo que, apesar dos ânimos emocionados dos autores, não é possível dizer que haja (pois talvez não seja nem mesmo possível, nestes casos) uma ruptura absoluta com a ciência ou a filosofia de ambas as partes. Há, nos dois autores, uma tensão assimétrica entre a ciência e a filosofia. Seria preciso acrescentar, ainda, que a tensão assimétrica, na obra de cada um deles, não apresenta uma simetria inversa, pois a assimetria entre filosofia e ciência na obra de Lévi-Strauss é profunda, pois diz respeito ao estilo; enquanto no caso de Viveiros de Castro a assimetria é mais enunciada do que realizada, pois, em seu estilo, o antropólogo brasileiro efetua uma mistura entre a investigação empírica (envolvida na ciência) com as reflexões metafísicas ou dialéticas presentes na tentativa de atingir uma totalidade para além do objetivismo científico.

A contraposição clássica entre ciência e filosofia, profundamente marcada na obra dos autores franceses acima citados, não é evidenciada por Viveiros de Castro. Entretanto, esta contraposição é útil para traçar o estatuto da obra deste e sua distância em relação aos outros dois¹². Enquanto Lévi-Strauss tem sua obra inteira marcada por uma forte defesa da ciência, Viveiros de Castro apresenta com esta uma relação que é possível ser caracterizada, de modo provisório, como ambígua. Para avaliar a posição que Viveiros de Castro ocupa frente a ciên-

¹² No caso de Deleuze, entretanto, é antes uma contraposição mais profunda, subterrânea em relação à de ciência e filosofia, que ajuda a entender o distanciamento de Viveiros de Castro em relação a este filósofo: a contraposição entre conceitos e figuras.

cia é indispensável o cuidado com as equívocas da palavra ciência. Enquanto Lévi-Strauss tem um grande apreço pelas ciências realizadas nos moldes das ciências naturais, Viveiros de Castro tem por elas uma desconfiança que, por vezes, beira o desprezo. Por outro lado, o autor brasileiro tem um grande apreço pela antropologia, a qual, em um certo sentido, pode ser considerada uma ciência. E mesmo quando a antropologia é produzida nos moldes rigorosos das ciências naturais, como no caso de Lévi-Strauss¹³, ela é admirada por Viveiros de Castro pela quantidade de informações sobre os povos indígenas que ela condensa. Mas quando o antropólogo brasileiro apresenta os pressupostos de seu pensamento, estes se afastam profundamente dos pressupostos naturalistas da ciência e se aproximam de uma filosofia com traços de paganismo.

O naturalismo, segundo o dicionário de André Lalande, diz respeito a uma doutrina “para a qual não existe nada fora da Natureza (no sentido H ou J), quer dizer, que não se reduz a um encadeamento de fatos semelhante àqueles que temos experiência.” (LALANDE, 1993, p. 719). E é preciso ressaltar, tendo em vista os problemas colocados pela contraposição dos três autores acima, que a experiência naturalista não é uma experiência qualquer. A concepção de natureza H e J são especialmente representativas dos pressupostos de Lévi-Strauss dos quais Viveiros de Castro e Deleuze se afastam: “**H.** Conjunto dos seres (ou características dos seres) que não tendem a um fim, mas que são inteiramente movidos por uma causalidade mecânica. [...] **J.** [...] A natureza, neste sentido, opõe-se àquilo que é *sobrenatural*.” (LALANDE, 1993, p. 723). A importância das experiências sobrenaturais e a rejeição da causalidade mecânica coloca o multinaturalismo está nas antípodas do naturalismo.

Mas a postura antipática em relação a ciência, manifestada por vezes de modo explícito, não passa de uma postura; pois Viveiros de Castro, dentro dos limites de sua obra aqui considerados, em nenhum momento apresenta de modo sistemático as razões que justificam seu afastamento da ciência a partir de propriedades inerentes a esta. Se considerarmos o naturalismo como o traço que afasta o antropólogo brasileiro das ciências, isto significa que seria preciso realizar uma descrição detalhada do que é naturalismo e de quais são as razões e as maneiras pelas quais é possível se afastar de tal concepção. Tendo em vista a definição apresentada acima, problema do naturalismo, para Viveiros de Castro, parece estar relacionado aos dois sentidos (H e J) de natureza.

¹³ Mais especificamente, uma ciência realizada através de um método próximo do de Galileu – através de uma mistura da percepção sensível e do rigor demonstrativo –, mas condicionado pelos desenvolvimentos lógico-matemáticos do século XIX e XX (algo que vai, digamos de modo genérico, de Georg Boole à Norbert Wiener).

Ao contrário de Viveiros de Castro, Deleuze explicitou suas divergências em relação ao pensamento científico. É importante realizar um trabalho crítico sobre essas divergências. Mas ninguém pode negar que a exposição dos problemas de modo sistemático é algo que possibilita um trabalho crítico muito mais profundo sobre os conceitos do que raciocínios negativos, por vezes vazios, do tipo “não x, não y, não z, mas w”. Não basta criticar a ciência para ser crítico desta, é preciso constituir uma descrição do pensamento científico para depois se afastar dele. É o que Deleuze empreende desde cedo de um modo mais implícito e que se tornará muito mais explícito no final de sua vida.

Em *Diferença e repetição*, de 1968, não há uma forma acabada desta crítica como há em *Qu'est ce que la philosophie? (O que é filosofia?)*, de 1991. Mas há uma passagem no início da introdução que ajuda a compreender as intenções dialéticas de Deleuze. Na passagem mencionada, o filósofo francês apresenta uma contraposição entre a generalidade e a repetição. O ato de generalização é parte inseparável de qualquer empreendimento científico, a partir de uma análise dos particulares é possível chegar a um caso geral. A generalização depende da análise de propriedades comuns aos casos particulares. Tal gesto implica uma rejeição da ideia de universalidade, isto é, de que é possível estabelecer um princípio primeiro para além das experiências particulares (mesmo que estas participem daquele). A filosofia de Deleuze, neste livro, recupera a ideia da universalidade mas para engendrar nela o paradoxo; isto é realizado através da afirmação da universalidade da singularidade. Esta propriedade diz respeito ao caráter daquilo que é único, raro, estranho e surpreendente (de acordo com os sentidos C e D do verbete *Singular* do *Vocabulário* de André Lalande). No caso de Deleuze, o singular ainda diz respeito ao sobrenatural, algo mais próximo do demoníaco e do milagroso do que das leis da natureza. Mas, na verdade, essa atribuição não é exatamente adequada. O que há nesta proposta, na verdade, é a formulação de um conceito não naturalista de natureza. A singularidade, para este filósofo, é algo que abrange tanto o natural quanto o sobrenatural em um mesmo conceito universal de Natureza. Mas o universal, neste caso, diz respeito a uma impossibilidade de reproduzir ou de substituir, isto é, Deleuze afirma a universalidade do irreprodutível e insubstituível. Os procedimentos de generalização implicam necessariamente a possibilidade de reprodução e de substituição, afinal tais possibilidades fazem parte, de modo inerente, dos procedimentos de quantificação e experimentação científica. É a partir desta premissa que se constitui dialética de Deleuze (termo que ele prefere à metafísica).

Em *Qu'est ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* a repartição entre ciência e filosofia é aprofundada e explicitada através da contraposição entre o plano de imanência e o plano de referência. Este está ligado diretamente com os quadros matemáticos de modo geral, tanto da matemática pura – a análise dos axiomas e das proposições que deles se seguem – quanto da matemática aplicada – a aplicação da matemática pura aos estados de coisas. Mas de modo ainda mais geral, o plano de referência está ligado com a representação, que pode ser entendida como uma capacidade de substituir algo por outra coisa. Este aspecto conecta diretamente a repartição entre ciência e filosofia do livro de 1991 com a repartição entre repetição e generalidade no livro de 1968. Para Deleuze há um problema inerente no pensamento que se utiliza de referência, o que é característica, segundo o filósofo, tanto das ciências quanto das religiões. Estes dois campos são considerados como inerentemente transcendentais, isto é, ilusórios. A separação conceitual que efetua tal consideração é aquela entre o conceito e a figura.

2.2 AUTODETERMINAÇÃO E LEGITIMIDADE CONCEITUAL

2.2.1 As ironias entre Viveiros de Castro e Lévi-Strauss

Logo no início de *A propriedade do conceito*, Viveiros de Castro pretende explicitar a concepção meta-teórica de antropologia presente em análises etnológicas realizadas por ele em textos anteriores. A concepção de antropologia implicada por seus trabalhos é aquilo que o antropólogo brasileiro chama de “metafísica experimental” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 1). Tal proposta implica um exercício filosófico especulativo fundado na relação empírica própria das pesquisas etnológicas.

A exposição de sua proposta em *A propriedade do conceito* começa com a explicitação de uma polêmica, que nos textos posteriores aparece de modo mais implícito: diálogo irônico

e ambíguo entre Viveiros de Castro e Claude Lévi-Strauss¹⁴. Este texto contém uma resposta ao comentário feito por Lévi-Strauss no posfácio a uma edição dos anos 2000 da revista *L'Homme*, no qual se encontra uma provocação que problematiza o estatuto de ciência praticada por autores brasileiros frequentemente citados no número da revista em questão. Neste volume o nome de Eduardo Viveiros de Castro aparece citado diversas vezes pelos contribuidores. Em um certo momento do comentário final de seu posfácio, Lévi-Strauss dedica um parágrafo para comentar o achado etnológico de seus colegas brasileiros. Após falar brevemente sobre o tema, mas de forma um pouco irônica, Lévi-Strauss faz um comentário crítico, classificando o estatuto da ciência dos brasileiros como hermenêutico. A ambiguidade se torna ainda mais evidente levando em conta as críticas que ele efetuou à hermenêutica desde o início de sua obra¹⁵. O antropólogo francês alerta para os riscos do projeto antropológico dos brasileiros: “essa abordagem não está abrigada dos perigos que espreitam toda hermenêutica: que nos coloquemos insidiosamente a pensar no lugar desses que acreditamos compreender e que atribuímos a eles mais ou outra coisa do que eles pensam” (LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 720). Esta passagem é, no mínimo, ambígua, como reconhece Viveiros de Castro.

Se considerarmos a hermenêutica filosófica tal como esboçamos uma descrição no início deste trabalho, a acusação de Lévi-Strauss seria infundada, pois a hermenêutica é um trabalho de interpretação da tradição escrita, que exige uma erudição própria à filologia e à exegese dos textos sagrados. Mas é preciso reconhecer que há apropriações desta corrente que pretendem transpor os problemas hermenêuticos de interpretação dos textos para a interpretação das culturas e provavelmente é sobre isso que Lévi-Strauss fala. De certo modo, é possível pensar essa “hermenêutica cultural” como uma acentuação de um traço presente em certas interpretações do pensamento de Marcel Mauss, um traço já criticado pelo estruturalista desde os anos 1950. Tais interpretações implicam uma tentativa de refletir sobre o que pensam os nativos.

É possível objetar que, de certa forma, tentativa de refletir sobre o pensamento indígena implica uma interpretação e Lévi-Strauss não escapa disso quando busca demonstrar a objetividade do pensamento dos outros povos. Mas é possível dizer que, neste caso, uma fundamentação científica rigorosa é aquilo que dá a legitimidade da interpretação, é aquilo que garante que a interpretação não seja falsa. Viveiros de Castro, por outro lado, se coloca nas antípodas deste pensamento. Para este autor, os pressupostos naturalistas da ciência excluem de

¹⁴ Anunciado já no título de sua primeira seção: *Sobre Lévi-Strauss e vice versa*.

¹⁵ Ver seção 3.1.2 deste trabalho.

antemão a possibilidade de considerar o conhecimento indígena em sua plenitude, isto é, levando em consideração as experiências sobrenaturais, as quais ocorrem em um domínio completamente diferente daquele que incide o conhecimento mecânico. O antropólogo brasileiro pretende esconjurar os pressupostos do que ele chama de metafísica da ciência (os pressupostos implícitos nesta), o que interessa a ele é a capacidade que a interpretação do pensamento dos povos indígenas tem para desmoronar os pressupostos do pensamento ocidental.

A rejeição do objetivismo científico da ciência acaba, inevitavelmente, aproximando Viveiros de Castro de certos autores hermenêuticos. Por outro lado, a hermenêutica está ligada inevitavelmente à interpretação da tradição escrita e esta, definitivamente, não é uma característica da obra de Viveiros de Castro. Por isso é um pouco difícil determinar, através de um exercício exegético da obra do antropólogo brasileiro, se a obra deste pode ou não ser considerada hermenêutica. E, se considerarmos o sentido dado por Lévi-Strauss, a tarefa não se torna mais fácil, porque em nenhum momento da obra deste a hermenêutica aparece de modo definido. Falta em Lévi-Strauss um trabalho conceitual sério sobre essa categoria, a qual ele aplica com desprezo, de modo singular e como se fosse autoevidente.

É possível, por outro lado, considerar a aplicação da hermenêutica na tentativa de interpretar os povos, tal como empreendida pela corrente que poderia ser denominada hermenêutica cultural. Considerando tal corrente a questão torna-se mais escorregadia. A dificuldade de determinação se deve ao fato de que Viveiros de Castro busca escapar dessa acusação ao afirmar que a antropologia não pretende tentar compreender os outros mas realizar com experimento consigo mesmo. Maniglier também analisa tal aspecto dizendo que o objeto da antropologia é o sujeito da ciência enquanto os nativos são seu instrumento¹⁶. Entretanto, ninguém pode negar que há formulações que adentram no âmbito etnológico, portanto há alguma tentativa descrição do pensamento dos outros, mesmo que se considere que esta proposta é apenas com ajuda dos outros. Portanto, utilizar os outros povos como um instrumento para realizar um experimento consigo mesmo envolve, em algum nível, uma tentativa de interpretar estes outros.

Para aprofundar as proximidades e divergências de Viveiros de Castro em relação à hermenêutica cultural, é interessante considerar o autor que o antropólogo brasileiro cita em sua resposta a Lévi-Strauss. Esse autor é o antropólogo americano Clifford Geertz, que se apropriou das reflexões propriamente hermenêuticas de Paul Ricoeur e Hans-Georg Gadamer

¹⁶ Ver seção 4.2.3 deste trabalho.

para pensar uma concepção teórico-metodológica no âmbito da antropologia. O antropólogo americano reconhece explicitamente sua herança hermenêutica: “Eu fui muito influenciado por Paul Ricoeur e Hans Georg Gadamer.” (MICHEELSEN, GEERTZ, 2002, p. 5). Nesta entrevista ele reconhece que não faz o mesmo do que Ricoeur e Gadamer, o que seria um contrassenso – afinal a hermenêutica destes autores tem mais proximidade com a filologia do que com as ciências sociais –, o antropólogo americano tenta realizar uma aplicação empírica. Resulta daí a ideia de que a antropologia tem como papel a realização de uma descrição densa, mas também a ideia de que o antropólogo é um investigador do senso comum. Para Geertz, o empreendimento do etnólogo de tentar compreender os outros implica “tentar penetrar de algum modo nesse emaranhado de envoltórios hermenêuticos, localizar com alguma precisão as instabilidades, do pensamento e do sentimento, geradas por isso e defini-los em um quadro social” (GEERTZ, 1983, p. 45). Esta passagem ilustra bem o psicologismo de Geertz, o que, só por isso, já o distancia de Viveiros de Castro. O antropólogo americano coloca como tarefa da antropologia apreender o ponto de vista nativo e propõe uma “hermenêutica cultural” a partir da qual todos podem ser considerados nativos: “Somos todos nativos agora, e todos que não são imediatamente um de nós são exóticos [*everybody eles not immediately one of us is an exotic*]” (1983, p. 151). Após citar essa frase Viveiros de Castro a ironiza dizendo que “uns sempre são mais nativos que outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 24; 2002, p. 115; 2003, p. 6). A principal diferença entre os dois, de modo sintético, é que, enquanto o objeto de estudo de Geertz é o nativo, Viveiros de Castro utiliza a relação entre os ocidentais e os nativos para realização de uma desconstrução, muito mais do que um estudo, dos pressupostos do que ele chama de pensamento ocidental. Assim a antropologia fundamentada no equívoco pode ser pensada como um experimento de desconstrução cujo objeto é o sujeito da ciência – o pesquisador –, enquanto o nativo é o limite para o qual tende tal processo de desconstrução. Citando Roy Wagner, Viveiros de Castro apresenta uma alternativa à formulação de Geertz, afirmando que levar em conta uma igualdade de direito significa reconhecer, não que todos são nativos, mas que todos são antropólogos. Esta pressuposição implica que não basta tentar compreender o sentimento e o pensamento dos outros, é preciso sair de si mesmo ao considerar uma legitimidade radical do pensamento do outro. Ao permitir que o pensamento dos outros – aqueles suficientemente distantes de nós do ponto de vista antropológico – exerça sobre o nosso uma violência retiramo-nos da letargia que caracteriza a opinião ocidental. Pressupor que todos os povos têm concepções a respeito daquilo que é o ser humano im-

plica que eles também tem a potencialidade de refletir sobre o mundo real, o que não se resume à descrição dos aspectos psicológicos. O meio de condução do pensamento passa, portanto, por uma ruptura psicológica que arrasta o pensamento para além das concepções ocidentais.

Clifford Geertz propõe tratar os sistemas culturais a partir da noção de senso comum. Tal orientação também é contrária a de Viveiros de Castro, que recusa explicitamente a ideia da antropologia como a exploração do senso comum. O perspectivismo busca fundamentar as experiências sobrenaturais, estas são por definição uma ruptura da experiência comum indígena. O antropólogo brasileiro reivindica uma equivalência dos discursos de direito, o que significa considerar a potencialidade dos indígenas de colocarem problemas que vão além de nossa capacidade ordinária de compreensão. Se considerarmos a influência do pensamento de Gilles Deleuze em Viveiros de Castro, é possível adicionar outra camada de incompatibilidade do perspectivismo com as concepções de Geertz. Pois Deleuze em toda a sua vida filosófica nunca deixou de criticar a opinião e seus dois avatares: o senso comum e o bom senso.

Resta considerar o modo pelo qual Lévi-Strauss emprega a noção de hermenêutica como mais ou menos indistinta da fenomenologia. Esta possibilidade também é indicada por Geertz: “a hermenêutica leva inevitavelmente à fenomenologia, ou ao menos a uma abordagem fenomenológica descritiva” (MICHEELSEN, GEERTZ, 2002, p. 5). Mas é importante ressaltar que Lévi-Strauss e Geertz tomam algumas liberdades no uso da palavra hermenêutica. A relação entre hermenêutica e fenomenologia foi estabelecida por Heidegger, inspirada em Husserl e Dilthey, mas buscando ir além destes¹⁷. Entretanto, é certo que seria necessária uma investigação muito além deste trabalho para determinar com clareza a precisão filosófica dos antropólogos mencionados acima em relação ao conceito de hermenêutica. Mas tudo indica que a hermenêutica cultural é uma aplicação, para os dados da experiência empírica, daquilo que era realizado através de dados textuais.

A consideração da proximidade entre hermenêutica e fenomenologia é útil para iluminar a posição de Lévi-Strauss sobre Viveiros de Castro. No momento em que o antropólogo francês realiza uma crítica ao pensamento de Mauss. em sua *Introdução*, este é acusado de se aproximar de uma fenomenologia. A crítica do estruturalista diz respeito a proximidade explicativa estabelecida com as teorias nativas, como se a descrição destas fosse suficiente para considerar a realidade antropológica. Portanto, desde os anos 50 a Lévi-Strauss criticava uma

¹⁷ Ver GADAMER, 2015, p. 341.

concepção de antropologia, a qual ele denominava fenomenológica, responsável por fazer da disciplina um uso exagerado das teorias nativas. E nesse ponto talvez seja possível dar razão a Lévi-Strauss a respeito do caráter hermenêutico das considerações de Viveiros de Castro. Pois este propõe, deliberadamente, um uso radicalmente desmedido das teorias nativas, isto é, ele propõe, a partir do uso instrumental da relação com os nativos (a partir do que é possível aprender a partir da relação com as teorias elaboradas pelos outros), distorcer os quadros interpretativos ocidentais.

Por mais que haja semelhança entre a hermenêutica filosófica (do ponto de vista da negação do objetivismo científico) e a hermenêutica cultural (do ponto de vista da consideração do pensamento dos outros) não é possível considerar Viveiros de Castro de modo estrito como um hermeneuta. A concepção da metafísica experimental é dificilmente classificável, mas ninguém pode negar que aos olhos de Lévi-Strauss – tenha ele ou não razão – Viveiros de Castro não estaria muito longe de Geertz¹⁸. Para o estruturalista clássico, há em ambos os casos (do brasileiro e do americano) uma tentativa ilegítima de interpretar o que os indígenas pensam. Mas caberia perguntar se esse caráter ilegítimo não se refere apenas ao tratamento sem o devido rigor científico, por parte dos antropólogos considerados hermeneutas, de questões consideradas por Lévi-Strauss como fora do escopo da ciência (tal como os sentimentos e as concepções filosóficas). Digo isso pois o antropólogo francês lida com estes temas, mas buscando aplicar a eles um simbolismo lógico, buscando achar a racionalidade imanente e inconsciente; isto é, “um sistema, regido por uma coesão interna, e que tal coesão, impossível de perceber num sistema isolado, se revele nos estudos das transformações, graças às quais podem ser encontradas propriedades similares em sistemas aparentemente diferentes” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 27).

A antropologia de Viveiros de Castro encontra-se nas antípodas da de Lévi-Strauss, no sentido considerado acima. Uma das primeiras razões é que o antropólogo brasileiro, como ele declarou uma vez¹⁹, não tem um grande compromisso com o rigor conceitual; e seu compromisso é ainda menor para com o rigor da lógica formal de Lévi-Strauss. Viveiros de Castro pretende estilhaçar os pressupostos da ciência ao pressupor como reais fenômenos considerados (na perspectiva científica, mas não apenas nela) como fantasiosos. No estruturalismo clássico as teorias indígenas não são integralmente verdadeiras, pois elas sempre se distribu-

¹⁸ Restaria saber qual a relação o antropólogo francês estabeleceria entre a hermenêutica cultural e filosófica, o que não é possível devido a falta de informações sobre a questão na obra deste autor.

¹⁹ Em uma palestra no Sesc São Paulo: https://www.youtube.com/watch?v=neWz33m6dGI&ab_channel=SescS%C3%A3oPaulo (em 7:50, acessado em 19/03/2023).

em uma parte real e outra imaginária. Para esta corrente, tal distribuição é característica do pensamento de toda a humanidade. Mas a repartição entre o real e o imaginário não parece ser o grande problema se for considerada apenas como uma divisão entre o legítimo e o ilegítimo. Isso porque Viveiros de Castro considera ilegítimas diversas pretensões ocidentais às quais ele contrapõe os saberes tradicionais indígenas, considerados como dotados de legitimidade. Entretanto, Lévi-Strauss também considera legítimos os saberes indígenas, mas apenas aqueles que dizem respeito a realidade natural objetivamente apreensível para todos (o que vale para os saberes de modo geral). A pressuposição de que há uma exclusividade do estatuto da realidade ao mundo objetivo, exclui as experiências não compartilhadas por todos, isto é, as experiências extraordinárias. Estas não são consideradas nem mesmo como experiências por Lévi-Strauss e pela ciência de modo geral. As experiências extraordinárias são consideradas, por diversas correntes de pensamento, como simples produtos da imaginação, por mais que seja possível extrair um valor destes produtos enquanto imaginários. A grande questão diz respeito, portanto, ao traçado dos limites daquilo que é considerado legítimo ou ilegítimo. No caso de Lévi-Strauss, a ciência é a bússola da legitimidade que orienta a análise; no caso de Viveiros de Castro o ato de interpretação das narrativas indígenas como inerentemente legítimas se realiza como um martelo com o qual o pensamento ocidental é desconstruído.

Logo nas primeiras linhas de *A propriedade do conceito*, Viveiros de Castro reconhece sua dívida para com Lévi-Strauss. Mas é importante ressaltar que essa dívida não diz respeito aos pressupostos da análise, mas aos dados apresentados. Pois é a partir de um estilhecimento dos pressupostos da ciência que o antropólogo brasileiro realiza a interpretação dos dados do francês. Nas linhas iniciais do texto de 2001, Viveiros de Castro adverte para um fato: se o estruturalismo é o solo de onde emerge o perspectivismo, nesta emergência brotam outros problemas. O antropólogo brasileiro também ironiza o pensamento do francês. O “ponto de partida” do brasileiro seria, pois, “o ponto de chegada de Lévi-Strauss” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 1). Mas esta afirmação é contraditória em relação ao que diz Lévi-Strauss no posfácio à revista *L’homme* dos anos 2000 e na entrevista concedida a Viveiros de Castro (1998) e nem no texto *A antropologia de cabeça para baixo* (também de 1998). O “ponto de chegada” do francês definitivamente não é o “ponto de partida” do brasileiro, portanto a frase deste está muito mais próxima de uma ironia jocosa. Mas é importante notar que esta ironia não termina em 2001. O modo como Viveiros de Castro cita a passagem de Lévi-Strauss sobre os “colegas brasileiros” suprime as críticas gnosiológicas feitas pelo autor da passagem. É

certo que o brasileiro reconhece o fato de que a sua interpretação de Lévi-Strauss não diz respeito aos pressupostos deste autor. Esta interpretação é descrita como um desenvolvimento das virtualidades – uma exploração do subterrâneo – do estruturalismo clássico. Tal exploração subterrânea passa por uma crítica daquilo que é central no pensamento do francês: os moldes científicos de explicação do pensamento indígena.

Apesar da ambiguidade da passagem na qual Claude Lévi-Strauss comenta os trabalhos dos “colegas brasileiros”, ele também reconhece o valor do achado etnológico, o qual trata “da noção de afinidade” como “uma dobradiça entre os opostos: humano e divino, amigo e inimigo, parente e estrangeiro” que constitui “uma metafísica da predação” (LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 719, 720). O antropólogo francês, imediatamente antes de seu argumento enigmático conclusivo, diz que “Todavia, ninguém pode negar que grandes problemas como os do canibalismo e da caça às cabeças saíram transformados” (2000, p. 720). Se considerarmos a importância da categoria de transformação na obra deste autor, é possível entrever o aspecto positivo do comentário. A ambiguidade se explica em boa medida pelo fato de que Lévi-Strauss tinha atitude desdenhosa para com a filosofia e, por outro lado, é um grande admirador da investigação científica. Como chama atenção Viveiros de Castro em *A propriedade do conceito*, Lévi-Strauss tinha uma clara preferência “pelas ciências do inconsciente” e manifesta “desprezo pelas filosofias da consciência” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 3). Fazendo referência a uma publicação de 1997 da revista *Les Temps Modernes* onde Lévi-Strauss rebate a críticas, Viveiros de Castro lembra que o francês “expressou sua consternação diante das tentativas de recuperação antropológica de temas e estilos filosóficos que lhe pareciam haver sido sepultados pelo estruturalismo” (2001, p. 3).

Após citar o breve comentário de Lévi-Strauss, o autor aceita a formulação da “metafísica da predação”, mas a insere em um projeto maior: o “esforço de formulação dos pressupostos ontológicos” e, portanto, da “dimensão propriamente filosófica do pensamento indígena” (2001, p. 2). Como o autor já anuncia no início do texto, a *metafísica experimental* é uma tentativa de colocar problemas filosóficos a partir de uma investigação etnológica. Por isso, o fato de o autor tomar o pensamento filosófico indígena como horizonte da pesquisa não significa que a metafísica experimental implique apenas passagem da ciência para a filosofia. Esta proposta teórica implica antes uma tensão assimétrica entre filosofia e ciência. Não é claro se o antropólogo brasileiro apresenta uma preferência pela filosofia, mas não há dúvida alguma de que ele apresenta, em certos momentos de sua obra, um desdém pela ciência feita nos mol-

des hegemônicos, isto é, nos moldes naturalistas. Tendo em vista que Lévi-Strauss foi um dos antropólogos que colocou em prática em sua disciplina de modo mais radical o rigor próprio das ciências naturais, é possível entrever o quão distante estão os dois autores em seus pressupostos metafísicos ou epistemológicos. Lévi-Strauss, definitivamente, prefere a ciência à filosofia. Mas é difícil falar em uma “preferência pela filosofia” no caso de Viveiros de Castro, pois é apenas a filosofia de Deleuze que ele realmente leva em conta, restando apenas citações descontextualizadas sobre os autores aliados e comentários extremamente passageiros e reducionistas sobre os autores inimigos²⁰.

É certo, por outro lado, que preferência real do antropólogo brasileiro, que funda seu rigor e seu radicalismo, é de ordem política, diz respeito a assumir a luta indígena até mesmo no âmbito da reflexão. É por isso que Viveiros de Castro realiza uma crítica deste que parece ser seu filósofo favorito, ao apontar para a necessidade de criticar a contraposição entre conceitos e figuras, apresentada por Deleuze em *Qu'est ce que la philosophie? (O que é filosofia?)*²¹. Conclui-se, desta forma, que aquilo que move o pensamento de Viveiros de Castro parece ser a zona de indiscernibilidade que ele cria entre antropologia e filosofia ao propor uma investigação dos pressupostos do pensamento a partir de estudos empíricos de campo. Mas essa indiscernibilidade é acompanhada de uma crítica severa aos pressupostos da ciência, o que impõe uma assimetria inegável na indiscernibilidade entre filosofia e ciência por ele estabelecida. Esta indiscernibilidade entre os dois campos não ocorre sem o sacrifício de certos aspectos fundamentais de ambos.

2.2.2 A metafísica experimental

²⁰ O comentário de Pedro Paulo Pimenta é ilustrativo a esse respeito: “A sugestão que se depreende da leitura de Viveiros de Castro para a compreensão da reflexão filosófica em relação com a historicidade da própria filosofia é tão mais pertinente quando se pensa que o próprio Deleuze, cuja obra perpassa as páginas desse livro, foi antes de tudo um exímio leitor de Hume (1953), Nietzsche (1962), Kant (1963), Espinosa (1968) e Leibniz (1986). [...] e quanto aos limites dessa metafísica tão singular, que, na pena de Viveiros de Castro, pretende contestar a metafísica clássica? Não estariam eles na articulação discursiva, na formulação dos conceitos, na leitura e interpretação das fontes, orais, escritas, simbólicas — enfim, numa certa presença, talvez incontornável, daquela racionalidade que tanto incomoda e que se pretende superar? Se essa indagação tiver sentido, o livro de Viveiros de Castro se mostrará também, entre muitas outras coisas, como uma confirmação da atualidade de Kant e de Nietzsche.”(PIMENTA, 2016, p. 216–217)

²¹ Este que talvez seja um momento de ápice de honestidade do filósofo para com o estatuto do discurso filosófico

Como dito anteriormente, logo no início de *A propriedade do conceito* Viveiros de Castro explicita sua proposta de realizar uma metafísica experimental. A atribuição de um estatuto metafísico para a antropologia implica a ideia de “advogar o direito à autodeterminação ontológica das culturas indígenas”, o que significa considerar como reais os dados recolhidos da “imaginação conceitual” dessas culturas (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 11).

Viveiros de Castro explica o uso que ele faz da distinção entre o *quid facti* e o *quid juris*, para ele esta é uma questão imediatamente epistemológica e política. Mas por epistemológico não se deve entender um problema “cognitivo” ou “psicológico”, pois o problema não diz respeito “à possibilidade empírica do conhecimento de uma outra cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 28; 2002, p. 119; 2003, p. 10). O problema diz respeito a “uma questão propriamente transcendental da legitimidade atribuída aos discursos que entram em relação de conhecimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 28; 2002, p. 119; 2003, p. 10), ou seja, entre os discursos do pesquisador e do pesquisado. Em *Metafísicas canibais* (2015) o equívoco é descrito como “uma categoria propriamente transcendental”, “a condição de possibilidade” da antropologia, é “aquilo que justifica sua existência (*quid juris?*)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 90 [2009, p. 57]).

Há uma incomensurabilidade de direito pressuposta entre o sujeito e o objeto de investigação antropológica. O que significa dizer que não é possível compreender como os outros pensam. Mas esta não é uma distinção puramente epistemológica. Na verdade ela ganha relevância sobretudo do ponto de vista político: devido a uma necessidade de separação entre os povos indígenas originários e os povos ocidentais. Por isso a tarefa da antropologia deixa de ser a determinação das condições objetivas de observação – ou seja, das relações constituídas mais ou menos conscientemente por aqueles que são seu objeto –; a tarefa da antropologia se torna, pois, perguntar a aos atores sociais (os instrumentos de pesquisa) como eles compreendem e como constituem as relações sociais. As reflexões a respeito dos temas metafísicos emergem a partir desse diálogo, se alimentando pela relação diferencial implicada na alteridade entre ocidentais e indígenas. Esse gesto metodológico visa distorcer as concepções ocidentais através do contato com os povos indígenas. A partir disso, é possível estabelecer uma dialética etnológica, buscando contestar as opiniões ocidentais (tanto o bom senso quanto o senso comum) a partir das investigações etnográficas realizadas com povos de determinadas regiões. A reformulação de um conceito passa pela relação de alteridade que se dá “entre o ‘antropólogo’ e o ‘nativo’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p.5). E, com isso, levantam-se

duas questões (“o que é um antropólogo?” e “quem é o nativo?”), as quais são respondidas brevemente com uma facilidade um tanto reducionista: “O ‘antropólogo’ é alguém que discursa sobre os discursos de um ‘nativo’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 5). O antropólogo é alguém que fala sobre a fala dos outros. O discurso antropológico se dá a partir da relação estabelecida entre o observador e o observado (o antropólogo e o nativo); e assim o objetivo da antropologia enquanto ciência torna-se estabelecer com o nativo uma relação conhecimento. Seria possível perguntar, neste ponto, se tal perspectiva não aproxima Viveiros de Castro a noção, empregada por Lévi-Strauss de modo vago e sem muito compromisso com a história da filosofia, de hermenêutica.

Para Viveiros de Castro, a antropologia pode ser definida como uma criação das condições da autodeterminação conceitual dos povos. Para ele, esta tarefa define o “sucesso ou falha” da antropologia “enquanto ciência” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 4). Mas é importante notar que há aí uma simetria aparente, a relação entre antropólogo e nativo não é de identidade, pois a fala do antropólogo não é equivalente à do nativo. Há, de fato, uma diferença insuperável, pois a diferença é o que permanece latente na relação com o outro. Mas isso não significa impossibilidade de comunicação. Dizer que entre o eu e o outro, entre identidade e alteridade, há sempre uma diferença não significa dizer que nada passe entre essas polaridades. Muito pelo contrário, a antropologia, tal como o autor a concebe, deve se servir dessa relação de comunicação diferencial para alterar os pressupostos da objetividade ocidental.

Comentando o conceito antropológico clássico de cultura Viveiros de Castro diz que este coloca o antropólogo e o nativo “em posição de igualdade” ao afirmar “que todo conhecimento antropológico de outra cultura é culturalmente mediado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 23; 2002, p. 114; 2003, p. 6). Mas a igualdade afirmada pelo conceito clássico permanece apenas no plano empírico (de fato) e não implica uma equivalência do conhecimento (de direito). A igualdade cultural pressupõe que haja uma mesma natureza para além das particularidades culturais e esta natureza é determinada pelo ponto de vista ocidental. Assim os pesquisadores ocidentais partem de “uma *vantagem epistemológica* [gnosiológica] sobre o nativo” (2001 p. 23; 2002, p. 115; 2003, p. 6). Um dos aspectos centrais nos pressupostos apresentados pelo antropólogo brasileiro é tentar diminuir ao máximo esta vantagem ocidental sobre os indígenas, é este o papel da ideia de autodeterminação conceitual, pressuposta no conceito de equívoco.

2.2.3 As origens históricas da autodeterminação

Aproximadamente vinte anos antes da primeira aparição estruturada do problema da autodeterminação conceitual como uma questão de direito, há um embrião do argumento em uma passagem de um artigo chamado *A autodeterminação indígena como valor* publicado em 1983. Neste artigo a ideia da autodeterminação dos povos é desenvolvida em um contexto de discussão a respeito das políticas da ONU. Em uma breve passagem o autor evoca a possibilidade de pensar uma autodeterminação conceitual. A fórmula da autodeterminação surge em um contexto muito diferente do qual ela foi aplicada no restante da obra do autor. O contexto original é relativo a esfera especificamente jurídica e política. O antropólogo brasileiro apresenta uma crítica do problema da autodeterminação, mas antes de falar sobre a posição do autor, apresentarei uma breve reflexão sobre a história da autodeterminação.

A questão jurídica da autodeterminação já havia sido apresentada por Vladimir Lenin em dos congressos da Internacional Socialista e pelo 28º presidente dos Estados Unidos Woodrow Wilson²². Mas sua aplicação prática na política remete a Carta das Nações Unidas¹, onde aparece logo no Artigo 1 do Capítulo I no segundo item que diz respeito aos propósitos da ONU. O propósito desse item é garantir “relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito ao princípio de igualdade de direitos e autodeterminação de povos”, acrescentando a tomada de “medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal” (ONU, p. 5).

Essa carta marca o nascimento das Nações Unidas (ONU), o que implica sobretudo em um processo que já vinha ocorrendo historicamente. Como mostram Antonio Negri e Michael Hardt em *Império*, este processo é a constituição de uma ordem jurídica mundial. Essa ordem (proposta “pelo menos desde a Paz de Westfália” de 1648, HARDT; NEGRI, 2002, p. 22), sempre esteve em crise. Mas, as Nações Unidas tem como papel reiniciar, consolidar e estender essa ordem que já vinha se desenvolvendo, criando um sistema jurídico global.

²² Rebeca Portela Gonçalves em uma tese defendida pela universidade de Coimbra denominada *O princípio da autodeterminação dos povos* escreve: “Foi a partir do ano de 1889 que, por iniciativa de Friedrich Engels, criou-se a Internacional Socialista, a qual passou a promover, periodicamente, congressos internacionais. [...] em 1896, o Congresso Internacional de Londres proferiu uma decisão sobre o direito à autodeterminação nos seguintes termos: ‘O Congresso declara que é de pleno direito à autodeterminação de todas as nações e exprime suas simpatias aos operários de todos os países que sofrem atualmente sob o jugo do absolutismo militar, nacional ou outro.’” (GONÇALVES, 2017, p. 11). Segundo a autora partir de tal decisão, Lenin na obra intitulada *Sobre o direito das nações à autodeterminação* colocou possibilidades para tal princípio (pela via do direito ou da história). Depois Woodrow Wilson reformulou o conceito a partir da ideia do consenso a partir da teoria democrática ocidental.

Em *A autodeterminação indígena como valor* Viveiros de Castro apresenta um posicionamento em relação às políticas públicas para com os povos indígenas sugerindo que a autodeterminação indígena é algo desejável mas que não se sabe muito bem o que significa. O autor explica que a autodeterminação responde a um problema: “o que devemos fazer com nossos indígenas?” (VIVEIROS DE CASTRO, 1983, p. 235). O problema da autodeterminação está relacionado com a questão da autossuficiência dos povos e com a soberania das nações. Viveiros de Castro desloca a discussão para outro terreno. O antropólogo elabora uma problematização a respeito das incompatibilidades entre o sistema jurídico e as reivindicações indígenas que se encontram para além daquelas do Estado. O antropólogo defende a autodeterminação como um direito indígena frente a tomada de decisão, um direito à representação política legítima e ao exercício da diferença. Viveiros de Castro questiona a pergunta por ele apresentada, dizendo que o destino dos indígenas não está em nossas mãos (portanto não são “nossos indígenas”). A questão principal diz respeito a saber “como estes povos se poderão fazer ouvir em nossa sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1983, p. 239). O problema político não se dá apenas no nível da democracia representativa, mas também no nível da legitimidade do discurso. Neste texto especificamente, o problema refere-se ao dilema enfrentado pelos povos indígenas na tentativa de fazer com que seu discurso tenha legitimidade no nível representativo do Estado. O grande desafio neste nível é que os interesses econômicos e o descaso do Estado para com as questões indígenas impedem tal realização. A situação indígena, desde o início da colonização, é de resistência à guerra total exercida pelo ocidente. O papel de certas instâncias legislativas do Estado seria proteger estes povos contra os ataques legais e ilegais a sociedade ocidental executa constantemente contra eles. Portanto, o problema também é jurídico, pois é importante exigir que o Estado aplique corretamente as leis, para garantir um mínimo de autodeterminação dos povos. Mas o grande dilema é que “o Estado é, ao mesmo tempo, um dos maiores inimigos e uma das poucas fontes de proteção aos direitos dos povos indígenas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1983, p. 236). Então, em uma discreta referência a Gilles Deleuze e a Pierre Clastres, o autor sugere, contra as objeções que o Estado poderia não ser um meio homogêneo, que “Estado nacional, a forma-Estado, é essencialmente antagônica a qualquer autodeterminação autêntica” e, mais ainda “que as *minorias* – e os índios como minoria étnica – são a única força que, por sua existência, desafiam (mesmo que apenas conceitualmente) [...] um Estado que existe para e pela imposição de uma Linguagem Majoritária, uma Norma, que controla, dilui e absorve toda variação e toda diferença” (VIVEIROS DE

CASTRO, 1983, p. 236). As minorias aparecem, pois como “o Outro do Estado” cujo “direito a diferença” é irreduzível e “incodificável pelo Direito” (VIVEIROS DE CASTRO, 1983, p. 336).

2.2.4 A legitimidade do conhecimento sobrenatural indígena

Como ressalta Viveiros de Castro, há uma primazia na interpretação de Lévi-Strauss da ciência do concreto em detrimento da filosofia selvagem. Além disso há um crivo científico na análise do pensamento e das práticas indígenas que delimita claramente aquilo que diz respeito ao imaginário e aquilo que diz respeito ao real. Tal crivo evidencia o caráter de objetividade presente pensamento e nas práticas indígenas. Mas é importante tomar cuidado com esta crítica, pois crivo colocado pelo estruturalismo, em sua época, representava uma legitimação do pensamento indígena, após os séculos de acusações de irracionalidade de que o pensamento indígena foi alvo. Entretanto, ninguém pode negar que o crivo científico determina quais aspectos do discurso indígena dizem respeito ou à imaginação dos sujeitos e quais dizem respeito à realidade objeto – ou ainda à relação simbólica estabelecida pela mistura dos dois polos. As mitológicas são um exemplo disso, Lévi-Strauss descreve uma série de fenômenos sobrenaturais nas suas investigações das narrativas míticas, mas eles só dizem respeito ao real enquanto representação, a qual só pode ser evidenciada pelo antropólogo – aquele que não participa da crença nativa. No estruturalismo clássico, a imaginação humana representa a natureza inconscientemente. Talvez seja preciso dizer de modo mais forte: só há representação da natureza, pois aquilo que não está relacionado com a apreensão objetiva da natureza não é representação, isto é, não apresenta uma adequação do conceito à experiência. Desta forma os fenômenos sobrenaturais não são considerados reais. Estes fenômenos podem ter apenas uma parte real, mas apenas enquanto representação da natureza objetiva. Isso fica claro quando um mito trata de um tema que se repete na vida cotidiana, de modo que ele pode ser traduzido em códigos sociológicos, alimentares, musicais, entre outros. De modo algum isso significa que as narrativas sobrenaturais não tenham valor para Lévi-Strauss, muito pelo contrário; ele leva em consideração os fenômenos mais extraordinários, mas seu maior interesse é buscar os códigos (as informações) que perpassam a vida cotidiana ordinária, indo além desta apenas

para evidenciar o aspecto objetivo e não para conjecturar sobre a um novo estatuto sobrenatural da realidade. No estruturalismo clássico os fenômenos sobrenaturais não são intrinsecamente reais.

É preciso fazer considerações a respeito de algumas nas quais Lévi-Strauss discute o problema da sobrenatureza em relação a ciência e ao pensamento mítico. Estas passagens complicam o argumento acima, pois Lévi-Strauss atribui uma sobrenaturalidade à ciência e a compara com a do mito. Esse argumento reaparece em uma entrevista concedida a Eduardo Viveiros de Castro em 1998 (VIVEIROS DE CASTRO; LÉVI-STRAUSS, 1998). Em um trecho do *Avant-propos* de *Histoire de lynx* Lévi-Strauss compara os desenvolvimentos das ciências naturais aos mitos. Os fenômenos científicos apreendidos matematicamente só podem ser traduzidos em linguagem ordinária a maneira dos mitos. Evocando fracassos das interpretações científicas sujeitas a mudança dos quadros interpretativos ele escreve “parece muito difícil de admitir que os cientistas [savants] tão ilustres estejam reduzidos a forjar mitos” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 1267). Os fenômenos que ocorrem na escala descrita pela mecânica quântica “tal como se tenta descrevê-los com palavras da linguagem ordinária, defrontam o senso comum bem mais do que as mais extravagantes invenções míticas” (2008a, p. 1267)²³. O domínio da ciência que permanece exclusivamente compreendido em linguagem matemática implica um retorno de um mundo sobrenatural, aos “olhos do profano (a dizer, a humanidade quase inteira) esse mundo sobrenatural oferece as mesmas propriedades que aqueles dos mitos: aí tudo se passa de outro modo do que o mundo ordinário” (2008a, p. 1268).

Mas é importante notar que nem por isso as extravagâncias sobrenaturais mitológicas deixam de ser invenções e produtos da imaginação. Basta lembrar que em *Regarder, écouter lire* (publicado em 1993), escrito dois anos depois de *Histoire de lynx*, Lévi-Strauss escreve sobre os fenômenos sobrenaturais: “as representações convencionais representam um papel, mas elas não tem valor de experiência” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 1588). Depois argumenta que na língua dos indígenas Wintu da Califórnia há uma distinção entre “as verdades da experiência e as crenças” (2008a, p. 1588). No mesmo livro, o antropólogo apresenta uma reflexão sobre o aspecto sobrenatural dos objetos. Ele descreve cerimônias extraordinárias e escreve sobre elas:

²³ Mas seria interessante observar que, ao contrário dos mitos das populações indígenas, nos últimos anos cada vez mais as complexas descrições contra intuitivas da mecânica quântica têm caído no senso comum e cada vez mais têm sido deformadas e apropriadas por charlatães, escritores de autoajuda, além dos chamados “coachs”. Tais apropriações inadequadas ocorrem inclusive no âmbito acadêmico, para uma crítica deste uso da física moderna ver GRANGER, 2002.

Portanto, nas cerimônias, as quais eu citei alguns exemplos, tudo é artifício: desde a sessão solene na qual o iniciador pretende (e, até certo ponto, o crê?) ser penetrado por um espírito sobrenatural que ele extrai de seu corpo e projeta violentamente no do noviço encolhido sob uma esteira, enquanto se escuta o apito, emblema sonoro do espírito referido (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 1603)

Ressalto que para Lévi-Strauss o iniciador não é realmente penetrado, ele pretende e até certo ponto talvez creia. Um pouco antes dessa passagem, descrevendo o fenômeno da cestaria, o antropólogo diz que este objeto é sujeito a um “equilíbrio instável” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 1596). Este equilíbrio instável significa que a cestaria é próxima da natureza pois sua matéria encontra-se praticamente pronta em estado natural mas também é próxima da cultura pelo uso da técnica de confecção e “pelo uso o qual ela é destinada” (2008a, p. 1596).

No início da seção denominada *A imagem do vínculo e o mundo de outrem de A propriedade do conceito* Viveiros de Castro esclarece que falar em “pressupostos do pensamento indígena americano” significa “discernir as intuições instauradoras que [...] definem o pensável” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 6). Ou seja, significa considerar as potencialidades da “imaginação” dos outros povos “do ponto de vista das relações sociais que ela implica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 7). As relações não são compreendidas nem como causa nem como efeito da imaginação amazônica, tampouco são os sujeitos ou os objetos, são antes a “dimensão intrínseca ao exercício dessa imaginação, o espaço implícito que ela percorre” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 7). Esta concepção implica, como o autor esclarece em *AND* (2003), que a realidade de seu objeto seja necessariamente coletiva e relacional (equivale ambas: “uma realidade coletiva – uma realidade relacional” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 5). Isso significa considerar teoricamente as “relações sociais em todas suas variações” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 5). O conceito de social utilizado pelo autor é singular, pois não se trata de tomá-lo “como um domínio ontológico distinto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p.5), mas como um domínio ontológico que atravessa potencialmente todo o universo. O conceito de social apresentado por Viveiros de Castro pretende ultrapassar as distinções que separam o humano do não humano, o que não significa declarar que tal distinção não existe. O conceito de social é antes um potencial distribuído por tudo que existe, portanto supera a diferença entre humanos e não humanos apenas enquanto potencial. Por isso “todo fenômeno” pode ser “potencialmente” compreendido nas “relações sociais” (VIVEIROS DE

CASTRO, 2003, p.5). Mas obviamente isso não significa que tudo seja sempre social. Os estados ordinários implicam uma separação clara entre sujeito e objeto, mas, nas experiências aberrantes, estas polaridades se confundem. Por isso a metafísica experimental não possui “doutrina particularmente sólida sobre a natureza das relações sociais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p.5). Em tais condições só é possível “apenas uma vaga ideia do que a relação pode ser” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p.5).

A proposta de Viveiros de Castro implica uma reconfiguração conceitual dos limites do conceito de social e, portanto, uma delimitação de um novo solo para tal conceito. Mas para atender as exigências do conceito tal solo precisa antes um desmoronamento. Pois o pressuposto implicado tanto no método quanto na teoria (os quais se confundem no conceito de equívoco) é o do perpétuo desequilíbrio potencial entre a figura e o fundo, entre a alma e a matéria. O perpétuo desequilíbrio multinaturalista é significativamente diferente, pelas razões apresentadas acima, do equilíbrio instável multiculturalista da ciência naturalista de Lévi-Strauss.

O projeto de Lévi-Strauss pela busca de estruturas implica considerar que há aspectos das narrativas mitológicas indígenas os quais só podem ser pensados como produtos da imaginação dos povos, sem legitimidade para dizer algo sobre o real. Isto é, a busca por estruturas implica considerar que é necessário, em certos momentos, ultrapassar a consciência dos atores em busca da objetividade. Contrapondo-se a esta perspectiva, Viveiros de Castro pretende tomar os mitos indígenas como indicativos de que há uma experiência real que escapa completamente ao senso comum e ao bom senso do pesquisador. No estruturalismo clássico, o pesquisador é que tem acesso às estruturas que se manifestam de modo inconsciente e isso se deve à aplicação rigorosa de um método científico. A consciência do nativo é de fundamental importância para o desenvolvimento da metodologia, mas o nativo não tem consciência plena de sua própria realidade, pois os perímetros do real são estabelecidos, em última instância, pela objetividade ocidental. Por isso é retirada dos indígenas a possibilidade de um conhecimento de direito, isto é, um conhecimento que diz respeito ao estabelecimento dos limites da experiência legítima.

De acordo com Viveiros de Castro, o ponto de vista empírico do discurso do antropólogo depende dos fatos que ele encontra em seu contato direto ou através das etnografias com o nativo. O antropólogo denuncia uma assimetria que diz respeito ao direito subjacente aos procedimentos de comparação dos fatos. Antropólogo e nativo situam-se em diferentes planos

do ponto de vista do conhecimento, pois é o pesquisador quem determina em última instância os limites do real. Aquele que Viveiros de Castro considera como o antropólogo clássico é aquele que conhece o nativo de direito ainda que não o conheça de fato, pois ele sabe que certas coisas que o nativo diz não podem fazer parte do mundo real. Por isso o nativo pode conhecer o antropólogo de fato mas não de direito, o que significa que as teorias nativas não podem ser aplicadas aos ocidentais sem o crivo do pesquisador. Em suma, Viveiros de Castro qualifica essa situação como um epistemocídio. Isto ocorre quando a “ciência do antropólogo é de outra ordem que a ciência do nativo, e precisa sê-lo: a condição de possibilidade da primeira é a deslegitimação das pretensões da segunda”, por isso o “conhecimento por parte do sujeito implica o desconhecimento por parte do objeto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 25; 2002, p. 116; 2003, p. 8).

2.2.5 Os limites da dialética transcendental

Entre os autores com os quais Viveiros de Castro se alia em 2001 (Gabriel Tarde, Alfred North Whitehead, Ludwig Wittgenstein, Roy Wagner, Bento Prado Jr., Bruno Latour, entre outros), Deleuze merece um lugar especial, sobretudo por dois motivos interpretativos. O primeiro é pelo fato desse filósofo francês ser um dos autores mais presentes no texto, outro é porque Deleuze continuou fortemente presente nos demais escritos do autor, sobretudo em *Metafísicas canibais* (2009[2015]). No texto de 2001 Viveiros de Castro se utiliza de alguns conceitos de Deleuze de modo implícito, o que pode ser verificado analisando o modo como a distinção kantiana entre *quid juris* e *quid facti* é trabalhada (o antropólogo brasileiro aplica aos indígenas essa repartição de modo próximo ao que faz o filósofo francês em *Diferença e repetição* em relação aos esquizofrênicos), a ideia de campo problemático (trabalhada por Deleuze sobretudo no capítulo quatro de *Diferença e repetição* em uma discussão com a matemática), a ideia de uma imanência absoluta (implícita desde pelo menos *Diferença e repetição*²⁴ e profundamente presente no resto da obra do filósofo). As afirmações feitas por Viveiros de Castro, utilizando a filosofia de Deleuze, estabelece com este um vínculo. O *quid juris* e o *quid facti* são utilizados como orientação do pensamento para a defesa de que é possível

²⁴ Pois a diferença é considerada imanente e absoluta.

pensar uma filosofia a partir dos problemas indígenas. Isto se dá através do estabelecimento de uma metafísica que pressupõe uma certa união fundamental entre pensamento e natureza: a imanência absoluta. Mas é inegável que o modo como o antropólogo brasileiro emprega alguns conceitos do filósofo francês estabelece com este um compromisso inevitável, o que autoriza uma espécie de prestação de contas, isto é, autoriza uma busca pela gênese de seu pensamento na obra de Deleuze.

Utilizando os verbetes *Direito e Transcendental* do dicionário de Lalande, é possível dizer que o *quid juris* diz respeito a determinação de uma regra, conforme a qual os seres se comportam, que pode ser tomada como anterior à experiência. Mas a utilização heterodoxa que Deleuze faz deste conceito diz respeito ao fato desta regra anterior à experiência ser, na verdade, uma ausência fundamental de regras, um caos originário. Ao tomar como legítimas as experiências extraordinárias, o transcendental se apresenta como um princípio de dissolução das determinações, até mesmo das determinações que constituem o sujeito e o objeto como separados. Tudo o que se apresenta normalmente de modo estável pode desestabilizar-se em tais experiências. A consideração dos casos extremos para constituir um princípio ligado de modo necessário à experiência implica que este princípio seja caótico. É fato que o que há na experiência não é um puro caos, por isso é necessário pressupor um princípio antagônico de organização. Por isso é possível afirmar que empiricamente há uma mistura variada entre ordem e caos, a depender de cada experiência. Mas é o puro caos que se coloca como a regra necessária última, pois toda ordem está sujeita a desfazer-se. É possível dizer, a partir disso, que o empírico se dá necessariamente através de graus de participação em um puro caos, isto pode ser considerado como a constatação de que toda a ordem dada na experiência de modo contingencial está sujeito a desaparecimento no caos.

Essa forma de fazer filosofia – através do paradoxo – permite a Deleuze reinterpretar as discussões clássicas da história da filosofia. É a partir disso que o comentador David Lapoujade interpreta a obra de Deleuze diante da crise dos fundamentos da filosofia. A filosofia deste pode ser considerada fundamental, pois o fundamento permanece enquanto questão, mesmo que o caráter fundamental seja a ausência de fundamento. O verbete *Fundamento* do *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* de André Lalande pode ser útil para melhorar a compreensão deste problema na obra de Deleuze. O sentido A de *Fundamento* dado pelo dicionário é capaz de iluminar as proximidades e distâncias que Deleuze tem em relação a essa noção. Neste sentido, o fundamento diz respeito àquilo “que dá a alguma coisa sua existência ou

sua razão de ser” e que “determina o *assentimento legítimo* do espírito a uma afirmação ou a um conjunto de afirmações” (LALANDE, 1993, p. 435). A determinação da legitimidade diz respeito à repartição dos pretendentes (aqueles que podem ser mais ou menos fundados) e, desta forma, a legitimidade efetua a repartição entre o legítimo e o ilegítimo. Mas a grande pergunta, que evidencia a distância do pensamento de Deleuze em relação a esta noção, é: o que é dado aos pretendentes fundados? Isto é, quais são as propriedades que o fundamento distribui aos pretendentes? A resposta tradicional é que o fundamento distribui uma ordem (justeza, solidez, ou demais atributos daquilo que é ordenado), o que seria garantia de uma certa regularidade ou permanência de algo. Mas Deleuze, desde pelo menos *Diferença e repetição*, pretende estabelecer um fundamento que diz respeito à desordem e que pretende pensar nos problemas que se afastam da justeza e da solidez como legítimos para constituir algo que dá a existência às coisas em sua totalidade (e não apenas alguma coisa). Há, assim, uma irracionalidade fundamental determina a dissolução da totalidade daquilo que existe. Um tal fundamento é responsável por distribuir aos pretendentes uma capacidade de dissolução de toda determinação.

O plano de imanência pode ser pensado como um fundamento caótico, não é atoa que em *Qu'est ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* tal plano é descrito como um corte capaz de salvar as velocidades infinitas do caos. Quando o filósofo fala em velocidades infinitas ele se refere a capacidade ilimitada que o caos tem de dissolver toda e qualquer determinação. E, segundo Lapoujade, na filosofia de Deleuze a questão sobre o fundamento sempre vem acompanhada da questão transcendental, a qual diz respeito a distribuição do fundamento ao fundado, isto é, aquilo que justifica o conjunto de afirmações da obra de Deleuze, ou ainda (em termos deleuzianos) é aquilo que dá a unidade absoluta dos componentes relativos do conceito e assim estabelece uma relação entre o absoluto e o relativo.

Viveiros de Castro realiza em muitos momentos de sua obra uma crítica da ideia de absoluto. O antropólogo recusa o que ele chama de uma “monarquia ontológica absoluta” e é possível perceber, quando ele entra em detalhes a respeito desta crítica, que ela aparece em duas versões: 1) a crítica da contraposição entre dado e construído; 2) a crítica da possibilidade de interpretar de modo absoluto o pensamento dos outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 11 e 19; 2002, p. 138; 2003, p. 11 e 18). Mas, em outros momentos, Viveiros de Castro utiliza o conceito de absoluto de modo propositivo (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 13

e 20; 2006, p. 324; 2018, p. 437)²⁵. Para ele o mito evoca uma ontologia da diferença absoluta e a relação também é pensada de modo absoluto. Como é possível conciliar uma crítica do absoluto e um uso desta categoria? Se esta crítica implica a consideração que a repartição entre absoluto e relativo evoca uma ideia segundo a qual a natureza é algo dado e a cultura é algo construído, não há nenhum problema em utilizar a categoria de absoluto tal como Deleuze o fez, afinal, de certa forma, a imanência absoluta já implica essa ruptura pretendida por Viveiros de Castro. Não há nada, no recorte da obra do autor aqui considerado, que exclua a possibilidade de trabalhar com o conceito de absoluto, mesmo que para isso seja preciso uma reformulação radical do conceito.

Mas isso não significa que não hajam discordâncias de Viveiros de Castro em relação a Deleuze. Estas dizem respeito sobretudo ao modo como o filósofo francês aplica a contraposição entre imanência e transcendência no contexto da reflexão sobre a possibilidade de uma filosofia de povos não ocidentais. Além disso é importante notar que é difícil determinar até que ponto é possível extrair do plano de imanência de Deleuze todas as consequências do plano de imanência mitológico de Viveiros de Castro. A importância do mito é rejeitada por Deleuze desde *Diferença e repetição*, quando ele chama atenção com bons olhos para o fato do diálogo *Sofista* de Platão apresentar uma dialética sem um mito. A desconfiança se prolonga em *Mille plateaux (Mil platôs)* e, talvez, chegue a quase se romper em um texto sobre Nietzsche publicado na coletânea *Crítica e clínica*. Mas, para além do problema do mito, é difícil dizer ao certo até que ponto é possível realmente aproximar as ideias de Viveiros de Castro (sobre a existência de sociedades secretas não humanas com as mesmas práticas humanas) das ideias de Deleuze (sobre a existência de devires não humanos dos humanos). Se é possível, através de uma interpretação violenta, extrair um perspectivismo muito próximo ao do antropólogo brasileiro a partir da obra do filósofo francês; é fundamental reconhecer que Viveiros de Castro, utilizando-se de ferramentas antropológicas, apresenta uma perspectiva absolutamente radical do ponto de vista filosófico.

Há, portanto, no entrecruzamento proposto por Viveiros de Castro, um duplo deslocamento, uma canibalização, de Deleuze e de Lévi-Strauss. Entretanto, ninguém pode negar

²⁵ Há outros momentos em que Viveiros de Castro utiliza a palavra “absoluto” (ou derivados) de modo aparentemente conceitual e não de modo estilístico (como em frases nas quais o absoluto se apresenta apenas como um aumentativo hiperbólico). Mas as passagens citadas são as mais relevantes para os propósitos do presente trabalho por dois motivos: pois em um caso aplica um conceito de Deleuze aos indígenas (e não apenas comenta este filósofo como em *Filiação intensiva e aliança demoníaca*, 2007, p. 119) e no outro ele afirma o caráter absoluto daquilo que supostamente se colocaria como contrário a contraposição entre absoluto e relativo.

que, no que diz respeito aos pressupostos filosóficos, o deslocamento em relação a obra de Lévi-Strauss é muito maior. Em larga medida essa canibalização se deve à herança dos procedimentos filosóficos que Deleuze realizava com os autores estudados. O comentador David Lapoujade diz que o filósofo francês “instaura um procedimento ou um método perverso que consiste em extrair uma espécie de duplo do original estudado” (LAPOUJADE 2017 p.135). Um duplo tal aquele de Dostoievski, que não se reconhece em sua imagem duplicada e pervertida. Peter Pál Pelbart, citando *O anti Édipo*, apresenta uma formulação interessante ao problema: “O desejo ignora a troca, ele só conhece o roubo e o dom”²⁶. Que o filósofo tenha saqueado a história da filosofia [...]. Deleuze vampiro [...]. Não podemos negar, ele sugou o sangue de muitos pensadores” (PELBART, 2016, p. 371).

²⁶ Seria interessante uma investigação para determinar os limites deste suposto distanciamento em relação à troca. Porém tal empreendimento está para além do escopo do presente trabalho. Mas é certo que esta frase só faz sentido se considerarmos a troca como algo que instala uma equivalência perfeita. Talvez seria o caso de tomar esses conceitos das ciências que Deleuze e Guattari se apropriam, utilizados em seus contextos originais para descrever situações empíricas, para descrever princípios que só fazem sentido ser opostos idealmente, pois empiricamente eles funcionariam juntos (como os pares: árvore e rizoma, filiação e aliança, Estado e máquina de guerra, entre outros).

3 A GÊNESE DO ESTRUTURALISMO COMO CIÊNCIA

3.1 O PROBLEMA DA EXPLICAÇÃO E DA COMPREENSÃO

3.1.1 Da possibilidade de objetividade em Ciências Humanas

Lévi-Strauss pretende realizar uma interpretação do pensamento humano através de um tratamento científico rigoroso e objetivo. O método para tal realização passa pelo trabalho comparativo da prática e do pensamento humano. Para atingir uma distância analítica os pesquisadores partem da experiência imediata com populações cujas sociedades sejam suficientemente afastadas da sua própria. O acesso à experiência etnográfica pode se dar de modo direto – através do trabalho de campo – ou de modo indireto – através da leitura dos trabalhos etnográficos. Na antropologia estruturalista clássica o problema epistemológico do método (de como é possível conhecer) envolve inevitavelmente o problema do outro (enquanto objeto do conhecimento).

O objetivismo rigoroso de Lévi-Strauss pode ser pensado tendo em vista o fato de que o pensamento das sociedades mais distantes dos ocidentais terem sido acusados de irracionais – como estágios anteriores a ciência – por muitos séculos. Émile Durkheim e Marcel Mauss foram inovadores a esse respeito ao tratar das formas de classificação de sociedades distantes da ocidental. As acusações de irracionalismo aparecem, geralmente, associadas à crença de que esses povos estariam mais próximos do plano biológico do que os ocidentais, frequente em alguns autores do século XIX – tal como Hebert Spencer, contra o qual Durkheim se posicionou de modo antagônico do ponto de vista teórico e político²⁷.

Em *Les structures élémentaires de la parenté* (*As estruturas elementares do parentesco*) Lévi-Strauss, livro erroneamente considerado “pré-estruturalista” (para uma breve história do mal-entendido ver LANNA, 2008), se confronta com um dos problemas mais espinhosos no que diz respeito ao embate entre as explicações biológicas, psicológicas e sociológicas: a universalidade do incesto. Segundo o historiador François Dosse, com esse livro o antropólogo

²⁷ Ver DARDOT; LAVAL, 2016, p. 46.

go estruturalista realiza a “emancipação da antropologia das ciências da natureza” (DOSSE, 2018, p. 59). A cultura, separando-se da natureza, constitui uma nova ordem que emerge com o desenvolvimento da história da humanidade. Em *Les structures élémentaires de la parenté* (*As estruturas elementares do parentesco*) Lévi-Strauss reivindica o tratamento da proibição do incesto como uma lei necessária de ordem social: 1) lei necessária pois a proibição está presente em todas as sociedades enquanto regra; 2) de ordem social pois a experiência individual dá exemplos de desejo pelo ato proibido e de transgressão da regra. O fato da universalidade de alguma proibição matrimonial no nível social em conjunção com o fato de que a experiência individual confirma que a origem é social é o que possibilita Lévi-Strauss pensar em uma causalidade em um sentido forte daquilo que é próprio aos seres humanos. As interpretações sociológicas anteriores insistiam em aspectos contingentes para determinar as causas do fenômeno universal do incesto. Isso vale até mesmo para as interpretações de Durkheim, apesar de ser considerado aquele que apresenta uma explicação “mais consciente e sistemática [...] por causas puramente sociais” (LÉVI-STRAUSS, 2002 [p. 23, 2012, p. 58]).

A emancipação das Ciências Humanas do âmbito das Ciências Naturais é um processo complexo que exige um tratamento teórico-metodológico. Seguindo os passos da escola francesa, o estruturalismo propõe um método capaz de tratar dos problemas específicos das Ciências Humanas, sem abrir mão do rigor e da objetividade. Segundo Dosse, no final dos anos 50, os estruturalistas se posicionavam contra o existencialismo de Jean-Paul Sartre (o grande intelectual francês da época) por considerá-lo como praticante de uma “filosofia do sujeito”²⁸; os estruturalistas pretendiam, com tais críticas, reduzir a ênfase no “sujeito” e na “consciência” para enfatizar “regra do código e da estrutura” (DOSSE, 2018, p. 39). O estruturalismo comporta uma tentativa de transformar a multiplicidade caótica da experiência em princípios mais elementares que podem ser tratados como códigos generalizáveis. Segundo Dosse, “Lévi-Strauss opera uma redução no sentido matemático do termo, considerando um número limitado de possíveis que ele define como as estruturas elementares do parentesco”, cujo objetivo é conseguir se locomover no “labirinto das múltiplas práticas matrimoniais” (DOSSE, 2018, p. 57). Como escreve Lévi-Strauss em *La pensée sauvage*: “A explicação científica não consiste na passagem da complexidade à simplicidade, mas na substituição por uma complexidade mais inteligível uma outra que o era menos” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 825). Lévi-

²⁸ “O homem sartriano só existe pela intencionalidade de sua consciência, condenado à liberdade porque ‘a existência precede a essência’. Somente a alienação e a má-fé obstruem os caminhos da liberdade.” (DOSSE, 2018, p.39).

Strauss foi influenciado pelas grandes correntes científicas de seu tempo²⁹ e tentou levar a antropologia para um cume de cientificidade. A análise que o antropólogo francês fez dos mitos mostra como mesmo o terreno tradicionalmente considerado como religioso pode ser tratado de modo rigorosamente científico. As mitológicas formam uma máquina de tradução da tradição oral em linguagem matemática, traçando as oposições do pensamento e da realidade é possível estabelecer parâmetros binários que representam aspectos das narrativas míticas.

É importante notar que o estruturalismo de Lévi-Strauss pretende construir um saber através de uma troca informacional com os outros povos. Mas isso não significa que Lévi-Strauss pretenda apreender qualquer saber ou de qualquer modo; pois ele não pretende tratar o pensamento indígena como sendo irracional em contraposição à racionalidade científica. O pressuposto de seu pensamento – a noção da homogeneidade do espírito humano – pressupõe que não haja uma diferença nas capacidades inatas do pensamento dos seres humanos. O que não significa de modo algum dizer que há uma homogeneidade nas culturas, mas sim nas potencialidades. Todo ser humano é pressuposto como dotado de racionalidade mesmo que esta não seja percebida por ele de modo consciente, daí a noção de estruturas inconscientes. Para ultrapassar a ideia segundo a qual os outros povos estariam em um estágio irracional do desenvolvimento do pensamento, Lévi-Strauss busca tratar o pensamento deles em sua objetividade. A ciência do concreto que este antropólogo descreve é considerada plenamente racional apesar de ser diferente da ciência ocidental. A noção de estrutura inconsciente implica uma sistematização teórica de mecanismos racionais presentes nas sociedades para tentar apreender o espírito humano. Neste empreendimento, o antropólogo se serve de instrumentos matemáticos e esquemáticos para evidenciar um mecanismo racional que ultrapassa os indivíduos.

3.1.2 Classificação das Ciências e Hermenêutica

²⁹ É interessante destacar as incontáveis referências que Lévi-Strauss faz à descobertas recentes das ciências naturais de seu tempo, como a cristalografia, os fenômenos físicos da escala quântica, utilizando-as muitas vezes de modo figurativo. Mas, para além disso, é importante mencionar que certas correntes tiveram uma grande importância para preparação do terreno do qual emerge os fundamentos do estruturalismo. Os conflitos que animam a relação entre a lógica e a matemática no século XIX são o fermento de onde surge Norbert Wiener, John Von Neumann e Claude Shannon, autores que desenvolveram, na perspectiva de Lévi-Strauss, uma matemática que dá mais importância à uma perspectiva qualitativa. Algo semelhante pode ser dito sobre o naturalista, matemático e classicista D'arcy Wentworth Thompson que também influenciou o antropólogo francês. Mas um dos principais eixos fora da antropologia que marca os fundamentos do estruturalismo é linguística estrutural da escola de Praga de Roman Jakobson e Nikolai Trubetzkoy.

A preocupação do estruturalismo em produzir uma ciência humana rigorosa, utilizando ao mesmo tempo a pesquisa empírica e o formalismo matemático, implica uma tentativa de romper com um modelo de classificação das ciências frequentemente utilizado por autores do século XIX. Haveria, para estes autores, uma diferença fundamental entre a natureza e o espírito, cujo resultado do ponto de vista do método seria a necessidade de realização de uma divisão. Enquanto os objetos das ciências da natureza podiam ser legitimamente tratados através de explicações causais, os objetos das ciências humanas só podiam ser compreendidos. Enquanto as ciências da natureza eram autorizadas a tratar das leis do funcionamento do mundo, as ciências humanas tinham que se contentar com a ordem do vivido irreduzível a leis invariáveis. A explicação causal e a busca de leis são apresentados como procedimentos exclusivos das ciências naturais, pois seriam procedimentos impossíveis de serem colocados em prática no domínio das ciências do espírito.

Segundo o *Dicionário de filosofia* de Nicola Abbagnano, no verbete *Classificação das Ciências*, a distinção entre as ciências do espírito e as ciências da natureza remete ao *Essai sur la philosophie des sciences* de André-Marie Ampère. Mas a classificação e a distinção propriamente ditas entre ciências do espírito e ciências da natureza propriamente estabelecida e popularizada pelo historicista alemão Wilhelm Dilthey, como aponta o autor no verbete citado e no verbete *Compreender*³⁰. Portanto, essa distinção aparece primeiramente no empreendimento classificatório de Ampère através da contraposição entre ciências *noológicas* e *cosmológicas*; mas é popularizada no âmbito das reflexões a propósito da hermenêutica com Dilthey através da contraposição entre compreensão histórica e explicação natural.

André-Marie Ampère foi um cientista francês que no final de sua vida escreveu um ensaio sobre a classificação das ciências com objetivos enciclopédicos. O escrito foi publicado em dois volumes. o primeiro em 1834 e o segundo em 1843. Segundo Jacques Merleau-Ponty³¹, Ampère era um espiritualista em dois sentidos: 1) sentido cosmológico: “ao olhar do universo é um deísta, e mesmo um teísta; ele acredita na presença de uma ordem divina na natureza”; 2) sentido noológico “ele acreditava na existência, na consistência, na independência ontológica do espírito, ou alma, individual; ele sustenta [...] que essa existência se atesta na consciência de si, na experiência direta, *sui generis*, que cada ser humano tem de ser ‘eu’

³⁰ É interessante notar, a partir de Gadamer, que um dos responsáveis por popularizar a expressão foi o tradutor alemão do *A system of logic* de John Stuart Mill. É possível notar pela citação de Gadamer o Livro VI de *A system of logic, ratiocinative and induction* denominado *On the logic of the moral sciences* foi traduzido por Schill para a língua alemã como “*Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften*” (GADAMER, 2015, p. 37).

³¹ Epistemólogo e primo do filósofo Maurice Merleau-Ponty.

[‘moi’]” (MERLEAU-PONTY, J., 1977, p. 114). Tal concepção se inspira em Descartes: “‘eu’ [‘moi’] pelo pensamento, que ele entende no sentido cartesiano – tudo o que se passa em nós de tal maneira que disso temos consciência, ou seja, sentir ou querer tanto quanto saber ou raciocinar [raisonner].” (1977, p. 114). Apesar de ser tentado pelo idealismo, por ser um físico Ampère tem teses realistas e dessa combinação resulta uma “dialética dualista” que “se traduz primeiramente pela divisão fundamental da classificação: a que distingue as ciências *noológicas* das ciências *cosmológicas*” (1977, p. 115).

Em *Verdade e método* o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer menciona Hermann Helmholtz como um importante autor que abordou problema da distinção entre ciências do espírito e ciências da natureza em seu discurso de 1862. No início do primeiro capítulo de seu livro, o hermeneuta faz a crítica da noção da ciência do espírito devido ao fato dessa noção ser constituída através de uma analogia com as ciências da natureza. Helmholtz apresentou uma distinção entre “duas espécies de indução: a indução lógica e a instintivo-artística” (GADAMER, 2015, p. 39). Gadamer problematiza a distinção, sugerindo que os dois gêneros de procedimento não são de ordem lógica mas psicológica. O hermeneuta lamenta que a lógica apresentada por Helmholtz continua a ser inspirada nas ciências da natureza.

Mas é Wilhem Dilthey quem, na esteira do historicismo alemão, vai estabelecer de modo paradigmático a repartição entre ciências do espírito e da natureza. Segundo o dicionário de Nicola Abbagnano, Dilthey procurava separar as ciências que buscam as causas de um objeto externo e aquelas que buscam compreender um objeto vivido interiormente. O problema da classificação das ciências no historicismo se torna, antes, algo que diz respeito ao estatuto da experiência psicológica e a uma tentativa de diferenciar tal experiência daquela com a qual lida as ciências naturais, uma diferença cujo fundamento se sustentaria na diferença entre os objetos das respectivas ciências. Talvez a compreensão hermenêutica no século XIX não seja separável de um empreendimento de separação do humano da natureza, ou ao menos, de um empreendimento de limitação do avanço do empreendimento científico orientado ao ser humano. Segundo Abbagnano, a compreensão é o método próprio das ciências do espírito e fundamenta-se na experiência vivida (*Erlebnis*); enquanto a explicação é o método próprio das ciências naturais e fundamenta-se na causalidade. Essa distinção nasce de uma “exigência de distinguir o processo explicativo das ciências morais ou históricas do das ciências naturais”, oriunda “da dificuldade de aplicar a técnica causal, própria da ciência natural do séc. XIX, ao domínio dos eventos humanos” (ABBAGNANO, 1962, p. 145–146). A explicação da

causalidade está relacionada com a demonstração daquilo que é “necessário ou infalivelmente previsível quando é dada a *causa*”, que é “conforme a uma lei imutável” (ABBAGNANO, 1962, p. 145–146).

Patrice Maniglier resgata a interpretação de Maurice Merleau-Ponty dizendo que este interpretou o pensamento de Lévi-Strauss e da sociologia francesa como “uma superação da sociologia hermenêutica alemã de Weber e Dilthey” (MANIGLIER, 2006, p. 41 p. 166 na tradução). Frédéric Keck, no início de sua *Introdução a Lévi-Strauss* em uma seção denominada “Explicação e compreensão”, escreve que o método estruturalista é uma tentativa de “ultrapassar a oposição entre explicação e compreensão” (KECK, 2013, p. 32). Enquanto “o método de explicação” é “utilizado nas ciências da natureza”, “o método da compreensão” é “utilizado nas ciências da cultura (ou ‘ciências do espírito’, no sentido de Dilthey)” (2013, p. 31). Essa ultrapassagem implica um certo jogo metodológico entre compreensão e explicação. Há o momento de aproximação do olhar que permite captar os detalhes das descrições do vivido (oriundas do trabalho de campo etnográfico); mas há também o momento de afastamento (próprio ao empreendimento comparativo da disciplina) que obriga um certo afastamento do olhar que permite buscar as leis invariáveis do espírito humano. A aproximação subjetiva garante os detalhes da experiência empírica, mas o momento de afastamento objetivo garante a possibilidade de se aproximar do universal.

Na verdade tais problemas derivam diretamente da tentativa de tratar o fenômeno humano através de uma ciência objetiva. Quando Émile Durkheim, na contramão da classificação das ciências descrita acima, passa a considerar a humanidade em uma posição ambígua (tanto sujeito e quanto objeto) surgem diversos problemas metodológicos, como subprodutos desse embate. Segundo a interpretação de Lévi-Strauss, Durkheim e sua escola efetuaram uma ruptura com uma dualidade característica da classificação das ciências do século XIX. Marcel Mauss teria sido responsável por completar aquilo que foi iniciado por Durkheim. No caso de Mauss isso fica muito claro na importância que ele dá para a consideração de três níveis dinâmicos e integrados (social, psicológico e fisiológico) do fenômeno humano. Lévi-Strauss radicaliza tal proposta a ponto de apresentar a possibilidade de um tratamento termodinâmico e informacional das sociedades.

Segundo Frédéric Keck, Durkheim teria conseguido realizar uma ciência objetiva ao estudar o suicídio, mas em suas análises das sociedades ditas primitivas estaria presente uma lógica da afetividade que representaria uma certa ruptura com a análise objetiva em direção a

um subjetivismo. Durkheim conseguiria realizar uma ciência explicativa na análise do suicídio, mas esbarraria na compreensão quando analisa os sistemas totêmicos. De fato, Lévi-Strauss faz críticas às interpretações antropológicas que tratam os demais povos não ocidentais como se fossem movidos pela emoção e como se seu pensamento fosse irracional, que ele identifica sobretudo na noção de mentalidade pré-lógica do pensamento de Lucien Lévy-Bruhl³². Como colocam os editores da edição crítica das obras de Lévi-Strauss: “A oposição entre lógica e pré-lógica foi elaborada pela primeira vez por Lévy-Bruhl em *As funções mentais nas sociedades inferiores* (1910)” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 1740 nota 10). Para Keck, Lévi-Strauss seria responsável por ter ultrapassado essa oposição, mas Durkheim e Mauss teriam sido precursores ao apresentar uma lógica das classificações totêmicas em *De quelques formes primitives de classification*. Pelo fato do comentador não se aprofundar nas relações entre o estruturalismo e a sociologia francesa talvez alguns problemas tenham sido passados rápidos demais. Segundo Keck, exceto no estudo de Durkheim sobre o suicídio e no artigo escrito em conjunto com Mauss, a escola francesa não conseguiria superar a dualidade entre explicação e compreensão característica das ciências do espírito do século XIX. Mas isso não corresponde à interpretação que Lévi-Strauss faz da escola francesa, muito pelo contrário. Quando a posição de Durkheim e Mauss é considerada historicamente é possível entrever o estranhamento promovido pela aplicação de métodos positivos de investigação social. O que ocorre, na verdade é que Lévi-Strauss critica Durkheim e Mauss na explicação que estes dão a certos fenômenos religiosos, seja enquanto estes são considerados como produto das emoções ou quando são descritos como teorias nativas. É certo que seria preciso uma análise mais profunda no pensamento de Durkheim e Mauss para determinar qual é o estatuto epistemológico e a importância das emoções e das teorias nativas para suas análises sociológicas, o que não é objetivo deste trabalho.

Trago aqui a sociologia francesa apenas para evidenciar um traço do pensamento de Lévi-Strauss, o qual é, inclusive, por ele valorizado: a tentativa de tratar os fenômenos humanos de modo científico considerando sua complexidade própria, isto é, analisando os sistemas sociais do ponto de vista de sua lógica interna. Os comentários de Maurice Merleau-Ponty são preciosos pois evidenciam a passagem entre a sociologia francesa e o estruturalismo de modo muito sutil, pois ele evidencia a existência de um mesmo espírito científico entre as correntes e também traça as discontinuidades. O filósofo e comentador descreve o estruturalismo como

³² É importante mencionar que há alguns autores – como Marcio Goldman – que vem resgatando o pensamento de Lévy-Bruhl nos últimos tempos.

um desenvolvimento de certas virtualidades do pensamento da escola francesa. Tal interpretação é congruente com os momentos nos quais Lévi-Strauss faz referência ao tema. Assim, não se trata exatamente uma ruptura, mas de uma radicalização e uma purificação de certos traços que estavam colocados nos trabalhos da escola francesa de sociologia.

3.2 O NASCIMENTO DA SOCIOLOGIA COMO CIÊNCIA

3.2.1 Autonomia e delimitação do domínio sociológico

Como Lévi-Strauss reconhece explicitamente em um texto de 1998³³ a “autonomia metodológica” das “ciências sociais” (LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 109) foi estabelecida primeiramente por Auguste Comte³⁴ e depois pelos desenvolvimentos de Durkheim e Boas (e suas respectivas escolas).

A escola francesa de sociologia é fundada metodologicamente a partir do pressuposto de que “é como ser social que o homem pode ser estudado objetivamente” (KECK, 2013, p. 27). Seguindo o caminho já traçado pelas chamadas Ciências Naturais, o social aparece como a “totalidade que age sobre as consciências individuais [...] à maneira de uma causa natural” (KECK, 2013, p. 28). Tomar a sociedade como uma totalidade objetiva inteligível é a condição do empreendimento científico inaugurado pela sociologia e continuado pelo estruturalismo. A objetividade do fato social, tomada como horizonte a ser buscado pelo pensamento, é inseparável dos efeitos de aproximação e distanciamento causados pela variação da perspectiva do pesquisador em relação a si mesmo e aos indivíduos. A tomada de distância permite ao pesquisador apreender de modo objetivo a totalidade do fato social. O distanciamento permite a racionalização dos dados – variáveis quantitativas ou qualitativas – em busca das leis implicadas nos fatos.

³³ Um texto publicado na revista *Les temps modernes* respondendo a críticas publicadas na revista por Delacampagne e Traimond em 1997 denominado *La polémique Sartre/Lévi-Strauss revisitée*.

³⁴ François Dosse ressalta o fato de que Lévi-Strauss é herdeiro da tradição positivista, mas “não do otimismo comtiano que vê na história da humanidade um progresso da espécie por etapas até chegar à idade positiva” (DOSSE, 2018, p. 47). Pelo contrário Lévi-Strauss é um pessimista.

É importante lembrar que seguir o caminho das Ciências Naturais não significa tomar essas ciências como modelo. Por isso, não se trata da utilização de um paradigma biológico. Ivan Domingues apresenta esse argumento em seu livro *Epistemologia das ciências sociais*. Durkheim teria utilizado um paradigma biológico para a definição da solidariedade orgânica e mecânica. De fato, o sociólogo francês traça analogias com o domínio da biologia. Mas considerar tais analogias como paradigmáticas é no mínimo estranho, considerando o fato de que a fundação do social proposta pelo autor se colocava deliberadamente contra o paradigma biológico e psicológico das tentativas de sociologia do século XIX. Talvez as analogias traçadas por Durkheim entre a sociologia e a biologia tenham um caráter mais propedêutico³⁵ do que propositivo. Alexandre Braga Massella, em sua resenha crítica ao livro de Domingues, traz uma citação do sociólogo que esclarece o problema. A analogia entre a sociedade e o organismo não “funda a ciência [sociologia]”; ou ela é um “truísmo”, o reconhecimento de que “uma nação é composta por elementos coordenados e subordinados um aos outros”, ou ela tem um caráter preparatório “ao estudo da vida social”; como Durkheim explicita, não se trata de considerar “a sociologia uma nova aplicação dos princípios biológicos”, pois assim estariam lançadas para a sociologia as “condições que acabarão por tornar mais lento o seu progresso” (Durkheim, “Organisation et vie du corps social selon Schaeffle”, em V. Karady (org.), *Durkheim – textos: éléments d’une théorie sociale*, Paris, Minuit, 1973, apud MASSELLA, 2005, p. 191).

Pelo contrário, já no primeiro capítulo de *Les règles de la méthode sociologique*, Durkheim anuncia um de seus objetivos principais: separar objeto sociológico tanto do biológico quanto do psicológico. No quinto capítulo de *Les règles* o sociólogo critica o domínio da psicologia sobre os fatos sociais nas obras de Auguste Comte e de Herbert Spencer. Segundo Frédéric Keck a sociologia francesa surge como contraposta à correntes racistas que apresentavam um determinismo biológico. Laval e Dardot trazem mais detalhes da ruptura realizada por Durkheim com tais correntes. Segundo estes comentadores, Spencer apresenta “um utilitarismo muito mais evolucionista e biológico do que jurídico e econômico”; ele foi o “grande adversário nos planos teórico e político” de Durkheim (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 46). Este sociólogo mostra, citando o *Princípios de sociologia* de Spencer, como na obra deste autor os

³⁵ Segundo André Lalande, no *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, “propedêutica” no sentido B parece servir para uma ciência em nascimento tal como a sociologia no século XIX: “Estudo elementar e cursivo de uma ciência, preparatório para um estudo mais aprofundado” (p. 872); no verbete “propedêutica” do *Dicionário de filosofia* de Nicola Abbagnano “E assim se chama hoje também a parte introdutiva de uma ciência ou de um curso de estudos que sirva de preparação a um outro curso” (ABBAGNANO, 1962, p. 768).

“fenômenos sociais” são explicados a partir de “dois fatores primários” que “são o meio cósmico e a constituição psíquica e moral do indivíduo” (DURKHEIM, 2013, p. 95). Para fundar um domínio é preciso estabelecer os contornos e a autonomia em relação aos outros, por isso Durkheim buscava afastar a sociologia do domínio psicológico e do biológico.

Em *La sociologie et son domaine scientifique*, Durkheim explicita o que significa a especificidade do objeto de pesquisa sociológico. Naturalmente, as coisas se apresentam conectadas, mas cabe ao pesquisador separar o novelo que compõe a realidade para tentar extrair um domínio, que no caso é sociológico. Trata-se de uma ciência nascente no critério de especificidade e em seu rigor metodológico. Por isso é necessário estabelecer os contornos, mas considerá-los absolutos é uma ingenuidade. Durkheim aponta para a necessidade de estabelecer um domínio claro, ou seja, um recorte bem estabelecido sobre o qual incidirão as análises científicas; não se trata de fixar domínios com fronteiras absolutas, pois essas “fronteiras não podem ser senão indeterminadas” (1975, p. 14)

Em *Les règles de la méthode sociologique*, a sociedade é definida como um todo que emerge da associação das partes psicológicas individuais, tal como uma célula que emerge da associação de elementos inorgânicos. Apesar de traçar analogias com demais ciências – analogias que são, sobretudo, metodológicas –, o sociólogo pretende diferenciar o domínio social de ambos psicológico e orgânico. Isso significa adicionar um domínio e não negar os outros, pois na realidade todos domínios se encontram misturados, apesar das diferenças de magnitude e complexidade. Os fenômenos são compostos de elementos mais fundamentais, as células são compostas de moléculas inorgânicas assim como a sociedade é composta de individualidades psicológicas. Mas os compostos físico-químicos apenas ao se associarem podem dar origem à célula, que é uma organização totalizante em uma escala distinta; da mesma forma os indivíduos associados dão origem a uma organização totalizante em uma escala distinta, que é a sociedade. As associações de elementos distribuídas de diferentes formas dão origem a fenômenos totais em escala distinta, mas, como coloca Durkheim, os fenômenos “em última análise, se resolvem em elementos de mesma natureza”, mas estes são “justapostos” e “associados” de diferentes formas (DURKHEIM, 2013, p. 97). O sociólogo chega mesmo a cogitar se “essa lei não penetra até o mundo mineral” (2013, p. 97). Mas, em todo caso, a sociedade é um domínio específico de investigação que se diferencia do psicológico assim como o biológico se diferencia do químico e do físico.

Raymond Aron em *Les étapes de la pensée sociologique* considera que *As regras do método sociológico* é uma sistematização daquilo que foi colocado em prática em *Da divisão do trabalho social* e em *O suicídio*. Em cada um dos seus grandes livros Durkheim buscou atribuir explicações causais no âmbito social³⁶. A explicação sociológica é definida pela causa, explicar “um fenômeno social, é buscar nele a causa eficiente, é destacar o fenômeno antecedente que o produz necessariamente” (ARON, 1967, p. 369) Dada a causa é possível buscar “a função que a preenche”, mas “a explicação funcionalista, apresentando um caráter teleológico, deve ser subordinada a busca da causa eficiente” (ARON, 1967, p. 369). Pois mostrar para que “um fato é útil não é explicar como ele nasce, nem como ele é o que ele é” (ARON, 1967, p. 369). A explicação sociológica é contraposta à explicação histórica, Durkheim considera que esta “não é uma verdadeira explicação científica”, pois é preciso considerar “as condições concomitantes” para dar conta da cientificidade da investigação sociológica (ARON, 1967, p. 370). Em suma “a causalidade eficiente do meio social é para Durkheim a condição de existência da sociologia científica” (ARON, 1967, p. 370). Como argumenta Aron, é importante levar em conta também a interpretação que os seres humanos dão aos fatos, como Durkheim mesmo faz quando ele “busca captar a significação que os indivíduos ou os grupos dão a sua maneira de viver” (ARON, 1967, p. 365). A tentativa de captar a “significação interna dos fenômenos sociais” é o que se chama “compreender” e, segundo a “interpretação moderna da tese durkheimiana”, a questão não é negar a compreensão mas reconhecer que a “significação autêntica não é imediatamente dada, ela deve ser descoberta ou elaborada progressivamente” (ARON, 1967, p. 365).

Quando Durkheim reivindica a legitimidade da especificidade dos fatos sociais ele coloca em questão de modo radical a autonomia do indivíduo e o faz de modo rigorosamente científico (tendo em vista a especificidade do objeto). A autonomia do indivíduo neste contexto é a ideia segundo a qual a prática e o pensamento de cada indivíduo dependeria “somente dele mesmo” (DURKHEIM, 2013, p. 30). A constatação dos fatos sociais implica reconhecer um domínio de atuação próprio das regras morais. São prescrições que delimitam as possibilidades do agir e do pensar individual. Tal constatação não implica de modo algum – como se popularizou na vulgata crítica a Durkheim – uma negação do domínio individual e psicológico.

³⁶ Em *Da divisão do trabalho social* “o volume e a densidade da população” são colocados “como causas da diferenciação social” e da passagem da solidariedade mecânica para a orgânica (Aron, p. 362). Em *O suicídio* a explicação é atribuída a uma “corrente suicidógena [suicidogène]” (Aron, p. 362). Em *As formas elementares da vida religiosa* a explicação incide sobre “a exaltação coletiva provocada pela semelhança [rassemblement] dos indivíduos” e sobre o fato de que “é a sociedade ela mesma que os indivíduos adoram sem saber” (ARON, 1967, p. 362).

Ela implica, antes, uma constatação dos limites impostos para a variação daquilo que é permitido aos comportamentos individuais. Na vida social os indivíduos sempre encontrarão “um limite que não pode ser ultrapassado” (2013, p. 24, nota 8). Por isso não são quaisquer fatos coletivos, pois as funções biológicas e psicológicas também são coletivas. Os fatos sociais têm, nas palavras de Durkheim, a “notável propriedade” de existir “fora das consciências individuais”; além disso, eles são dotados “de uma potência imperativa e coercitiva” que se impõe ao indivíduo “quer ele o queira quer não” (2013, p. 28). Tais fatos são “pensamentos e comportamentos”, mas eles provém de fora dos indivíduos para impor-se a estes (2013, p. 29).

Os fatos sociais não são somente aqueles cristalizados em torno das organizações sociais, há também fatos rigorosamente sociais (coercitivos e exteriores ao indivíduo) que são formas menos cristalizadas (ou seja, são mais contingentes) é o que Durkheim chama de correntes sociais. Estes fatos, assim como os demais, apoderam-se das consciências individuais através de uma potência exterior a elas.

A conformidade para com os fatos sociais pode fazer com que a potência de coercitividade não seja sentida, mas não faz com que ela seja “um caráter menos intrínseco desses fatos”, pois “a prova é que ela se afirma” no momento em que o indivíduo “tenta resistir” (DURKHEIM, 2013, p. 29). A coerção é evidente quando o indivíduo resiste, mas no estado organizado da sociedade os indivíduos são tomados pela ilusão de que eles são causa de algo que, na verdade, se impõe a eles de fora.

Durkheim considera que o movimento de separação de um domínio científico é estabelecido pelo pesquisador e portanto não é absoluto. O objetivo é estabelecer os passos iniciais para a fundamentação de uma investigação científica de uma ordem de fenômenos nova, já anunciada por outros pensadores no século XIX³⁷, mas cujas bases metodológicas indutivas até Durkheim não receberam um tratamento sistemático.

3.2.2 O método indutivo nas ciências humanas

³⁷ O livro *Les étapes de la pensée sociologique* de Raymond Aron é exemplar a esse respeito. Aron realiza uma reconstrução dos autores que ele considera fundadores da sociologia no século XIX (Montesquieu, Marx, Comte e Tocqueville) e depois analisa os autores da virada do século (Durkheim, Pareto e Weber).

No último parágrafo do primeiro prefácio de *Les règles de la méthode sociologique* Durkheim se defende contra aqueles que poderiam considerá-lo “materialista”; estes acusam o sociólogo de estabelecer uma correlação entre “a evolução coletiva” e as “condições objetivas definidas no espaço” (DURKHEIM, 2013, p. 12). Tais acusadores se enganam pois têm o hábito de “representar a vida social como o desenvolvimento lógico de conceitos ideais” (DURKHEIM, 2013, p. 12). Até porque a qualificação contrária também poderia ser reivindicada a respeito desse método, pois poderia ser considerado espiritualista. Isso considerando o fato de que “a essência do espiritualismo” está na “ideia que os fenômenos psíquicos não podem ser imediatamente derivados dos fenômenos orgânicos” (2013, p. 12). Mas nenhuma das alternativas se aplica exatamente àquilo que pretende o sociólogo, a única denominação que ele aceita “é a de racionalista”, pois pretende “estender [étendre] à conduta humana o racionalismo científico” (2013, p. 13). O alinhamento com o programa positivista de Comte também é marcado por diversas descontinuidades. Durkheim critica Comte devido às implicações metafísicas de seu pensamento. No mesmo prefácio, após se declarar um racionalista, Durkheim esclarece que há uma distância entre sua proposta e a “metafísica positivista de Comte e do Sr. Spencer” (2013, p. 13, nota 2).

Frédéric Keck, em sua breve interpretação do pensamento de Durkheim no início de sua *Introdução a Lévi-Strauss*, apresenta uma consideração errônea. A interpretação do comentador não corresponde nem ao texto de Durkheim nem às interpretações que Lévi-Strauss faz deste pensador. Keck considera que tomar o social como coisa significa assumir um substancialismo (que o social seja tomado como uma substância). Para o comentador este seria um dos pontos de afastamento de Lévi-Strauss para com a escola francesa de sociologia. Isso porque o estruturalismo substituiria ‘a ‘ordem das coisas’ durkheimiana por uma ‘ordem das estruturas’” (KECK, 2013, p. 28). O comentário é de tal forma deslocado do texto do sociólogo francês que bastaria uma leitura das primeiras páginas do segundo prefácio de *Les règles de la méthode sociologique* (um texto apreciado e citado por Lévi-Strauss) para evidenciar o erro de Keck. Nessas primeiras páginas, Durkheim trata da afirmação mal compreendida presente na primeira regra: a polêmica declaração do social como coisa. Tal formulação causou um grande estranhamento na época, foi aquela que “provocou mais oposições [le plus de contradictions]”, considerada “paradoxal e escandalosa” (DURKHEIM, 2013, p. 15). Nas primeiras linhas do segundo prefácio, indignado com a incompreensão generalizada em relação a seu trabalho, o autor afirma com clareza: “Apesar de termos declarado repetidas vezes que a

consciência, tanto individual quanto social, não era para nós nada de substancial – mas somente um conjunto, mais ou menos sistematizado, de fenômenos sui generis –, taxaram-nos de realismo e ontologismo” (2013 p. 14).

Uma das causas da reação de resistência à perspectiva de Durkheim foi o fato de considerarem que o autor tomava como equiparáveis as realidades “do mundo social” àquelas “do mundo exterior” (DURKHEIM, 2013, p. 15), como se as primeiras fossem da mesma natureza das segundas. Mas o sociólogo explica que esse não é o caso, não se trata de considerar os fatos sociais como coisas em um sentido material, eles são “coisas” pois têm o mesmo direito de serem estudadas cientificamente “que as coisas materiais, só que de uma outra maneira” (2013, p. 15).

Durkheim explica que sua intenção mais fundamental era apresentar uma proposição metodológica, o que implica evidenciar a natureza imprevisível dos fenômenos sociais e a necessidade, inerente à investigação, da efetuação de um deslocamento do sujeito epistemológico. Essas duas coisas estão, na verdade, intimamente relacionadas. A imprevisibilidade é a causa daquilo que força o pesquisador a deslocar seu próprio senso comum, o que implica uma abertura aos deslocamentos de perspectiva que os fatos do presente podem causar. Mas é importante ressaltar que isso ocorre dentro das delimitações próprias ao domínio estabelecido. Como coloca o autor “é coisa todo objeto de conhecimento que não é naturalmente compenetrável à inteligência”; daí a necessidade de sair de si mesmo “por via de observações e experiências” e assim passar “dos atributos [caractère] mais exteriores e mais imediatamente acessíveis aos menos visíveis e aos mais profundos” (DURKHEIM, 2013, p. 15). Em suma, “coisa se opõe à ideia como o que se conhece de fora ao que se conhece de dentro” (2013, p. 15). Durkheim traz uma proposta de abertura metodológica apresentando as explicações causais como resultado de um deslocamento do sujeito epistemológico pela força dos fatos empíricos.

Um dos aspectos principais da proposta da sociologia diz respeito também à consideração das contradições que emergem quando se investiga objetos que são da mesma natureza do pesquisador – ou seja, quando a ciência passa a investigar seres subjetivos e sociais visando uma objetividade. O pesquisador que pretende estudar uma sociedade qualquer deve ter em mente seu próprio pertencimento a uma sociedade. Buscando se aproximar da objetividade, o pesquisador deve permitir que os fatos desloquem sua própria perspectiva, questionando aquilo que lhe parece mais familiar. A explicação causal ocorre como resultado desse esforço que

pode ser através de caminhos quantitativos ou qualitativos. Para Durkheim é preciso ultrapassar as noções prévias e os preconceitos³⁸ para que se possa apreender os fatos sociais.

A investigação de Durkheim incide sobretudo nos desafios envolvidos na tentativa de abordar de modo científico os fatos sociais, o que implica levar em consideração as especificidades metodológicas desse domínio. Tais desafios derivam das dificuldades próprias à investigação de tais objetos, pois elas derivam da natureza do objeto de pesquisa social. O texto de Durkheim exprime as problemáticas que estavam em torno do nascimento das ciências humanas, enquanto tratamento científico desse fenômeno altamente imprevisível que é o ser humano. No prefácio à primeira edição de *Les regles de la methode sociologique*, Émile Durkheim apresenta as preocupações e os desafios da realização da sociologia como ciência. Segundo ele, o sociólogo não pode se intimidar com os paradoxos que podem emergir com as descobertas; se bem conduzida metodologicamente, a sociologia enquanto empreendimento científico não pode se render à autoridade do senso comum. Essa preocupação acompanha um desafio e tal desafio está no cerne da questão do deslocamento do sujeito epistemológico. Como os pesquisadores estão inseridos na sociedade estão também submetidos às opiniões do senso comum, não é fácil se desvencilhar dos preconceitos e outras concepções prévias oriundos dessa condição. A reprodução do senso comum pode acontecer até mesmo de forma imperceptível, pois “estamos ainda muito acostumados a determinar [trancher] todas essas questões segundo as sugestões do senso comum”, de modo que não “podemos facilmente deixá-lo [o senso comum] distante das discussões sociológicas” (DURKHEIM, 2013, p. 11). Caso os procedimentos metodológicos sejam aplicados rigorosamente, através da ciência o pensamento do pesquisador é invadido pela violência dos fatos empíricos, deslocando seu senso comum.

³⁸ Para discutir as prenoções Durkheim cita Francis Bacon. Este pensador do século XVII, em seu *Novum organon*, estabelece filosoficamente a legitimidade do método indutivo no âmbito da interpretação da natureza. Neste livro Bacon se posiciona contra os ídolos ou noções falsas presentes no intelecto humano, responsáveis por obstruir e obstaculizar os empreendimentos científicos. Os ídolos se dividem em quatro tipos em função de sua origem: 1) Ídolos da tribo [Idola Tribus] oriundos da natureza humana; 2) Ídolos da caverna [Idola Specus] oriundos da individualidade; 3) Ídolos do foro [Idola Fori] oriundos das associações entre os seres humanos; 4) Ídolos do teatro [Idola Theatri] oriundos das doutrinas e demonstrações. Antes de anunciar sua repartição dos ídolos Bacon afirma: “Resta-nos um único e simples método para alcançar os nossos intentos: levar os homens aos próprios fatos particulares e às suas séries e ordens, a fim de que eles, por si mesmos, se sintam obrigados a renunciar às suas noções e comecem a habituar-se ao trato direto das coisas” (BACON, 1999, p. 39 Aforismo XXXVI). Bacon apresenta os passos para uma investigação correta da natureza – o que ele chama de “interpretação da natureza” –, em vez de insistir nas noções comuns – que ele chama de “antecipações da natureza”, oriundas da “forma ordinária da razão humana” (BACON, 1999, p. 39 Aforismo XXVI).

Durkheim defende a indução como o procedimento verdadeiramente científico. Como nota Raquel Weiss em sua análise da sociologia de Durkheim como uma ciência moral, o método indutivo subjaz *As regras do método sociológico* e “talvez seja mesmo seu pressuposto” (WEISS, 2011, p. 91). A autora continua dizendo que “a proposição de uma ciência da moral só se justifica a partir” da “consideração do caráter não científico da filosofia moral”, esta se caracteriza por definir a moral “a partir de procedimentos dedutivos” (2011, p. 91). Durkheim ataca o método dedutivo como sendo um procedimento arbitrário e realiza uma defesa do método indutivo; ele o faz sobretudo nos textos onde há um “debate com a filosofia” (2011, p. 91). Weiss também ressalta a presença da defesa do método indutivo e o ataque ao método dedutivo está presente desde um artigo do sociólogo de 1887 sobre a ciência moral, passando por sua tese de doutorado em 1893, até o texto *La Morale* de 1917.

Na medida em que Durkheim buscava traçar as leis de funcionamento social ele dava um passo determinante na direção da superação da dualidade característica da classificação das ciências do século XIX. A consideração dos “fatos sociais” como “coisas” refere-se ao tratamento indutivo proposto pelo sociólogo e não a algum tipo de “substantivismo”, como ele faz questão de ressaltar no prefácio à segunda edição. O estudo indutivo da realidade social trata desta enquanto um sistema racional de funcionamento sujeito a leis acessíveis a um observador em posse de um método rigoroso. A definição do social como coisa contrapõe-se ao social como ideia e ao mesmo tempo a ciência sociológica se contrapõe à ideologia obscura do senso comum.

3.2.3 O legado da sociologia para o estruturalismo

Lévi-Strauss vê nas intenções da obra de Émile Durkheim a possibilidade para constituir uma ciência social rigorosa levando em conta os problemas derivados da especificidade própria ao seu domínio. Essa leitura coloca o sociólogo francês como aquele que traçou os caminhos para realização de uma superação da dualidade hermenêutica entre compreensão e explicação (e por consequência a diferença entre as ciências naturais e as ciências do espírito). Entretanto há diferenças importantes entre os dois.

É possível considerar que um dos aspectos dos quais Lévi-Strauss se afasta de Durkheim é aquele que diz respeito à distinção entre as ideias oriundas da experiência arbitrária individual e os fatos sociais oriundos de uma aplicação metodológica rigorosamente científica. A história individual diz respeito à contingência, variam conforme o indivíduo; diferente das leis físicas e morais que dizem respeito ao necessário, são as mesmas para todos indivíduos. Durkheim reivindica os direitos da razão contra as ideologias do senso comum. Os fatos sociais “não são imediatamente conhecidos” (ARON, 1967, p. 363). Por isso é necessário um deslocamento da perspectiva do observador. Desse modo, não é possível entender “os fenômenos sociais a partir da significação que nós lhes atribuímos [prêtons] espontaneamente” (1967, p. 364). A noção de espírito humano implica que há racionalidade – um todo inteligível – na experiência arbitrária individual, mesmo que de forma inconsciente e mesmo que os estados de emoção dificultem sua apreensão³⁹. A aplicação do rigor científico possibilita evidenciar os mecanismos racionais presentes na experiência cotidiana mas se situam para além da consciência dos atores.

Lévi-Strauss também propõe ir além do método indutivo de Durkheim. Para o estruturalismo clássico a indução sozinha não é o suficiente para a investigação, pois há momentos em que é preciso ultrapassar o empírico, por isso há um resgate dos procedimentos de dedução, considerados imprescindíveis quando os dados não dão mais conta dos objetivos teóricos. Inspirado em Galileu Galilei, Lévi-Strauss defende um método que mistura o indutivo com o dedutivo.

François Dosse aponta uma diferença importante entre os dois autores no que diz respeito à relação com a história e a etnografia tomadas como instrumentos teórico-metodológicos. Isso porque “o encaminhamento de Lévi-Strauss é o inverso do adotado por Durkheim”⁴⁰ em *Les règles de la méthode sociologique*; neste livro “Durkheim escolhe privilegiar os materiais dos historiadores, as fontes escritas, e desconfia das informações reunidas pelo etnógrafo” (DOSSE, 2018, p. 49). Segundo o historiador francês, Lévi-Strauss tem uma clara discordância com o primeiro Durkheim no que diz respeito à pesquisa de campo. Lévi-Strauss, em sua expedição ao Brasil, foi “seduzido pela etnologia que se rebelava contra Durkheim, uma vez que este último não era homem de pesquisas de campo”; por outro, “sua cultura sociológica não pôde deixar de ser alimentada, nos anos 1930, pelo durkheimismo” (2018, p. 49).

³⁹ Ver seção 3.4.2 deste trabalho.

⁴⁰ Daí a retomada do “desafio de F. Simiand de 1903 contra os historiadores” (DOSSE, 2018, p. 49 [BR])

Como reconhece François Dosse, alguns anos mais tarde (“por volta de 1912”) Durkheim passa a reivindicar a legitimidade dos dois métodos (histórico e etnográfico), colocando-os “no mesmo plano”; a mudança em relação à legitimidade da etnografia foi “acelerada pela fundação de *L’Année sociologique*” (DOSSE, 2018, p. 49). Na epígrafe do livro *Anthropologie structurale* (1958), após reconhecer-se como um “discípulo inconstante” do sociólogo francês, Lévi-Strauss qualifica seu livro como uma homenagem “à memória do fundador de *L’Année sociologique*⁴¹: prestigioso ateliê no qual a etnologia contemporânea recebeu uma parte de suas armas, e que relegamos ao silêncio e ao abandono” (LÉVI-STRAUSS, 1958 [2012], epígrafe)⁴². O desenvolvimento da legitimidade científica da etnografia no âmbito sociológico é epistemologicamente significativo para a compreensão das preocupações que fundam o estruturalismo.

É preciso interpretar as afirmações de Dosse com cuidado. De modo algum Lévi-Strauss pretendeu descartar o Durkheim do século XIX. A reivindicação do tratamento empírico para os fatos sociais é uma novidade notável para o final do século XIX. Em um texto inserido em *Antropologia estrutural dois*, o antropólogo estruturalista reconhece que há um exagero em *Les règles de la méthode sociologique*: “quando relemos hoje *As regras do método sociológico*, não podemos evitar pensar que Durkheim foi um tanto parcial na aplicação desses princípios” (*O campo da antropologia*, p. 14). Mas nesse mesmo texto Lévi-Strauss resgata dois textos do primeiro Durkheim: o segundo prefácio de *Les règles de la méthode sociologique* e *La sociologie en son domaine spécifique*. Ele também lamenta a “tendência que hoje ameaça a antropologia de perder Durkheim” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 12). (BENTHIEN, 2011)

Logo após apresentar o fato social maussiano como uma alternativa para escapar dos problemas da hermenêutica (da dualidade entre compreensão e explicação), Lévi-Strauss acrescenta: “Não nos enganemos: tudo isso, que parece tão novo, estava implicitamente presente em Durkheim” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 16). Seguindo as interpretações de Lévi-Strauss, o horizonte para o qual aponta os trabalhos de Durkheim pode ser pensado como uma busca da objetividade a partir de um tensionamento entre o próximo e o distante. E se isso fica especialmente evidente nos trabalhos de Marcel Mauss, este “em suas reflexões mais ousadas [...] nunca sentiu que se afastava da linha durkheimiana” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p.

⁴¹ Para uma interpretação da riqueza multidisciplinar envolvida nesta revista ver (BENTHIEN, 2011)

⁴² Conclui explicando esse abandono se resultou menos da ingratidão do que “devido à triste certeza que temos de que a empresa atualmente excederia nossas forças” (LÉVI-STRAUSS, 1958 [2012], epígrafe).

13). Se Mauss apontava para os caminhos do estruturalismo, ele seguia aquilo que já estava lançado pelas intenções de Durkheim.

3.3 AS FRONTEIRAS ENTRE INDIVÍDUO E SOCIEDADE

3.3.1 A tridimensionalidade do fato social total

Lévi-Strauss compartilha da necessidade de especificidade e objetividade, mas as condições de possibilidade dessa tarefa são colocadas a partir das estruturas inconscientes. Na *Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss (Introdução à obra de Marcel Mauss)* de 1950, Lévi-Strauss sugere que tal formulação já teria sido indicada por Mauss, que “se deteve à beira dessas imensas possibilidades, como Moisés conduzindo seu povo até uma terra prometida da qual jamais contemplaria o esplendor”, adicionando que deve “haver em algum lugar uma passagem decisiva que Maus não transpôs” mas que “nunca se revelou a não ser na forma de fragmentos” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 23 [2017, p. 32]). As estruturas inconscientes permitem pensar a origem simbólica do social e assim a cultura se apresenta como um conjunto de sistemático de diferentes símbolos.

Lévi-Strauss parte da pergunta paradoxal que funda as ciências humanas (como se pode pensar a relação entre sujeito e objeto de pesquisa numa ciência para a qual os objetos são da mesma natureza dos sujeitos?) e chega a uma formulação: a possibilidade de objetividade se dá pelo fato de que há algo em comum entre os sujeitos, este comum é o que ele chama de estruturas inconscientes do espírito humano. A busca pelas estruturas se dá na tentativa de superação dos dados empíricos muitas vezes com auxílio de um formalismo matemático⁴³.

A *Introduction* é recheada de incontáveis elogios ao mestre. Além de indicar os ecos em uma diversidade de autores da antropologia⁴⁴, o antropólogo estruturalista chama atenção

⁴³ “a antropologia social pode esperar beneficiar-se das imensas perspectivas abertas à própria linguística pela aplicação do raciocínio matemático ao estudo dos fenômenos de comunicação” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 21-22 [2017, p. 32]).

⁴⁴ “Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Firth, Herskovits, Lloyd Warner, Redfield, Kluckhohn, Elkin, Held e muitos outros” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 2 [2017, p. 9]).

para o “*modernismo* do pensamento de Mauss” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 3 [2017, p. 10])⁴⁵. Lévi-Strauss faz menção às possibilidades revolucionárias (do ponto de vista científico e político) que poderia trazer o programa apresentado por Mauss na comunicação *Les techniques du corps*, publicada no *Journal de Psychologie* em 1935.

Na *Introduction* Lévi-Strauss lamenta o fato não ter havido suficientes investimentos teóricos para completar uma ambição não realizada por Mauss e que ele acreditava ser necessária: “tarefa imensa” de realizar “o inventário e a descrição de todos os usos que os homens, ao longo da história e sobretudo através do mundo, fizeram e continuam a fazer de seus corpos” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 4 [2017, p. 12]), o que permitira realizar uma distribuição geográfica e histórica do uso dos corpos. Tais pesquisas poderiam ser realizadas por uma organização internacional para compor um arquivo internacional que teria um valor prático, moral e científico. Do ponto de vista prático, um tal acervo tornaria acessível a toda humanidade um gigantesco estudo a respeito da contribuição de uma quantidade monumental de sociedades para as técnicas do corpo. Do ponto de vista moral tal empreendimento poderia ajudar a desmistificar preconceitos raciais: “face a concepções racistas que querem ver no homem um produto de seu corpo, mostrar-se-ia, ao contrário, que é o homem que, sempre e em toda parte, soube fazer de seu corpo um produto de suas técnicas e representações” (1968a, p. 5 [2017, p. 13]). Do ponto de vista prático e científico seria possível formar uma “arqueologia dos hábitos corporais que [...] forneceria ao historiador das culturas conhecimentos tão preciosos quanto a pré-história ou a filologia” (1968a, p. 5-6 [2017, p. 13])

A possibilidade de tratar de fatos aparentemente arbitrários como uma totalidade inteligível depende da pressuposição de que o fenômeno humano se dá em uma totalidade. É através de tal tratamento que Mauss fundaria a possibilidade de tratar de fenômenos dotados de uma tridimensionalidade disciplinar: ao mesmo tempo, biológicos, psicológicos e sociológicos. Para realizar tal proposta é preciso um diálogo interdisciplinar. Fenômenos tais como as técnicas do corpo só podem ser analisados, segundo Mauss, a partir de tal tratamento, pois nelas se manifesta a tridimensionalidade humana. Isso implica lidar com os diferentes níveis científicos que pretendem explicar a humanidade como níveis igualmente legítimos cuja variação diz respeito sobretudo ao objeto e à complexidade de cada uma. A ideia de homem total permite pensar certos temas próprios ao fenômeno humano (como a técnica, a morte, a magia,

⁴⁵ Exemplificando tal modernismo ele cita a comunicação *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité* publicada posteriormente no *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* em 1926, tal comunicação já adiantava interpretações científicas que surgiram anos depois, como interpretações da relação entre fisiologia e sociedade (trazidas à luz pela chamada medicina psicossomática)

o sacrifício, a dádiva) a partir do “conjunto das ciências que descrevem os fenômenos sociais e culturais” entrelaçado com o conjunto daquelas “que descrevem os fenômenos biológicos e físicos” (KECK, 2013, p. 19).

Apesar de levar em conta a tridimensionalidade do fato social total, Mauss visa indicar o que há de especificamente social em tais fenômenos. Por isso ele se serve do método comparativo. Uma das contribuições do método sociológico de Durkheim e Mauss está relacionado ao comparativismo radical empregado por eles. No prefácio a segunda edição de *Les règles de la méthode sociologique* Durkheim apresenta o exemplo da revista *L'Année sociologique* para apontar as direções para as quais a sociologia se encaminhar. As Ciências Humanas não estavam mais condenadas a serem um ramo da filosofia, pois os pesquisadores podiam estudar com detalhes os fatos sem cair na pura erudição. As direções para as quais as Ciências Humanas se encaminhavam pode ser pensada a partir do comparativismo radical, tal como descreve o historiador Rafael Faraco Benthien em sua tese de doutorado. Esse comparativismo depende do encontro entre a ciência especificamente social apresentada por Durkheim com as disciplinas científicas que estudavam a antiguidade (dentre as quais pode-se destacar a história, a filologia e a arqueologia). Uma das novidades da sociologia francesa é seu método. Este implica procedimentos teórico-metodológicos facilmente encontrados em qualquer ciência, mas que, na época, traziam uma novidade para as reflexões a respeito dos fenômenos sociais. O método visava apresentar caminhos para adquirir dados científicos a partir do entorno do pesquisador, por meio de uma aplicação rigorosa de um método a problemáticas contemporâneas ao pesquisador. A tese de Benthien trata a respeito da revista *Année sociologique*. Esta é permeada por diálogos interdisciplinares que se desenvolveram entre os estudos clássicos (dos latinistas e helenistas) com a escola francesa de sociologia⁴⁶. A potencialidade de tal método provém do choque de perspectiva ocasionado pela relação estabelecida entre o mais familiar com o mais distante.

Em *Les techniques du corps* Marcel Mauss reivindica a necessidade de um diálogo interdisciplinar para compreender os fenômenos relativos às técnicas do corpo, o que implica a consideração do ser humano em sua totalidade. Especialmente na época de Mauss as técnicas

⁴⁶ Uma informação interessante, apresentada por Rafael Benthien, é o fato de León Robin, em um artigo publicado na *Revue de Méthaphysique et de Morale* (cujo título é *Platon et La Science Sociale*), ter apresentado uma interpretação positivista da *República* de Platão. Robin apresentou “uma leitura absolutamente oposta à idealista, que, vinte anos antes, dominava a questão” (BENTHIEN, 2011, p. 2). Haveria no filósofo grego os primórdios de uma reflexão científica sobre a sociedade. Ou seja, Platão é considerado como um precursor dos desenvolvimentos de Émile Durkheim. Benthien mostra como o artigo teve um impacto positivo meio intelectual dos estudos greco-latinos, exemplificando com uma resenha escrita por Émile Bréhier sobre o artigo de Robin.

do corpo não eram um fenômeno de interesse dos cientistas sociais; talvez por serem fenômenos que, para o senso comum, não parecem estar imediatamente relacionados com a sociedade. Logo no início de sua comunicação, Mauss menciona os embates envolvidos ao adotar sua posição de vanguarda, os fatos relevantes para pensar no fenômeno que ele pretende estudar encontram-se nas fronteiras das ciências, nos terrenos áridos onde os especialistas se conflitam. Após isso o sociólogo realiza uma apologia à exploração do desconhecido para o progresso científico, aludindo às terras abandonadas que se localizam na interseção das ciências. Mauss lamenta a ausência de um tratamento teórico do tema na etnologia de seu tempo, os fatos das técnicas emergiam mas eram agrupados como uma diversidade sem sentido, ou seja, de forma arbitrária.

Um observador não muito atento quanto às diferenças entre as sociedades pode considerar os fenômenos das técnicas do corpo como simples idiossincrasias individuais, mais relacionadas com aspectos psicológicos e biológicos do que sociais. Por outro lado, Mauss defende que só se pode dar conta desses fatos considerando as três dimensões (sociológica, psicológica e biológica) em conjunto, e nisso consiste o aspecto de totalidade do humano.

As técnicas do corpo dão testemunho de um fenômeno de coerção que atua diretamente no corpo dos indivíduos. Através de um estudo comparativo das técnicas do corpo Mauss permite mostrar a influência do nível especificamente social no corpo humano. O que permite ao autor apontar para a influência dos grupos sociais em certos fatos que podem ser considerados como puras idiossincrasias individuais – como o nado, o andar, a corrida, a posição da mão, entre outros –, cuja causalidade seria mais facilmente atribuída aos níveis psicológico e fisiológico. Como foi dito, a constatação da influência da sociedade nesses fenômenos não exclui esses outros níveis. Muito pelo contrário, tal constatação revela aquilo que Mauss chama de “homem total”, trata-se de um “triplo ponto de vista” responsável por conectar os níveis social, psicológico e fisiológico: “o todo, o conjunto é condicionado pelos três elementos indissolivelmente misturados” (MAUSS, 1936, p. 8 [2017, p. 425]).

3.3.2 O fenômeno geral das técnicas do corpo e sua aquisição

Atento para a vida social, Marcel Mauss fazia de seu cotidiano uma espécie de laboratório sociológico comparativo. É interessante notar a sensibilidade que ele demonstra para perceber os detalhes da vida cotidiana, como o faria um bom etnógrafo. O sociólogo faz uma retomada de sua relação com o tema da técnica, seu primeiro contato se deu através de uma ligação com o autor de um verbete sobre “Nado” – da “*British Encyclopedia* de 1902” (MAUSS, 1936, p. 6 [2017, p. 422]) – em 1898. Desde então, ele passou a observar e recordar as mudanças nas técnicas de nado. Descrevendo tais observações e recordações, o sociólogo mostra as diferenças geracionais, aquelas que dizem respeito educação e ao estilo do nado; e o faz inclusive a partir de si mesmo como exemplo de vícios adquiridos em sua geração que não conseguiam ser abandonados. Prosseguindo em seu exame das técnicas, ele evoca suas recordações da guerra que lhe serviram para despertar outras reflexões. Estas emergiram no contato no campo de batalha com pessoas de outros países; Mauss extrai de suas lembranças uma série de relatos sobre a diferença da marcha entre as tropas francesas e inglesas – o que não era apenas uma intuição de um sujeito, mas era algo comentado pelos companheiros de guerra. A partir de sua intuição no campo de batalha, Mauss desenvolve uma reflexão sobre a incidência da sociedade sobre o andar⁴⁷; e, depois de apresentar uma descrição de coerção para com o andar no âmbito escolar, ele conclui que “existe igualmente uma educação do andar” (MAUSS, 1936, p. 7 [2017, p. 424]). Citando um livro de Elsdon Best a propósito dos Maori, Mauss mostra como as mulheres deste grupo tem um modo de andar com um balanço singular, que é admirado pelos homens e estimulado pelas mães. Mesmo o andar calçado modifica nosso modo de andar. Por isso até mesmo o andar não é uma “forma natural” mas uma “forma adquirida” (MAUSS, 1936, p. 8 [2017, p. 426]).

Marcel Mauss sugere que seria preciso voltar à noção de técnica nos textos de Platão, onde a técnica é relacionada com a música e a dança e portanto não está relacionada diretamente a um instrumento. Isso porque o primeiro instrumento técnico para Mauss é o próprio corpo. Nas *Categorias* (VIII, 8b26), Aristóteles divide a qualidade (ποιότης) em hábito (ἔξις) e disposição (διαθέσις): “O hábito difere da disposição pelo fato de ser mais durável e mais estável”, e depois acrescenta em 9a 10: “Os hábitos são também disposições, mas as disposições não são necessariamente hábitos” (ARISTÓTELES, 2018, p. 152–155). Mauss evoca a noção de ἔξις de Aristóteles e a palavra latina *habitus* que a traduz:

A palavra [latina] traduz, infinitamente melhor que ‘hábito’, a ‘exis’ [ἔξις], o ‘adquirido’ e a ‘faculdade’ de Aristóteles (que era um psicólogo). Ela não designa esses hábitos metafísicos, essa ‘memória’ misteriosa, assunto de volumes ou de curtas e famosas teses. Esses ‘hábitos’ variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, eles variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. (MAUSS, 1936, p. 7 [2017, p. 424])

Algumas dessas formas adquiridas oferecem claras vantagens, Mauss cita o exemplo de australianos, com os quais conviveu na guerra, que conseguiam descansar sentando-se sobre seus calcanhares em um chão de lama (o que o sociólogo não podia fazer e, por isso, tinha que ficar em pé com suas botas). Mauss condena nossa sociedade por ter perdido esse hábito, enquanto o resto das sociedades o conservou, sugere que seria possível diferenciar a humanidade quanto as técnicas de descanso entre os que se agacham e os que se sentam, e dentre estes os que se sentam sem banco e os que o fazem com banco. Outrora, lembra o sociólogo, se considerava como um “sinal de degenerescência o arqueamento dos membros inferiores”, foi dado a este fato uma “explicação fisiológica” (MAUSS, 1936, p. 12 [2017, p. 430]). Mas a verdadeira explicação é que os “tendões” e os “ossos” modificam-se em relação a “uma certa forma de apoiar-se e de colocar-se” (MAUSS, 1936, p. 12 [2017, p. 430]). Ele conclui que há fenômenos que são explicados como sendo “de ordem hereditária” mas “que são na realidade de ordem psicológica [...] e de ordem social” (MAUSS, 1936, p. 12 [2017, p. 430]).

De fato, Marcel Mauss se serve daquilo que lhe é mais familiar – tal como lembranças pessoais de experiências cotidianas, ele faz até mesmo referências a seu modo de sentar durante a conferência –, entrelaçado com os materiais empíricos dos mais distantes no que diz respeito às aquisições técnicas. As experiências cotidianas são apresentadas com uma tensão causada pelo estranhamento oriundo das experiências com outras sociedades. Portanto, há uma atenção ao detalhe cotidiano assim como a busca por um deslocamento do olhar, chamando atenção para as diferenças entre detalhes técnicos oriundos de diferentes contextos. Tal deslocamento gera um estranhamento da vida cotidiana no seio dela mesma. O estranhamento produzido não pode ser separado do procedimento comparativista, ou seja, o ato de colocar lado a lado diferenças entre as técnicas do corpo entre as sociedades.

Utilizei como exemplo as técnicas do corpo mas seria possível analisar da mesma forma os inumeráveis temas que fazem parte da obra de Mauss. Em cada uma delas algo da vida social serve como eixo (como a magia, o dom, o sacrifício, entre outros). Tais eixos possibilitam dar uma sistematização para fenômenos aparentemente arbitrários. De certa forma, tais

procedimentos envolvem um conhecimento da psicologia individual do pesquisador, mas esta é utilizada como meio para atingir o social, evidenciando as diferenças que emergem no contato entre grupos sociais distintos e que produzem um estranhamento. No caso da conferência sobre a técnica, a sociólogo francês parte do limite da aproximação, o ponto de vista a partir do qual não se poderia aproximar mais – isto é, suas experiências individuais –, para então engendrar atores cada vez mais distantes e atingir um distanciamento radical, o que possibilita pensar em um fenômeno geral das técnicas do corpo.

No domínio da técnica, boa parte dos fenômenos são da ordem da educação. A educação é entendida enquanto prescrições sociais sobre o comportamento; Mauss faz questão de ressaltar que sua concepção é tomada em um sentido mais amplo que a própria noção de imitação. Lévi-Strauss interpreta a noção de educação apresentada por aquele sociólogo francês como um intermediário da estrutura social, ou seja, o meio pelo qual a estrutura é estruturada: “É por intermédio da educação das necessidades e das atividades corporais que a estrutura social imprime sua marca nos indivíduos” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 3 [2017 p. 10]). Por isso o ato técnico não pressupõe necessariamente o uso de um instrumento e este é um aspecto central e inovador da proposta do autor. Por não estarem relacionados exclusivamente com o uso de instrumento, os atos técnicos estão antes ligados ao corpo. Este é “o primeiro e mais natural objeto técnico e ao mesmo tempo meio técnico” da humanidade (MAUSS, 1936, p. 10 [2017, p. 428]).

Marcel Mauss apresenta uma definição do fenômeno: 1) a técnica se enquadra em um âmbito geral dos atos tradicionais eficazes, o que a aproxima os fenômenos técnicos dos mágico-religioso, mas o aproxima também atos cotidianos; 2) mas, como não basta classificar a técnica a partir de uma categoria tão ampla, o que a diferencia dos outros atos tradicionais é que ele tem um objetivo mecânico, de caráter físico-químico. Em suma, a definição de técnica é: um ato tradicional que envolve um objetivo mecânico.

Na parte *IV Considerações Gerais*, Mauss argumenta que os fatos psicológicos são engrenagens, mas não causas, do processo técnico e educacional presente na vida social. Apenas nos raros momentos de criação e reforma se pode falar em uma causalidade psicológica. Nos momentos de adaptação também é possível falar em uma causalidade psicológica, mas é importante levar em conta que os contornos são estabelecidos pela vida em comunidade. Assim, em todo ato adquirido uma autoridade social impera. Mauss acredita que provavelmente é transmissão oral das técnicas que caracteriza a diferença entre os seres humanos e os animais.

Ainda na parte IV, o sociólogo discute a diferença das atitudes perturbadoras e estabilizadores. O processo de educação técnica, segundo Mauss, opera a resistência ou a inibição de movimentos corporais desorganizados, os quais se constituem como uma força perturbadora. Tal processo se faz através de uma estabilização da espontaneidade dos movimentos naturais, que também é uma tomada de consciência. As perturbações emergem das reações “brutais”, “irrefletidas” ou “inconscientes”, enquanto as estabilizações emergem das reações “isoladas”, “precisas” ou “comandadas [commandées]” (MAUSS, 1936, p. 22 [2017, p. 442]). Segundo o autor, a inconsciência não explica a sociedade; esta que possibilita, antes, que a consciência e a razão domine a emoção e a inconsciência.

3.3.3 O englobamento entre o social e o mental

O estruturalismo implica uma ruptura com essa divisão, na medida em que busca traçar as leis dos fenômenos humanos. Mas desenvolvendo esta tarefa o estruturalismo se choca com o problema que se encontra na própria definição das ciências do espírito: a experiência vivida individualmente. Mas, como a antropologia de Lévi-Strauss pretende trazer o rigor estruturalista para o âmbito da ciência dos outros povos, o problema da experiência traz consigo necessariamente o problema da experiência de outrem. Um dos textos fundamentais para pensar a gênese e os pressupostos do estruturalismo clássico, no que diz respeito à apreensão racional da experiência de outrem, é a *Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss (Introdução à obra de Marcel Mauss)*⁴⁸.

Neste texto, Lévi-Strauss confronta-se com um dos problemas mais fundamentais das ciências sociais ao menos desde Durkheim: a relação entre o social e o individual⁴⁹. Para Lévi-Strauss, é necessário estabelecer uma complementariedade dinâmica entre os dois níveis. Mas a repartição entre o social e o individual apresenta um espinhoso impasse de princípio: o pesquisador só tem acesso ao domínio social através de sua experiência, mas é próprio deste domínio ultrapassar a experiência individual. A pergunta se formula da seguinte forma: como é possível apreender em uma experiência individual algo que vai além desta por princípio? A

⁴⁸ Vincente Debaene escreve a propósito da *Introduction*: “verdadeira ‘bíblia’ do estruturalismo, texto fundador e central por Gilles Deleuze. Jacques Lacan ou Roland Barthes”, *Œuvres, Préface*, p. XIII)

⁴⁹ Do ponto de vista filosófico, o problema remete a Platão na *República*.

experiência individual é a única via de acesso ao social, seja no trabalho de campo ou no estudo de materiais coletados por outrem; mas ao mesmo tempo o social determina o individual, estabelecendo os limites com as regras.

É possível dizer que Lévi-Strauss, no artigo *Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss* (*Introdução à obra de Marcel Mauss*), encontra na obra desse autor uma forma de lidar com o problema da consciência psicológica em relação ao domínio especificamente social. A noção de fato social total, na visão do antropólogo estruturalista, permite a realização de um empreendimento científico que leve em conta a complexidade da vida humana. Segundo Lévi-Strauss, essa noção é “folhada”, pois desdobra-se em diversas camadas, em “múltiplos planos distintos e conectados” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 14). Os fenômenos sociais que Marcel Mauss chama de totais englobam em um mesmo fenômeno concreto uma série de instituições (as quais se misturam nele): “religiosas”, “jurídicas”, “morais”, “políticas”, “familiares”, “econômicas”; envolvem até mesmo “fenômenos estéticos” e “fenômenos morfológicos que manifestam estas instituições” (MAUSS, 1923, p. 32).

Além de reintegrar aspectos institucionais descontínuos (“familiar, técnico, econômico, jurídico, religioso”, (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 14 [2017, p. 23]), o fato total coloca em relação três níveis: fisiológico, psicológico e sociológico. Através do fato social total, “elementos de natureza muito diversa podem adquirir uma significação global e tornar-se uma totalidade” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 14 [2017, p. 23]). Mas, para que ele não se torne pura arbitrariedade, é preciso que “seja apreensível em uma experiência concreta” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 14 [2017, p. 23]). Através da consideração dessa imbricação entre os fenômenos naturais, individuais e sociais – seguindo o que ele considera um dos caminhos apontados por Mauss –, Lévi-Strauss propõe uma junção entre as esferas científicas mantendo as diferenças de escala.

O fato total não é “um postulado” anterior à experiência, pois “a totalidade do social” deve se manifestar “na experiência”, sem suprimir “o caráter específico dos fenômenos” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 14). A necessidade de apreender um tal fato social implica levar em consideração a dimensão do vivido: “considerando o todo em conjunto que nós podemos perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vívido, o instante fugidivo no qual a sociedade toma, ou os homens tomam consciência sentimental deles mesmos e de sua situação face a outrem” (MAUSS, 1923, p. 181)

A noção de fato social total, assim interpretada, permite um tratamento para um dos problemas fundamentais da sociologia de Durkheim, que deu espaço para muitas polêmicas e mal entendidos. Esse é o problema da diferença entre o social e o mental, entre a coercitividade exterior ao indivíduo e o vivido individual. No momento em que cada ser humano vem ao mundo, através do nascimento, ele encontra uma diversidade de outros seres humanos, os quais também passaram pela mesma experiência, organizados de modo entrelaçado. O desenvolvimento da psicologia individual ocorre desde o nascimento e perpassa o decorrer da vida de uma pessoa. Desde o início de sua vida o indivíduo já encontra pronta uma organização social, a qual não se reduz a cada uma das consciências tomadas individualmente. A organização social é um conjunto entrelaçado cujos elementos são aquilo que Mauss chama de *habitus*. Tais elementos são a atualização corporal de um processo educacional generalizado que forma um conjunto de tradições que permanecem ou se modificam em diferentes velocidades em função do tempo. Os indivíduos são ensinados a agir de determinada forma e esta forma é passada através das gerações. Como foi argumentado a partir de Durkheim⁵⁰, o conformismo com a situação social pode causar uma ignorância de seus efeitos. Entretanto, basta a subversão de uma regra para que os efeitos da sociedade se manifestem. Mas a ruptura com a conformidade não se dá apenas na subversão de uma regra dentro da sociedade de partida – aquela na qual o indivíduo nasceu. O contato com outras sociedades efetua uma ruptura no senso comum que evidencia os aspectos da sociedade observada tanto quanto os aspectos da sociedade do observador. Ambos processos cognitivos derivam do efeito de estranhamento produzido pelo contato entre sociedades cujos conjuntos tradicionais são suficientemente diferentes⁵¹. Mas mesmo se considerarmos uma sociedade isolada, a relação que o indivíduo estabelece com os demais durante a sua vida também é permeada de estranhamentos. Há nas relações mais elementares dos indivíduos uma relação com o outro que desloca a condição individual inicial, mesmo que seja para reprimi-la. Portanto o indivíduo está constantemente sujeito às relações sociais e por isso é englobado por elas. Como argumenta Lévi-Strauss, em um certo sentido, o social subsume o mental, pois o social está necessariamente presente em todos os fenômenos mentais. Mas, em outro sentido o englobamento, se inverte, pois a prova do social

⁵⁰ Ver seção 3.2.1 deste trabalho.

⁵¹ É importante chamar atenção para o fato de que o contato entre as sociedades pode se dar de diversos modos (pela teoria ou pela experiência, tal como foi argumentado) e em diferentes intensidades. Tais diferenças estão relacionadas, mas não necessariamente, com o modo como o contato se dá, pois a experiência de campo propicia, ao menos potencialmente, um contato muito mais íntimo.

é necessariamente psicológica⁵². O pesquisador que deseja investigar as relações sociais é também um indivíduo, portanto é apenas através de sua experiência psicológica que ele pode averiguar qualquer relação social. Nas palavras de Lévi-Strauss: “a prova do social não pode ser senão mental; dito de outro modo, não podemos jamais estar certos de ter atingido o sentido e a função de uma instituição se não somos capazes de reviver sua incidência sobre uma consciência individual” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 14 [2017, p. 23]).

O fato social total ultrapassa o indivíduo e, ao mesmo tempo, só pode ser apreendido na experiência individual. “a objetividade da análise histórica ou comparativa com a subjetividade da experiência vivida” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 14 [2017, p. 23]). Mas entre o indivíduo e a sociedade não há uma “complementaridade estática”, o que implicaria uma equivalência entre os termos (como as “metades de um quebra cabeça”), mas sim uma complementariedade dinâmica através da qual “o psíquico é ao mesmo tempo simples *elemento de significação* para um simbolismo que o ultrapassa, e único *meio de verificação* de uma realidade cujos aspectos múltiplos não podem ser apreendidos em forma de síntese fora dele (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 14-15 [2017, p. 23-24]). Ao mesmo tempo que o social determina o psíquico, este é o único meio possível de conhecimento científico daquele que o ultrapassa.

3.4 O ESTRUTURALISMO ENQUANTO CIÊNCIA

3.4.1 O jogo de perspectivas

Outro problema fundamental para o estruturalismo, inseparável da questão da relação entre a consciência psicológica e a sociedade, é o da relação do observador com o observado. Isso porque empreendimento comparativo entre as sociedades que constitui o cerne de uma tal ciência é aquilo que permite que o pesquisador desloque seu olhar. Cada sociedade estudada oferece a potencialidade de deslocar o olhar do pesquisador em uma certa direção. É claro que tais deslocamentos são realizados através do crivo do pesquisador e portanto da sociedade a qual ele pertence. Devido ao caráter específico das ciências humanas de pressupor uma igual-

⁵² Sobre esse ponto seria possível traçar as conexões com o conceito de hierarquia como recíproco englobamento dos contrários desenvolvido por Louis Dumont (DUMONT, 1997).

dade da natureza do observador e do observado, a “interdependência entre o observador e o fenômeno observado” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 63 [2012, p. 87]) se manifesta de modo claro. Este é um problema que se manifesta de modo exemplar nas ciências humanas, mas, em certo grau, ele é comum a toda observação científica. Muitas ciências se servem da estatística para tentar anular o papel da observação, mas nas ciências sociais a situação é diferente, pois as modificações provocadas pelo observador “são da mesma ordem de grandeza que os fenômenos estudados” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 63-64 [2012, p. 87]). Como coloca Lévi-Strauss na *Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss (Introdução à obra de Marcel Mauss)* essa problemática aplicada às ciências humanas já era enfrentada por Durkheim e Mauss ao tentarem realizar uma ciência “que tem como caráter intrínseco de seu objeto ser ao mesmo tempo objeto e sujeito [...] ‘coisa’ e ‘representação’” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 15 [2017, p. 24]).

A questão da relação entre o sujeito e o objeto nas ciências humanas nos leva imediatamente à consideração do estatuto do outro. Jean Pouillon⁵³, em um artigo escrito em 1975 (após se dedicar a leitura de Lévi-Strauss), identifica no estruturalismo a possibilidade de tratar de modo rigoroso o problema da alteridade⁵⁴. Mais de uma década antes, no quarto capítulo de *Signes*⁵⁵ Merleau-Ponty apresenta uma interpretação que vai no mesmo sentido. Segundo o filósofo, o método estrutural é resultado do movimento de perspectiva entre o familiar e o estrangeiro, característico das relações de alteridade que o antropólogo estabelece com os povos. Seguindo os passos da sociologia francesa, o estruturalismo clássico pressupõe um método singular que consiste em “aprender a ver como estrangeiro o que é nosso, e como nosso

⁵³ Pouillon era amigo de Sartre e colaborador da revista *Les Temps Modernes*, que em 1960 trabalhará com Claude Lévi-Strauss na revista *L'Homme*. Essa figura representa de um ponto de intersecção entre o estruturalismo e o existencialismo. Após a publicação de *Tristes tropiques* (1955), Pouillon, que até então ignorara a etnologia, passa a se debruçar em “tudo o que Claude Lévi-Strauss publicou até então, *Les structures élémentaires de la parenté* e os artigos que só mais tarde aparecerão sob a forma de livro (1958) com o título geral de *Anthropologie structurale*.” (DOSSE, 2018, p. 40).

⁵⁴ “É enquanto essencialmente outro que o outro deve ser visto” (Pouillon *Fétiches sans fétichisme*, p. 301 apud Dosse, *História do estruturalismo*, p. 41 [BR]). Mas é importante notar que o problema da alteridade é muito antigo. No estruturalismo há um tratamento particular de tal problema, um tratamento científico através da experiência com os outros povos. Deleuze também desenvolve o problema em *Différence et répétition (Diferença e repetição)* de 1968, nos Apêndices (escritos em 1967) de *Logique du sens (Lógica do sentido)* de 1969 e em *Qu'est ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* de 1991. Mas a alteridade é um problema clássico na filosofia e pode encontrar um tratamento dele em autores canônicos como Platão e Descartes. No *Sofista*, “sutilmente, de uma maneira quase imperceptível, Platão nos sugere desde cedo que existir supõe co-existir, que a existência de um supõe sua relação com um outro.” (CORDERO, 2005, p. 182). Este é um exemplo importante pois o *Sofista* era um diálogo muito apreciado por Deleuze. Um outro exemplo interessante, é a posição de Emmanuel Levinas, um dos autores contemporâneos que se debruçou de modo mais profundo na questão do outro, a respeito de Descartes: “O cogito se apoia em Descartes sobre o Outro que é Deus e que colocou na alma a ideia de infinito, que a ensinou, sem suscitar simplesmente, como o mestre platônico, a reminiscência das visões antigas.” (LEVINAS, 1990 p. 85).

⁵⁵ Este é um texto retoma as reflexões apresentadas pelo autor em 1958 e 1959 no memorial para a cátedra de Lévi-Strauss.

o que nos era estrangeiro” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 149). A etnologia é definida como uma maneira de forçar o pensamento, ou seja, de modificar o senso comum pela relação com o outro, como diz Merleau-Ponty: “A etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular, as sociedades ‘primitivas’; é uma maneira de pensar que se impõe quando o objeto é ‘outro’, e exige que nós mesmos nos transformemos.” (2016, p. 148-149). Há nesta corrente etnológica um esforço para realizar deslocamentos de perspectiva entre uma sociedade e outra através de um método rigoroso, que une a lógica com a estética. A relação entre o familiar e o estrangeiro implica uma relação entre o dentro e o fora, a visão de dentro de uma sociedade implica uma familiaridade enquanto a visão de fora implica um estranhamento.

Em 1981 Lévi-Strauss, respondendo a uma pergunta de Jacques Chancel⁵⁶, menciona que o ofício do antropólogo desperta uma diversidade choques. São choques de perspectiva pois eles abalam a visão daquele que se interessa por uma sociedade distante. Apesar de serem de natureza completamente distinta, tanto o trabalho teórico com a literatura etnográfica, quanto convivência participativa através do trabalho de campo possibilitam tais choques. Na entrevista a George Charbonnier, Lévi-Strauss descreve a etnologia como uma “ginástica” resultado do esforço para “mudar de sistema de referências” (CHARBONNIER; LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 17). Nesta entrevista antropólogo francês faz uma analogia da antropologia com a física no que diz respeito à incerteza⁵⁷. Assim como há, na mecânica quântica, determinados aspectos da realidade que não podem ser conhecidos ao mesmo tempo, na etnologia o pesquisador não pode refletir ao mesmo tempo sobre a sua sociedade e sobre uma outra muito diferente. Isso porque cada sociedade implica um determinado sistema de referências no qual os indivíduos são inseridos ao longo da vida. Tais sistemas são estruturados de tal forma que eles podem ser apreendidos racionalmente. O fato de todos os seres humanos pertencerem a uma certa sociedade faz com que o ponto de vista dos indivíduos seja condicionado por tal pertencimento, como diz Merleau-Ponty: “a experiência, em antropologia, é nossa inserção de sujeitos sociais em um todo onde já está feita a síntese que nossa inteligência busca laboriosamente” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 148). O contato com outras sociedades realiza, em graus diversos, mudanças na perspectiva individual. Através da leitura da literatura há uma mudança restrita ao trabalho intelectual, mas nem por isso o trabalho intelectual está des-

⁵⁶ https://www.youtube.com/watch?v=xTANs0e4JxA&list=WL&index=6&t=1109s&ab_channel=Artesquieu (acessado em 21/10/2021)

⁵⁷ A palavra “*incertitude* [incerteza]” não aparece na versão escrita, mas encontra-se no áudio gravado no momento 15:20 e em 22:40, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sG1ZukEQ9Zk&ab_channel=Artesquieu (acessado em 21/10/2021).

conectado da vivência com os outros povos, pois as etnografias transmitem a experiência do pesquisador. Por isso, a leitura dos trabalhos etnográficos fornece um importante instrumento, pois torna o leitor capaz de acessar informações de populações que ele não conheceu. No trabalho de campo é possível dizer que há o contato direto entre os sistemas de referências. Lévi-Strauss considera tal trabalho indispensável para o etnólogo, pois é o momento de convivência do pesquisador com o pesquisado, o momento de máxima proximidade⁵⁸ entre eles. A experiência de campo é descrita pelo antropólogo estruturalista como dotada de ambiguidades, por um lado ela pode proporcionar um grande deslocamento de perspectiva para o pesquisador, e por outro é uma experiência árdua, “fisicamente fatigante” (CHARBONNIER; LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 17). O conhecimento etnológico está relacionado com a mudança do sistema de referências do pesquisador, o que ocorre através de uma diversidade de choques – mais ou menos intensos – provenientes do trabalho de campo ou da leitura. Portanto, o método estruturalista constitui uma espécie de troca de perspectivas, que efetua uma permutação dos pontos de vista das sociedades. Quando ocorre o choque entre as culturas a perspectiva de ambos os lados do contato se alteram e isso causa desvios diferenciais tanto nos povos colonizados quanto nos colonizadores.

É importante ressaltar o fato de que as trocas de perspectiva características da relação colonial⁵⁹ envolvem assimetrias fundamentais, pois “toda comunicação implica subordinação e mútua assimilação” (LANNA, 1999, p. 244). As diferenças nas condições materiais e históricas colocam uma assimetria insuperável entre colonizadores e colonizados. Mas isso não impede o efeito de choque que ocorre em ambos os lados da relação colonial, os efeitos da relação de alteridade se manifestam tanto para o colonizador quanto para o colonizado⁶⁰. Lévi-Strauss mostra a relação que há entre a antropologia e o colonialismo, mas reconhece que apesar disso a disciplina conseguiu atingir um olhar objetivo sobre o ser humano e isso se deve aos efeitos de mudança de perspectiva operados. É graças ao afastamento em relação ao nativo que a antropologia pode atingir um grau de objetividade.

Comentando sobre as dificuldades da etnologia, Lévi-Strauss menciona o fato de que não é possível conhecer uma sociedade ao mesmo tempo de dentro e de fora, “não podemos talvez, ao mesmo tempo compreender uma sociedade do interior e classificá-la do exterior [la classer de l’extérieur] em relação às outras sociedades” (CHARBONNIER; LÉVI-STRAUSS,

⁵⁸ Máxima proximidade ao menos do ponto de vista espaço-temporal.

⁵⁹ As quais ocorreram desde os primeiros contatos segundo Todorov (ver LANNA, 1999, p. 244-245).

⁶⁰ Ver LANNA, 1999, p. 244-245 para um comentário sobre alteridade, partindo de Todorov, Sahlins e Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha.

2010, p. 25⁶¹). A compreensão interna pode ser chamada de apreensão subjetiva enquanto a classificação externa pode ser chamada de apreensão objetiva. Lévi-Strauss diz, concordando com Charbonnier, que esta dificuldade está presente de modo geral em “todo modo de conhecimento”; ele explica que apenas tentou explicar “sua incidência particular na etnologia” (CHARBONNIER; LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 25). O conhecimento de modo geral implica uma posição de incerteza para aquele que o pretende adquirir. No caso do etnólogo, essa incerteza se manifesta no fato de que não pode ao mesmo tempo apreender uma sociedade de um ponto de vista exterior e interior. Apesar de haver a possibilidade de o pesquisador ter nascido em outra sociedade, não é possível que ele de fato o faça. Mas a possibilidade de pesquisador ter nascido em qualquer outra é aquilo que justifica a possibilidade de comunicação e portanto de modificação da forma de pensar. Então o ofício antropológico possibilita o deslocar em direção a uma sociedade para apreendê-la parcialmente de dentro, deslocando-se para dentro dela (seja de modo literal ou figurativo). É assim que o pesquisador passa por uma experiência indígena através de uma “apreensão interna”, através da qual ele “revive a experiência indígena” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 16 [2017, p. 25]). Após a apreensão interna, o método estruturalista busca um distanciamento, uma “apreensão externa” que fornece “elementos de um conjunto que, para ser válido, deve se apresentar de forma sistemática e coordenada” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 16 [2017, p. 25]). Portanto, após a aproximação da experiência indígena há um distanciamento que envolve uma sistematização e uma visão de conjunto.

3.4.2 Razão e emoção

Em *Totémisme aujourd’hui* Lévi-Strauss pretende apresentar uma crítica do que ele chama de ilusão totêmica, o que perpassa por toda história das reflexões clássicas sobre o totemismo. Esta noção, tal como era correntemente tratada pela tradição antropológica, é denunciada como “falsa” e “irreal”, produto da imaginação dos antropólogos: “o totemismo é uma unidade artificial, que existe somente no pensamento do etnólogo” (LÉVI-STRAUSS, 2008a,

⁶¹ No início da frase “não podemos ao mesmo tempo” [“nous ne pouvons pas”] na versão escrita encontra-se “buscar conhecer” [“chercher à connaître”], mas no tempo 22:56 da entrevista gravada Lévi-Strauss diz “compreender” [“comprendre”] (https://www.youtube.com/watch?v=sG1ZukEQ9Zk&ab_channel=Artesqui-cu).

p. 458, 463). Esta categoria não representa o real pois não corresponde aos fatos observados exteriormente.

Do ponto de vista teórico Lévi-Strauss admira “o método de observação escrupuloso [scrupuleuse] e o gosto pela classificação” de Alfred Radcliffe-Brown e critica as “generalizações precipitadas” e as “soluções ecléticas” de Bronisław Malinowski (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 502). Explicar a origem dos fenômenos totêmicos é uma tarefa impossível, pois “nós ignoramos tudo, ou quase, sobre o passado das sociedades indígenas”, por isso a tarefa “permanece conjectural e especulativa” (2008a, p. 505). A antropologia de Malinowski, na contracorrente da escola francesa, pretende interpretar o totemismo através um modelo empírico que se caracteriza por ser naturalista e afetivo. Este grande etnógrafo buscou razões biológicas e psicológicas para explicar o fenômeno totêmico. Por outro lado, Radcliffe-Brown, seguindo formulações de Durkheim, pretende substituir as “investigações históricas” por um “método indutivo, inspirado pelas ciências naturais”, o qual tem como objetivo encontrar “alguns princípios simples” por baixo da “complexidade empírica” (2008a, p. 505). Entretanto, para explicar a posição dos animais e das plantas, Durkheim apresentava razões contingentes e arbitrarias relacionadas com o emblema e com uma tendência instintiva que animava os outros povos. Essa tendência instintiva está na base de uma teoria que explica o sagrado pela efervescência da afetividade.

Em algumas passagens de *De quelques formes primitives de classification* Durkheim e Mauss chegam muito próximos de cogitar a ideia do social como uma lógica, pois analisam o totemismo como um modo de classificação⁶². Como coloca Frédéric Keck, este artigo de Durkheim e Mauss “mostra que toda sociedade, por mais simples que seja, divide-se em clãs potencialmente antagônicos, e que o pensamento humano procura resolver esse antagonismo representando a união do clã” (KECK, 2013, p. 33). Em certo ponto do texto no qual os autores analisam os efeitos da segmentação na classificação dos clãs, eles escrevem: “É preciso deixar de acreditar, com efeito, que essas separações sejam necessariamente o produto de movimentos revolucionários e tumultuosos”; pois em muitos casos as sociedades são repartidas segundo “um processo perfeitamente lógico” (DURKHEIM; MAUSS, 1901, p. 26). Durkheim e Mauss consideram que em “diversas sociedades australianas” os clãs que se formam

⁶² Na verdade dizem que não dirão que a “maneira de classificar as coisas” descrita por eles “está necessariamente implicada no totemismo”, dizem apenas que “ela se encontra muito frequentemente nas sociedades que são organizadas sobre uma base totêmica (*De quelques formes primitives de classification*, p. 22)

dentro das fratrias “sustentam uns com os outros relações lógicas de parentesco [des rapports de parenté logique]” (1901, p. 26).

Em *De quelques forme primitives de classification* Durkheim e Mauss apontam analogias entre as chamadas classificações primitivas e as classificações científicas. Apesar de serem distintas, em ambas permanecem aspectos centrais. Em ambas classificações há um caráter sistemático e hierarquizado. Entretanto, em um espírito contrário àquele de Lévi-Strauss, no final de *De quelques formes primitives de classification*, Durkheim e Mauss realizam uma repartição clara entre o conceito e a emoção para explicar certos aspectos dos movimentos das ideias dos grupos sociais que escapam das classificações lógicas. Em suas palavras: “As diferenças e semelhanças que determinam a forma pela qual” as coisas “se agrupam são mais afetivas que intelectuais” (DURKHEIM; MAUSS, 1901, p. 70). Os povos diferenciam-se em relação às regiões pois estas têm um valor afetivo particular. Para eles o “valor emocional das noções é o que representa o papel preponderante nas maneiras pelas quais as ideias se aproximam ou se separam” (1901, p. 70). A emoção é descrita como dotada de um “caráter dominador na classificação” (1901, p. 70). Além disso, os autores separam a classificação lógica das emoções, segundo eles:

uma classificação lógica é uma classificação de conceitos. Ora, o conceito é a noção de um grupo de seres claramente determinados; neles os limites podem ser marcados com precisão. Ao contrário, a emoção é algo essencialmente fluido e inconsistente. Sua influência contagiosa irradia muito além de seu ponto de origem, se estende a tudo o que está em seu entorno, sem que possamos dizer onde acaba sua potência de propagação. [...] Nós não podemos dizer nem onde eles [os estados emocionais] começam, nem onde eles terminam; eles se perdem uns nos outros, misturando suas propriedades de tal modo que nós não podemos categorizá-los com rigor. [...] Ora, a emoção é naturalmente refratária à análise ou, ao menos, se ela dificilmente presta é porque é muito complexa. Sobretudo quando ela é de origem coletiva, ela desafia o exame crítico e racional. (DURKHEIM; MAUSS, 1901, p. 71)

Lévi-Strauss cita outra passagem – “do melhor Durkheim” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 540) – que se aproxima de seu projeto. Ela encontra-se no segundo livro de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Reproduzirei a seguir alguns trechos desta citação na qual Durkheim, analisando a lógica desconcertante da mentalidade religiosa, escreve: “Nossa lógica nasceu dessa lógica. As explicações da ciência contemporânea têm mais garantia de serem objetivas, [...] mas elas não diferem em natureza daquelas [explicações] que satisfazem o

pensamento primitivo”; e no outro parágrafo ele diz que “entre a lógica do pensamento religioso e a lógica do pensamento científico não há um abismo. Uma e outra são feitas dos mesmos elementos essenciais, mas desigualmente e diferentemente desenvolvidas” (DURKHEIM, 1968, p. 230). Lévi-Strauss se aproxima da atitude de tomar a ciência e o pensamento dos povos das florestas (selvagens) como equivalentes do ponto de vista da racionalidade.

Entre estes dois trechos Durkheim apresenta uma análise que evidencia aquilo que escapa as explicações lógicas e nisso ele distancia-se de Lévi-Strauss. Pois este, tal como Jakobson, pretende realizar uma purificação daquilo que dificulta a apreensão racional, pois realiza uma indiferenciação entre os termos. A consideração dos aspectos que borram as fronteiras dos fenômenos faz com que estes tornem-se menos sistematizáveis, pois é mais difícil estabelecer entre eles relações claras e distintas. A emoção faz com que o sistema se desequilibre, portanto ela é um obstáculo (mas não um impedimento) para a análise racional. A emoção é um impedimento quando ela pressupõe um estado místico inefável, impossível de ser pensado de modo racional.

Na passagem de *Les formes elementaires de la vie religieuse* de Émile Durkheim na qual se encontram os trechos citados por Lévi-Strauss, o sociólogo cita Lucien Lévy-Bruhl para referir-se ao fato de que “as participações as quais as mitologias postulam a existência violam o princípio de contradição” e devido a isso elas se opõem às “explicações científicas”; pois postular que “um homem é um kanguru, que o sol é um pássaro, não é identificar o mesmo ao outro?” (DURKHEIM, 1968, p. 230). Mas para Durkheim a ciência também é sujeita a violar tal princípio, por exemplo, quando diz “da luz que ela é uma vibração do éter” (1968, p. 230). Segundo os editores da edição das obras de Lévi-Strauss da Pleiade, Lévy-Bruhl “opôs a mentalidade primitiva pré-lógica [prélogique] à lógica da mentalidade civilizada, caracterizando a primeira, em particular, pela ausência do princípio de não-contradição.” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 1740 nota 10). Mesmo nessa passagem de *Les formes elementaires de la vie religieuse*, admirada por Lévi-Strauss, Durkheim faz referência a algo que escapa do racional e, para o estruturalista, isso é contraditório em relação a ideia de uma lógica social.

Há um obstáculo para compreender o totemismo que dá origem a “uma gama de interpretações” que se orienta “entre duas hipóteses extremas” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 536). De um lado as interpretações influenciadas por Lévy-Bruhl que apelam ao princípio de participação contraposto ao de contradição, de outro as interpretações inspiradas por Durkheim que reduzem o “totem ao papel de emblema e de simples designação do clã [...] sem poder

dar conta do lugar ocupado pelo totemismo na vida dos povos que o praticam” (2008a, p. 547). Tal obstáculo é o problema de explicar a crença indígena da identificação entre humanos e não humanos e Lévi-Strauss não aceita nenhuma das explicações acima.

Citando *Les deux sources de la morale et de la religion* o antropólogo francês diz que Henri Bergson apresenta uma teoria mais adequada para descrever o totemismo, precursora da segunda teoria de Radcliffe-Brown. A crítica ao lugar conferido à “afetividade e a experiência vivida” permanece, mas Lévi-Strauss reconhece “a analogia que” tal teoria “oferece, em certos pontos, com a de Radcliffe-Brown” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 536). Segundo as notas quatro e cinco da edição crítica das obras de Lévi-Strauss, no primeiro capítulo do livro de Bergson a teoria do emblema durkheimiana⁶³ é criticada e no segundo capítulo o filósofo recusa “a repartição entre mentalidade primitiva e mentalidade civilizada” (2008a, p. 1822) criticando Lévy-Bruhl. Bergson apresenta a possibilidade de pensar o problema da identificação de modo qualitativo, relacionado com o reconhecimento das espécies. A relação entre o humano e o não humano é interpretada como “percepção imediata do *gênero*” (2008a, p. 537). Mas Lévi-Strauss não segue Bergson em todas as implicações de sua teoria e cita alguns pontos de afastamento entre eles. Os afastamentos dizem respeito sobretudo ao aspecto metafísico e à ênfase nos estados emocionais.

Algumas considerações de Roman Jakobson sobre a emoção são completamente adequadas para iluminar a posição de Lévi-Strauss a esse respeito. Em *Princípios de fonologia histórica*⁶⁴ Jakobson apresenta alguns pressupostos para a realização da análise rigorosa de um sistema fonético. Para realizar tal análise é preciso partir de certos princípios gerais os quais são responsáveis por organizar a diversidade caótica da fala. A partir de tais princípios é possível traçar as mutações, determinando quais são as diferenças (entre os fonemas) que se mantêm inalteráveis e quais sofrem modificações no decorrer da história – em sua dimensão sincrônica e diacrônica. As mutações comportam processos de surgimento ou supressão de diferenças, denominados, respectivamente, fonologização e defonologização. Enquanto o primeiro implica uma divergência (surgimento de uma diferença) o segundo implica uma convergência (supressão de uma diferença).

Os sistemas fonológicos tendem ao equilíbrio ou ao desequilíbrio em função da contraposição entre razão e emoção. O motivo da correlação entre emoção e desequilíbrio do sis-

⁶³ Segundo a nota, neste ponto Bergson é mais próximo de Gabriel Tarde.

⁶⁴ Publicado em 1949 em um livro organizado por Troubetzkoy citado por Lévi-Strauss em *Antropologie structurale*.

tema é que “na linguagem afetiva a informação cede lugar à emotividade” (JAKOBSON, 2008, p. 35). A definição de razão do *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* de André Lalande pode nos ajudar a iluminar o problema apontado por Jakobson. Lalande define razão no sentido B – a partir de *Discurso do método* de Descartes – como uma “faculdade de bem julgar”, oposta “quer à *loucura*, quer à *paixão*” (LALANDE, 1993, p. 913). No caso de Jakobson, a emoção é responsável gerar uma indiferenciação, uma redução das diferenças. Quando os fonemas tornam-se indiscerníveis eles também tornam-se inapreensíveis de modo sistemático. A emoção desestrutura de tal forma a língua que “o valor fonológico de certas diferenças fônicas é reduzido” (JAKOBSON, 2008, p. 35). Assim, quanto mais racional mais o sistema tende ao equilíbrio e quanto mais emocional mais tende ao desequilíbrio: “Se o sistema fonológico da linguagem intelectual, com efeito, normalmente almeja o equilíbrio, a ruptura do equilíbrio, em contrapartida, constitui um elemento da linguagem emocional (ou afetiva) e da linguagem poética” (2008, p. 35).

A indiferenciação produzida pelos estados emocionais impede uma apreensão racional. A afetividade é o lado mais obscuro dos seres humanos, é aquilo que escapa à explicação, por isso a afetividade não é legítima para servir explicação. O caráter incompreensível de um dado não indica que ele tenha um estatuto privilegiado, apenas indica que “a explicação, se ela existe, deve ser buscada em outro plano” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 514) fora do âmbito do inexplicável emocional. Em *Le Totémisme aujour d’hui (O totemismo hoje)*, o antropólogo estruturalista não aceita a ideia de que “a recorrência dos sentimentos” explique “a persistência dos costumes”, ao contrário, para ele os “costumes são dados como normas externas, antes de engendrar sentimentos internos, e essas normas insensíveis determinam os sentimentos individuais, assim como as circunstâncias nas quais eles podem, ou devem, se manifestar” (2008a, p. 515-6). A emoção se manifesta apenas quando as regras que regem o costume são violadas. Lévi-Strauss não poderia ser mais claro quanto na seguinte passagem: “as pulsões e as emoções não explicam nada; elas *resultam* sempre: da potência do corpo ou da impotência do espírito” (2008a, p. 517). As emoções poderiam ter valor científico apenas se elas fossem explicadas de modo racional, tal como Lévi-Strauss faz no *Finale (Final)* de *L’homme nu (O homem nu)*.

Para Lévi-Strauss, a sociedade pode ser apreendida como uma dimensão de um processo inteligível mais geral que forma um sistema de comunicação, composto de uma diversidade de códigos que atravessam o humano e o não humano. O que significa que a sociedade

pode ser apreendida como parte de um todo racional comunicativo. Isso é feito através da análise dos movimentos sincrônicos e diacrônicos que atravessam as classificações – a maneira como elas são mantidas e modificadas. Para Lévi-Strauss, a classificação é um fenômeno mais geral do que o social. Ao contrário, Durkheim e Mauss postulam que são as condições sociais que fundam a função classificadora, foram os “quadros” da sociedade “que serviram de quadros do sistema”, ou seja, do “pensamento classificador” (DURKHEIM; MAUSS, 1901, p. 67). Para estes autores, a hierarquia lógica é apenas um caso da hierarquia social, é a divisão social que funda a divisão intelectual, como colocam os autores: “As relações lógicas são então, em um certo sentido, relações domésticas” (1901, p. 68).

3.4.3 O racionalismo para além do empirismo

O estruturalismo clássico pretende se aproximar de uma apreensão objetiva do funcionamento universal do espírito humano, mas o faz partindo da alteridade antropológica. Segundo Merleau-Ponty, Lévi-Strauss – alinhado com a escola francesa de sociologia – busca o universal a partir de um “incessante colocar a si pela prova do outro e o outro pela prova de si”; isso implica uma busca por “um universal lateral” oriundo da “experiência etnológica” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 148). Por isso a proposta de se aproximar do que é invariável no âmbito da humanidade – o espírito humano – implica necessariamente uma fundação empírica fornecida pelo trabalho etnográfico.

Nas análises de Lévi-Strauss “a observação vem em primeiro lugar, anterior a toda construção lógica, a toda conceitualização”, o que faz da antropologia “uma ciência empírica” na qual o “estudo empírico condiciona o acesso à estrutura” (Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, p. 145, apud (DOSSE, 2018, p. 49)). Como nota François Dosse, a dimensão empírica é fundamental para Lévi-Strauss, mas isso não significa que ele seja um empirista. A experiência constitui apenas o momento inicial da tentativa de atingir o plano lógico da estrutura.

Como há uma busca pelo universal, a fundação empírica no trabalho etnográfico não é suficiente, pois é preciso ultrapassar o empírico no seu âmago. Como coloca o historiador François Dosse, o estruturalismo “permite a ultrapassagem do empirismo, do descritivo, do vivenciado” (DOSSE, 2018, p. 41). Mas essa ultrapassagem se faz a partir do empírico. Afi-

nal, se é preciso ultrapassar os fatos através de um modelo, este só é legítimo se for “construído de tal modo que seu funcionamento possa dar conta de todos os fatos observados” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 306 [2012, p. 401]).

Em *Le totémisme aujourd’hui* Lévi-Strauss identifica duas teorias presentes na obra de Radcliffe-Brown a respeito do totemismo⁶⁵. Em sua primeira teoria, este antropólogo se aproximava do naturalismo de Malinowski ao considerar que “um animal não se torna ‘totêmico’ se ele não for, primeiro, ‘bom para comer’” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 507). Entretanto, no final de sua vida, o antropólogo inglês apresentou uma segunda formulação teórica, ele contribui “de maneira decisiva para liquidar o problema totêmico, conseguindo isolar e desvelar os problemas reais que se dissimulam por baixo das fantasmagorias dos teóricos” (2008a, p. 504).

No que diz respeito à magia, Malinowski dá uma explicação do mesmo tipo daquela dada para o totemismo, fazendo “considerações psicológicas gerais” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 512). Para este etnógrafo a magia se explica por razões práticas e sentimentais, ela é um modo de lidar com a ansiedade. Radcliffe-Brown critica tal concepção e Lévi-Strauss a retoma e a aprofunda. Este antropólogo contra argumenta dizendo que a psiquiatria ensina que “as condutas das doenças são simbólicas e que sua interpretação compreende uma gramática, o que significa um código que, como todo código, é por natureza extra-individual” (2008a, p. 514).

Apesar de apresentar uma grande admiração pela tentativa de sistematização dos dados um pouco caóticos a respeito dos sistemas australianos, em *A noção de estrutura em etnologia* LÉVI-STRAUSS, 1958 [2012], Lévi-Strauss apresenta algumas objeções ao conceito de estrutura de Radcliffe-Brown. A primeira crítica refere-se à crença deste autor de que as raízes “de todos os tipos de laços familiares” está nos “laços biológicos”, pois trata-se de uma redução das relações de parentesco ao nível “da morfologia e da fisiologia descritiva” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 334 [2012, p. 436]). Segundo Lévi-Strauss, de tal convicção decorre a posição empirista que consiste em recusar a distinção entre o modelo (a estrutura social) e a realidade (as relações sociais). A indissociação entre modelo e realidade faz com que Radcliffe-Brown reduza a estrutura social a um número indeterminado de relações entre duas pessoas, chegando assim a uma forma diádica elementar. Mas, seguindo as análises de Bateson

⁶⁵ Lévi-Strauss não considera que o autor tivesse uma clara consciência “da evolução de seu pensamento no curso dos trinta anos finais de sua vida, pois mesmo seus escritos mais tardios testemunham uma grande fidelidade ao espírito de seus antigos trabalhos” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 512)

feitas em *Naven*, Lévi-Strauss propõe que a estrutura é aquilo que ultrapassa as relações diádicas, aquilo que é anterior e portanto subjacente à relação.

As estruturas do espírito humano, tais como apresentadas por Lévi-Strauss, são o conjunto de invariáveis capazes de serem apreendidas racionalmente através daquilo que é variável, tal como no modelo de Jakobson. Tendo em vista a definição puramente propedêutica aqui apresentada, é importante notar que o conceito de estrutura de Lévi-Strauss não pode ser compreendido como algo que diz respeito a uma realidade imutável, como foi mal interpretado muitas vezes. O conceito de estrutura no primeiro capítulo de *La pensée sauvage* indica antes a direção da permanência, isto é, representa uma polaridade de imutabilidade absoluta que não existe empiricamente em estado puro e o mesmo vale para seu contraponto, o devir. Estrutura e devir existem empiricamente apenas em uma relação de proporcionalidade inversa. Considerar a existência de estruturas no espírito humano implica a possibilidade de uma investigação dos padrões dinâmicos das manifestações culturais particulares dos seres humanos, isto é, uma investigação que tem por objeto os movimentos de estruturação e desestruturação do fenômeno humano. Como coloca o linguista russo a “extração de invariantes”, através da “distinção [...] entre oposições fundamentais e suas várias implementações locais”, “não visa ocultar as variações” (JAKOBSON, 2008, p. 55–56). Portanto, a extração de invariantes visa evidenciar as variações e suas velocidades – o quão rápido um objeto varia em função de outros. No caso da antropologia, as variações e as velocidades dizem respeito ao funcionamento dos sistemas reais e imaginários. Tal investigação implica uma busca das leis iminentes aos fatos e portanto às experiências. Tanto é que a análise estrutural parte da análise de um grupo de fatos para buscar o modelo que os explica. Os sujeitos estudados podem ser conscientes ou inconscientes de tais modelos. Portanto a estrutura é um modelo e desta forma tem um componente abstrato mas, como ela é produzida a partir de uma tentativa de explicação total dos fatos considerados, ela carrega em si também um componente concreto. A estrutura é uma tentativa de representação daquilo que subjaz as oposições presentes nos atos de comunicação. Para dar conta de tal empreendimento é necessária uma concepção do ser humano como um ser atravessado por um sistema generalizado de códigos e regras que podem ser descobertos ou deduzidos. A consideração abstrata dos fenômenos carrega em si a possibilidade de desdobramento de uma diversidade de fenômenos possíveis mas não reais. Entretanto, nada impede que um fenômeno considerado como possível por meio teóricos seja apreendido como real empiricamente. Tal como em uma tabela periódica, os elementos podem ser

descobertos antes da observação. A estrutura é aquilo que subjaz entre o sujeito e o objeto, é uma tentativa de buscar um padrão que evidencia as diferenças entre as sociedades. Após a aproximação para com os sujeitos estudados, o pesquisador se distancia para buscar uma objetividade, um lugar que se encontra no meio termo entre as sociedades e que, por isso, evidencia suas proximidades e seus afastamentos.

É importante mencionar também os trabalhos de Firth e Fortes, pois eles deram um passo fundamental, na perspectiva de Lévi-Strauss, na medida em que realizaram uma transposição do modelo empírico de Malinowski. Nesta transposição, as razões para o totemismo eram buscadas na percepção das semelhanças e no julgamento sobre elas. Lévi-Strauss concorda parcialmente com essa interpretação, pois ela é muito limitada etnograficamente, tanto no que diz respeito às populações quanto no que diz respeito aos termos⁶⁶ possíveis (ou objetos sujeitos ao totemismo) de entrarem em relação totêmica. Lévi-Strauss reconhece a importância de “Firth e Fortes”, pois eles “atingiram um grande progresso ao passarem do ponto de vista da *utilidade subjetiva* ao da *analogia objetiva*”; mas o antropólogo francês aponta ainda uma outra passagem necessária: “da *analogia externa* à *homologia interna*” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 522). Generalizando o modelo dos autores e deslocando, Lévi-Strauss propõe uma fórmula para apreender padrões lógicos entre sistemas diferentes: “*não são as semelhanças, mas sim as diferenças, que se assemelham*” (2008a, p. 522). As homologias não postulam uma semelhança entre os termos mas uma semelhança entre sistemas de diferenças, é a diferença entre dois termos que se assemelha a diferença entre dois outros.

A mudança proposta em relação a Fortes e Firth é uma tentativa ir além dos modelos empíricos. Lévi-Strauss evoca uma crítica que Evans-Pritchard dirigia a Radcliffe-Brown – e que Durkheim fez a teorias análogas⁶⁷ – a respeito do totemismo e a aplica à interpretação de Firth e Fortes. Em *Nuer religion*, Evans-Pritchard diz que se o totemismo nuer for tomado como um todo “não há nenhum elemento utilitário marcado na escolha” dos objetos sujeitos ao totemismo, pois aqueles que “são mais utilizados pelos Nuer estão ausentes da lista de seus totens” (EVANS-PRITCHARD, 1956, p. 80). Ele conclui dizendo que os “fatos do totemismo Nuer” não podem ser explicados por uma “ritualização dos interesses empíricos” (1956, p. 80). Lévi-Strauss argumenta que “as considerações indígenas” a respeito de propriedades espirituais que podem delimitar a extensão do totemismo “não são convincentes” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 523). E ele explica o porquê. “Pois, se excluíssemos que as águas se-

⁶⁶ Animais, plantas, entre outros

⁶⁷ Ver LÉVI-STRAUSS 2008, p. 523.

jam objetos de atitudes rituais devido à sua função biológica ou econômica, sua relação suposta ao espírito das águas se reduziria a uma maneira apenas verbal de exprimir o valor espiritual que lhes é atribuído [qu'on leur prête], isso não pode ser explicação” (2008a, p. 523-4).

Para compreender melhor essa relação ambígua de Lévi-Strauss com o empirismo recorrerrei ao texto *Princípios de fonologia histórica* do linguista Roman Jakobson, pois nele o autor também pretende uma ultrapassagem do empirismo. O linguista se contrapõe ao “empirismo rasteiro dos neogramáticos” pois estes tratavam da noção de sistema como a “soma mecânica das partes (*Und-Verbindung*) e jamais como uma *unidade formal (Gestalttheit)*” (JAKOBSON, 2008, p. 13). Jakobson propõe sua fonologia como “um *método integral*”, oposto ao “método atomista-isolacionista dos neogramáticos” (2008, p. 14)⁶⁸. Jakobson crítica o empirismo por ser meramente descritivo, pois não basta descrever as mutações, é preciso interpretá-las. A descrição é importante pois ela permite apreender os estados que antecedem ou precedem uma mutação. Isso torna possível uma interrogação a respeito “da direção e do sentido da mutação” (2008, p. 33), o que faz com que a investigação das mutações passe “do campo da diacronia para o campo da sincronia” (2008, p. 33). A integralidade do método diz respeito à atitude de tratar os elementos do sistema como inseparáveis uns dos outros. Isso implica considerar as diferenças entre os termos como significativas para a análise de cada um deles, ou seja, considerar o geral para tratar os particulares. Jakobson propõe a partir de seu método uma análise das mutações fonológicas: “Uma mudança fônica só pode ser compreendida esclarecendo-se seu papel no sistema da língua” (2008, p. 14).

Na conclusão de seu livro, Jakobson recusa conceber a separação entre sincronia e diacronia como se ela se definisse pela contraposição entre um polo puramente estático e outro puramente dinâmico. Tais polos só podem ser pensados como inseparáveis, na medida em que eles formam diferentes graus de equilíbrio e desequilíbrio. O equilíbrio e o desequilíbrio pressupõem uma meta-estabilidade, o que significa que um fenômeno absolutamente estável ou dinâmico não existe, os polos são apenas casos limites inatingíveis que orientam as direções da variação entre o estático e o dinâmico. Portanto, a realizar uma análise sincrônica não significa negar a história, significa apenas considerar os graus de variação histórica e fazendo isso alguns fenômenos se mostram mais lentos e outros mais rápidos. A consideração das diferenças de velocidade do desenvolvimento dos fenômenos permite apreender seus graus de va-

⁶⁸ Apesar de afastar-se do empirismo dos neogramáticos Jakobson reconhece-os levando em conta sua historicidade: “eles fizeram os primeiros esforços para emancipar a ciência linguística das metodologias das ciências naturais do seu tempo, e em particular, dos clichês quase darwinistas propagados por Schleicher e seus discípulos” (JAKOBSON, 2008, p. 34).

riação ou de mutação. Uma mutação pode causar um equilíbrio ou um desequilíbrio no sistema: “o sentido de equilíbrio e a simultânea tendência para a sua ruptura constituem propriedades indispensáveis de tudo o que compõe a língua” (JAKOBSON, 2008, p. 36).

4 OS CONTORNOS ENTRE A FILOSOFIA E A CIÊNCIA

4.1 O LIMITE E O ILIMITADO

4.1.1 Os contornos da ciência ocidental

Lévi-Strauss compartilha com Radcliffe-Brown alguns dos traços fundamentais de seu programa teórico. Em um artigo de 1941 publicado no *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, o antropólogo inglês apresenta como “tarefa da análise” dos “sistemas de parentesco” (sejam “dois ou trezentos”) a redução da “diversidade a algum tipo de ordem”, procurando por trás da diversidade “um número limitado de princípios gerais aplicados e combinados de várias maneiras” (RADCLIFFE-BROWN, 1941, p. 16). Após citar essa passagem do texto de Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss diz não ter “nada a acrescentar a esse programa lúcido” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 334 [2012, p. 435]).

Como foi dito, a dinâmica que Lévi-Strauss propõe entre o social e o mental é uma dimensão central do trabalho antropológico. Esta dinâmica implica um deslocamento da perspectiva do pesquisador, o qual é propiciado pela capacidade deste de reviver algo da vida do pesquisado. O objetivo de apreender a algo a respeito das diferentes sociedades implica uma capacidade do observador de reviver a experiência de outrem. Mesmo nos momentos de maior proximidade entre os pesquisadores e os pesquisados permanece a diferença social por eles incorporada devido ao fato deles pertencerem a sociedades diferentes. O problema, portanto, diz respeito a como é possível reviver algo da experiência do outro e, mais do que isso, refere-se à possibilidade de construção de conhecimento através da relação diferentes pontos de vista. Por isso a questão da alteridade no estruturalismo é inseparável da comunicação entre os indivíduos cuja experiência foi formatada por diferentes sociedades. Lévi-Strauss apresenta uma solução para este problema metodológico: a possibilidade de permutação da experiência – o fato que qualquer um poderia ter nascido em qualquer sociedade – garante a possibilidade da troca das experiências e, portanto, a possibilidade da comunicação com outrem.

O espírito humano é entendido como uma condição de objetivação e, entendido desta forma, é aquilo que subjaz toda forma de comunicação. O que os seres humanos pertencentes a qualquer sociedade têm em comum é a capacidade de objetivação dos sujeitos “em proporções *praticamente* ilimitadas” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 16 [2017, p. 26]). As sociedades diferentes estabelecem entre si relações de objetivação. Mesmo se fosse possível considerar uma sociedade isolada, ela ainda poderia dividir-se, então uma metade teria com a outra uma relação de objetivação. Na medida em que uma sociedade qualquer se subdivide “em duas sociedades diferentes”, cada uma das partes será objeto para a outra, pois toda “sociedade diferente da nossa é objeto” (LÉVI-STRAUSS, 1968a, p. 16 [2017, p. 26]). Portanto, a capacidade de uma sociedade dividir-se pode ser considerada praticamente ilimitada, ou seja, que a capacidade de dividir-se é tão grande que para fins práticos é possível considerá-la como sem limites.

O programa teórico de Lévi-Strauss fica claro em diversos momentos de sua obra, sua pretensão era tornar as ciências humanas rigorosas aos moldes das demais ciências. Uma das dimensões centrais deste projeto é a pressuposição de que há um número limitado de configurações que o espírito humano manifesta em forma de sociedade. A partir desse pressuposto, o antropólogo conjectura a possibilidade de estabelecer os contornos possíveis dos fenômenos humanos para além da observação, mesmo que isso só seja possível depois de muitas interpretações empíricas a partir da etnografia. Desta forma, seria possível construir nas ciências humanas algo análogo a uma tabela periódica, a qual descreve diversos elementos mas deixa espaços a serem completados pela observação. Seria possível encontrar fenômenos humanos por uma demonstração *a priori*. Essa demonstração se apoiaria nos fatos para desenvolver modelos mecânicos que possibilitassem ir além dos fatos já observados. Nas palavras do autor:

O conjunto dos costumes de um povo é sempre marcado por um estilo⁶⁹; eles formam sistemas. Eu estou convencido de que esses sistemas não existem em número ilimitado, e que as sociedades humanas como os indivíduos – em seus jogos, seus sonhos ou seus delírios – não criam jamais de forma absoluta, mas se limitam a escolher certas combinações em um repertório ideal o qual é possível reconstituir. Ao fazer o inventário de todos os costumes observados [...] conseguiríamos erigir uma espécie de tabela periódica como aquela dos químicos, na qual todos os costumes reais ou simplesmente possíveis aparecem agrupados em famílias, e com a qual resta-

⁶⁹ A noção de estilo foi definida por Lévi-Strauss (em uma mesa redonda organizada por Alfred Kroeber) como “um dos instrumentos mais operatórios que nós temos à nossa disposição para compreender a relação entre natureza e cultura” (*An Appraisal of Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 61, *apud* LÉVI-STRAUSS 2008, p. 1751, nota 1)

ria para nós apenas reconhecer quais destas [famílias] as sociedades efetivamente adotaram. (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 167)

Este programa teórico é uma tentativa de constituir a antropologia como uma ciência. É importante ter cuidado quando analisamos a proposta de Lévi-Strauss de considerar a possibilidade de desenvolver uma tabela periódica a partir da observação dos costumes humanos. Tal proposta implica que é possível estabelecer modelos a partir da investigação dos costumes humanos os quais abarcariam uma diversidade tão grande de atributos diferentes que seria possível extrair possibilidades humanas ainda não encontradas. Isto é, isso reforçaria que é possível estabelecer uma ciência nos moldes clássicos das ciências naturais, isto é, uma ciência rigorosa quanto à observação da natureza mas que pode enunciar proposições sobre a natureza mesmo antes da experiência. No segundo volume das *Mitológicas*, por exemplo, um código matemático orienta as deduções lévi-straussianas em busca de um sentido histórico de um mito americano, algo inacessível à experiência mas sobre o qual se pode especular. E os procedimentos especulativos do antropólogo francês são regidos pelo rigor interpretativo e pela magnitude dos dados. Por isso não se deve pensar que o empenho de inventariar o ser humano seja algo que dá testemunho de uma atitude empirista, o que Lévi-Strauss certamente não tem.

O paradigma que sustenta a pretensão de uma tal cientificidade é aquele que pressupõe que a realidade é produto de combinações entre determinados elementos. Tal perspectiva também é adotada por D'Arcy Wentworth Thompson traça em *On growth and form*, livro que inspirou Lévi-Strauss⁷⁰. Thompson pretende apresentar uma descrição mecânica do crescimento e transformação dos seres, uma concepção que leve em conta as forças envolvidas em tal processo. No capítulo XVII (*On the theory of transformations, or the comparison of related forms* [*Sobre a teoria das transformações, ou a comparação das formas relacionadas*]), ele define seu trabalho como uma tentativa de utilizar métodos e terminologias oriundas da matemática “para descrever e definir a forma dos organismos” (THOMPSON, 1992, p. 1026). Na aplicação da matemática Thompson diz que o grande ganho de seu trabalho é ter passado “de uma concepção matemática da forma em seu aspecto estatístico para a forma em suas relações dinâmicas” (THOMPSON, 1992, p. 1027). Analisando as formas dos seres através de empreendimentos comparativos é possível realizar a passagem para o “entendimento das forças

⁷⁰ Como o autor esclarece em sua *Entrevista a Eribon* e no *Finale (Final)* de *L'homme nu (O homem nu)*.

as quais dão origem” a elas, ou seja, é possível vislumbrar “a direção das forças as quais satisfazem a conversão de uma forma na outra” (THOMPSON, 1992, p. 1027). É importante notar que o empreendimento de Thompson não é meramente empírico. O que ele pretende é muito semelhante à Lévi-Strauss: um empreendimento especulativo que trata de seu objeto como um sistema mecânico sujeito de ser compreendido em linguagem matemática ou lógica.

No capítulo II (*On magnitude [Sobre a magnitude]*) descreve e compara os parâmetros físicos que impõem limitação para o crescimento de animais terrestres, aquáticos e aéreos; ele o faz através da análise aspectos fisiológicos da forma dos animais em relação com os aspectos físicos do meio. O naturalista escocês atribui a Galileu Galilei a formulação do princípio geral da similitude, que determina um limite de tamanho para a construção de algo, seja uma construção humana ou da natureza. Há, segundo tal princípio, um tamanho máximo a partir do qual aquilo que foi construído se desmontaria. Isso não aconteceria apenas se as “proporções relativas” da construção se modificassem, o que geraria algo “monstruoso e ineficiente” ou exigiria achar um “novo material, mais duro e forte do que o usado anteriormente” (THOMPSON, 1992, p. 27).

Mobilizando uma vasta literatura, Thompson passa a delimitar os contornos de tais limites no âmbito do organismo, considerando a tração exercida pelo músculo, a resistência dos ossos ao impacto e o peso do animal. Um elefante, por exemplo, tem ossos mais duros do que mamíferos menores; seu tamanho “já está tendendo em direção ao limite de tamanho o qual as forças físicas permitem” (THOMPSON, 1992, p. 30). No caso dos pássaros, o problema é sobretudo a dificuldade de levantar e de se manter no voo. Citando Herbert Spencer, o autor defende que os animais aquáticos têm uma vantagem em termos de crescimento, pois quando um animal está imerso na água “não há mais uma barreira física para o crescimento indefinido na magnitude do animal”, pois o “movimento através da água” é limitado “não pela gravidade, mas pela ‘fricção-na-pele’ [‘skin-friction’⁷¹]” (THOMPSON, 1992, p. 31). O naturalista e matemático apresenta tratamentos algébricos para estas questões, evidenciando as relações entre as variações das forças e das magnitudes⁷².

⁷¹ A fricção entrará em seu cálculo como resistência (R).

⁷² Para o peixe, o naturalista considera o trabalho mecânico (W) como proporcional à capacidade muscular do animal ou ao cubo de suas dimensões lineares; considerando que o trabalho é despendido inteiramente para produzir “uma velocidade (V) contra a resistência R , a qual aumenta com o quadrado das mencionadas dimensões lineares” (p. 47), é possível estabelecer a seguinte formulação: $W = l^3$; $W = RV^2 = l^2V^2$; então, $V = \sqrt{l}$ (a fórmula é “conhecida como Lei das correspondências das velocidades de Froude”, (THOMPSON, 1992, p. 47).

No capítulo VIII *The forms of tissues*, na seção *The partitioning of space*, o naturalista traça figuras esquemáticas para analisar os padrões que emergem na diversidade dos arranjos celulares. Thompson diz que o fenômeno é “em primeira instância matemático” e em segunda instância “físico” (THOMPSON, 1992, p. 596). O naturalista sugere que haveria um “limitado número de possíveis arranjos”, os quais “aparecem e reaparecem” no mundo orgânico, capazes de serem representados “pelos mesmos diagramas” (THOMPSON, 1992, p. 596-7). Assim, encontrar o conjunto dos arranjos possíveis torna-se “uma questão de permutações” (THOMPSON, 1992, p. 597).

4.1.2 Os contornos da ciência do concreto

La pensée sauvage começa com um posicionamento contra o argumento de que são menos abstratas as línguas nas quais não há palavra para exprimir conceitos gerais como “árvore” ou “animal” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 559). Apesar destes termos gerais serem inexistentes, em tais línguas se encontram “as palavras necessárias para um inventário detalhado de espécies e de variedades” (2008a, p. 559). Citando Franz Boas, Lévi-Strauss evoca a riqueza em abstração presente em certas configurações gramaticais de línguas dos povos selvagens⁷³. O antropólogo francês também critica aqueles que afirmam que os indígenas nomeiam e creem apenas em função de suas necessidades. Ele argumenta que a ciência do concreto, extremamente rica em sua classificação das espécies, não é apenas “de ordem prática”, ela é antes “intelectual” (2008a, p. 568). No terceiro capítulo o autor apresenta uma formulação mais definida: “a vida e o pensamento das sociedades chamadas primitivas” são regidos por “lógicas prático-teóricas” (2008a, p. 637).

As classificações menos gerais são consideradas tão abstratas quanto as mais gerais. Como no exemplo dado por Lévi-Strauss, a classificação das espécies de árvores⁷⁴ não é menos abstrata do que o termo genérico “árvore”. Pelo contrário, Lévi-Strauss considera que se uma língua só tivesse classificações mais específicas ela seria mais rica do que outra que só tivesse classificações mais gerais. Tendo isso em vista é possível dizer que as classificações

⁷³ “A proposição: o malvado homem matou a pobre criança, se torna em chinook: a malvadeza do homem matou a pobreza da criança” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 559)

⁷⁴ “carvalho, sina, bétula” [“chêne, hêtre, bouleau”]

menos gerais possibilitam um maior detalhamento dos fenômenos no nível do sensível, o que é a condição primeira para o desenvolvimento de uma ciência, segundo o autor. A classificação é um procedimento considerado fundamental para Lévi-Strauss: “Toda classificação é superior ao caos; e mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis é uma etapa em direção a uma ordem racional” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 575).

A ciência do concreto de Lévi-Strauss está longe de ser considerada uma “função fabuladora [*fabulatrice*]” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 576), como ele evocara em *Totemismo hoje* (como indicado pela nota 13 de *La pensée sauvage* na edição crítica). Uma tal ciência se utiliza de “modos de observação e reflexão” os quais são adequados para lidar com os problemas “de descobertas de um certo tipo: aquelas que autorizam a natureza, a partir da organização e exploração [*exploitation*] especulativas do mundo sensível nos termos do sensível” (2008a, p. 576). A revolução neolítica é considerada pelo antropólogo como uma das grandes revoluções prático-teóricas⁷⁵. A ciência do concreto é o substrato necessário para a ciência ocidental, por isso aquela é descrita como uma ciência primeira (mais do que uma ciência primitiva). Apesar desta ciência não poder atingir os resultados das ciências ocidentais, ela não é menos científica e seus resultados não são menos reais. Segundo o autor esta ciência era comumente chamada de *bricolage*.

Logo após apresentar a diferença entre o pensamento mítico e o científico, o antropólogo realiza uma analogia desta com outra dualidade: entre o rito e o jogo. O rito é um operador de fechamento que limita os possíveis na tentativa de criar um estado de equilíbrio; partindo das assimetrias da natureza o rito produz uma simetria. O jogo é um operador de abertura que possibilita “um número praticamente ilimitado de partidas” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 593); partindo da simetria das regras o jogo produz assimetria. É importante notar que Lévi-Strauss diz que a relação da ciência ocidental com a ciência dos povos selvagens (do ponto de vista teórico e prático) é análoga à relação entre o jogo e o rito. Assim como na *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss (Introdução à obra de Marcel Mauss)*, em *La pensée sauvage* Lévi-Strauss também trabalha a contraposição entre limite e ilimitado. A diferença é que nesta obra a problemática aparece durante um empreendimento de comparação etnográfica. Tal empreen-

⁷⁵ “Para transformar uma erva daninha [*herbe folle*] em planta cultivada, uma besta selvagem em animal doméstico, fazer aparecer em um ou em outro propriedades alimentares ou tecnológicas que, originalmente, estavam completamente ausentes [...]; para elaborar técnicas, frequentemente longas e complexas, permitindo cultivar sem terra ou sem água, modificar grãos ou raízes tóxicas em alimentos, ou ainda utilizar essa toxidade para a caça, a guerra, o ritual, foi preciso, não duvidemos, uma atitude de espírito verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, um apetite de conhecer pelo prazer de conhecer, pois somente uma pequena fração das observações e das experiências [...] pode fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis.” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 574)

dimento refere-se à contraposição entre as sociedades frias e quentes, a qual corresponde a contraposição entre um recipiente de configurações limitadas que caracteriza o pensamento mítico e a potencialidade praticamente ilimitada que caracteriza o pensamento científico.

A ciência do concreto se apoia, no plano prático ou técnico, na *bricolage*. O *bricoleur* é definido em contraposição ao o engenheiro [*ingénieur*]. Enquanto o engenheiro executa suas tarefas a partir de estruturas estabelecidas através de projetos definidos anteriormente; o *bricoleur* parte da diversidade sensível, utilizando-se dos materiais e das ferramentas disponíveis. O *bricoleur* não subordina suas tarefas à “obtenção de matérias primas e de ferramentas conhecidas e procuradas” para a realização “de seu projeto” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 577). Por isso o *bricoleur* deve partir de um “conjunto já constituído” que é um “conjunto instrumental”, do qual emergem “respostas possíveis” para a resolução do “problema” com o qual o *bricoleur* se depara (2008a, p. 578). Como coloca Lévi-Strauss: “essas possibilidades permanecem sempre limitadas pela história particular de cada peça, e pelo que subsiste nela de predeterminado, devido ao uso original pelo qual ela foi concebida, ou pelas adaptações que ela suportou em vista de outros empregos” (2008a, p. 579). O pensamento mítico é análogo à bricolagem mas ocorre no plano especulativo ou intelectual. Ambos se servem de um repertório virtual ou possível que é limitado. No caso da ciência, o conceito, tal como o jogo, também apresenta um número de configurações é praticamente ilimitado.

É importante lembrar que Lévi-Strauss não se aprofunda tanto nestas análises propriamente conceituais a respeito da diferença entre o limite e o ilimitado. Ele insiste muito sobre a necessidade de haver um limite, mas quando ele utiliza a palavra “ilimitado” dela se seguem advérbios como “praticamente” ou “teoricamente”, os quais relativizam seu estatuto (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 580, 593⁷⁶, 1968a, p. 16 [2017, p. 26]). É certo que há uma passagem no meio do primeiro capítulo na qual a capacidade ilimitada do conceito aparece de modo não adjetivado (2008a, p. 578), entretanto esta é uma exceção se considerarmos o resto das aparições. É possível dizer que Lévi-Strauss não pressupõe que a capacidade do conceito e do jogo seja absolutamente ilimitada. Tal como dito na citação de *Totemisme aujourd’hui* apresentada acima, os seres humanos não criam de forma absoluta, nem nos jogos nem nos delírios, o que significa que há sempre algo que limita. Desta forma o ilimitado de Lévi-Strauss tem um valor mais relativo do que absoluto, pois diz respeito ao número de partidas possíveis e dado um certo jogo, por mais que para nós suas partidas se apresentem como praticamente ilimitadas,

⁷⁶ Ver também o uso do conceito de ilimitado com adjetivos de relativização em outros contextos, relativos: a evolução histórica e demográfica (2008a, p. 637), a evolução das espécies (2008a, p. 703, 720) e

há um certo limite, não há um número absolutamente infinito de partidas de nenhum jogo⁷⁷. Por isso, é possível entender o espírito humano como um recipiente inerentemente limitado de configurações de certos elementos mais simples, por maior que seja.

4.1.3 Os contornos filosóficos da filosofia

Em *Qu'est-ce que la philosophie? (O que é a filosofia?)* Gilles Deleuze e Félix Guattari apresentam uma reflexão a propósito das criações do pensamento em três domínios distintos: na filosofia, na ciência e na arte. Primeiro eles apresentam uma filosofia da filosofia, a qual dá a orientação inicial à exposição, depois uma filosofia da ciência e por último uma filosofia da arte. As três vias são irredutíveis umas às outras⁷⁸. Cada uma delas possui um traçado próprio, que Deleuze e Guattari chamam de plano. A filosofia traça um plano de imanência, a ciência traça um plano de referência e a arte traça um plano de composição. Cada um dos planos é povoado com seus respectivos componentes, respectivamente: conceitos, functivos e sensações. O povoamento dos planos é realizado com auxílio de um intercessor ou intermediário irredutível ao plano e aos componentes⁷⁹, respectivamente: os personagens conceituais, os observadores parciais e as figuras estéticas.

O livro começa evocando uma série de pretendentes ao conceito os quais desafiaram a filosofia: as ciências humanas, a psicanálise, a linguística e a lógica. Mas no momento em que Deleuze escreve há um inimigo maior, que ameaça a filosofia de modo grotesco e descarado, o qual o filósofo já havia feito referência em outro texto⁸⁰: o marketing. Este pretende se apropriar do conceito para fundamentar a subjetivação empresarial do que Deleuze chama de sociedade de controle. Devido a tais ameaças o filósofo reivindica uma exclusividade do conceito no sentido estrito à filosofia. Portanto para delimitar o alcance do conceito de conceito é preciso delimitar o alcance do conceito de filosofia.

Todo conceito, mesmo o primeiro dentro de um sistema filosófico, é considerado uma multiplicidade pois se define por seus componentes. A filosofia é inseparável de uma certa sis-

⁷⁷ Até porque, se considerarmos casos extremos como a destruição da terra ou da humanidade eles encerram qualquer possibilidade realmente ilimitada.

⁷⁸ Ver DELEUZE, 1991 p.198-199 [2010 p. 233-234]

⁷⁹ Ver DELEUZE, 1991 p. 82 [2010, p. 98]

⁸⁰ Ver DELEUZE, 2013.

tematicidade relativa à exposição do conceito. Os componentes são traços ou ordenadas intensivas que são articuladas; elas também podem ser rearticuladas devido a correções intencionais ou a desvios provenientes da memória⁸¹. A filosofia de Deleuze opera correções o tempo todo, não apenas de um livro a outro, mas dentro do próprio livro como parte do trabalho de exposição conceitual. Os compostos que a filosofia articula são variações. Na articulação dos componentes do conceito criam-se entre eles zonas de indiscernibilidade, devido aos contornos irregulares. Mas o conceito acumula ou condensa seus componentes em torno de si de modo inseparável, por isso ele “é um todo, pois ele totaliza seus componentes, mas um todo fragmentário” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 21 [2010, p. 23]). Tal inseparabilidade forma o que os autores chamam de consistência. Os conceitos remetem a outros conceitos em sua história e em seu devir – nas conexões internas e externas que ele traça em sua exposição. Há uma endoconsistência e uma exoconsistência dos conceitos. A endoconsistência é a inseparabilidade que o conceito coloca entre seus componentes, o que forma uma vizinhança interna; enquanto a exoconsistência é a inseparabilidade que o conceito coloca com outros conceitos, o que forma uma vizinhança externa.

Os conceitos envolvem um construcionismo, pois eles não são dados, só existem se forem criados. Ao mesmo tempo os conceitos são dotados de uma autopoisição. Por isso eles não fazem referência a nada, eles tem uma auto-referencialidade a partir da qual o filósofo que os criou pretende o todo. Quanto mais um conceito é reconhecido como criado mais ele se torna real, quanto mais sua realidade é pressuposta como criada mais ela é posta no mundo: “o mais subjetivo será o mais objetivo” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 17 [2010, p. 19]). O caráter relativo do conceito (os componentes) diz respeito à sua pedagogia enquanto o caráter absoluto (o sobrevoos que torna os componentes inseparáveis) diz respeito à sua ontologia. O conceito não tem referência, se ele tem um estatuto ontológico é porque ele tem uma auto-referencialidade e nisso consiste sua autopoisição. O que permite a junção do relativo com o absoluto é esse construtivismo *sui generis*. O conceito implica um sobrevoos que perpassa todo o vivido na medida em que ele instaura em sua autopoisição um acontecimento, que é diferente dos estados de coisas. O acontecimento diz respeito a uma realidade virtual, enquanto os estados de coisa dizem respeito ao atual. É possível interpretar a diferença entre o virtual e o atual a partir da distinção apresentada em *Différence et répétition* entre o transcendental e o

⁸¹ Ver DELEUZE 1991, p. 27 [2010, p. 30].

empírico, respectivamente, o que diz respeito ao direito (*quid juris*) e o que diz respeito ao fato (*quid facti*)⁸².

Os componentes do conceito existem em um número finito, mas eles são percorridos por um sobrevoo absoluto que traz do caos velocidades infinitas. O caos não se caracteriza por uma desordem, mas por velocidades infinitas de nascimento e esvanecimento das determinações. Estas velocidades desfazem tudo, até mesmo a consistência. O conceito tenta guardar ou salvar o infinito em sua relação com o caos, esta é a operação de dar consistência ao caos. Por isso o conceito é ao mesmo tempo total e fragmentário, “ao mesmo tempo absoluto e relativo” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 27 [2010, p. 29]). Na medida em que o infinito é salvo preserva-se a totalidade, na medida em que esta totalidade atravessa seus componentes ela ganha um caráter fragmentário. A filosofia recorta, seleciona e reparte os movimentos infinitos do caos, mas ela o faz apenas para tentar guardar as velocidades do infinito sem perder a consistência. Este é o objetivo da filosofia segundo os autores: trazer as velocidades infinitas do caos dando a este uma consistência. Trazer as velocidades infinitas significa não renunciar ao infinito. É o plano que permite dar consistência ao caos, através do sobrevoo da totalidade do vivido. O caos é aquilo que possibilita a realização de uma ruptura com a opinião. A filosofia se serve do caos de modo paradoxal para escapar das opiniões e das proposições. Todo o problema da filosofia é como dar consistência ao caos sem perder o infinito. Tal consistência é inseparável de seu povoamento conceitual, pois o plano opera a passagem entre os conceitos e entre seus componentes. O plano é aquilo que produz a totalidade absoluta das zonas de indiscernibilidade dos elementos relativos do conceito. O plano de imanência é absolutamente ilimitado, indivisível, irracional e inexplicável. Os conceitos encerram uma solução, mas o plano implica o recipiente de problematidade absoluta que coloca a filosofia para além de toda opinião dominante e de todo limite proposicional⁸³.

As três instâncias que compõe o ato de criação filosófico (conceito, personagem e plano de imanência) são inseparáveis mas não se confundem, entre elas há uma diferença de natureza. Os componentes conceituais comportam as ordenadas intensivas enquanto o plano de imanência comporta os traços diagramáticos. Os personagens conceituais funcionam como uma intersecção entre o plano e os conceitos. Cada uma das instâncias se define por uma ope-

⁸² Essa distinção é considerada central em toda a obra de Deleuze por LAPOUJADE (2017).

⁸³ Ver capítulo 4.

ração. O plano é o traçado da Razão, os personagens são invenções da Imaginação e o conceito as criações do Entendimento⁸⁴.

O conceito é a reterritorialização da filosofia, após seu sobrevoo absoluto com o plano, portanto ele traz algo em si de ilimitado. A ausência de limites não significa que o conceito seja sem contornos, mas que ele desloca seu contorno o tempo todo, pois ele é “impreciso, vago, [...] vagabundo, não-discursivo, em deslocamento sobre um plano de imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 144 [2010, p. 170]). Por isso o conceito não depende de um limite relativo que varia em função do observador, seu limite é absoluto pois independe de todo observador. Os conceitos são acontecimentos mas o plano é o horizonte absoluto ou a reserva ilimitada dos acontecimentos. O plano tem essa característica *sui generis* de ser ao mesmo tempo horizonte e reservatório. Os conceitos são relacionados às figuras de dimensões inteiras (volumes ou superfícies) enquanto o plano é relacionado com as figuras de dimensão fracionária (os fractais). A dimensão fractal preenche os espaços entre as dimensões inteiras. Uma superfície ou um volume fractal esburacados têm, respectivamente, uma área ou um volume que tende a zero, enquanto o comprimento de suas linhas ou a área de sua superfície tende ao infinito⁸⁵. As dimensões e conexões do plano são absolutamente variadas.

O plano de imanência é ao mesmo tempo a imagem e a matéria do pensamento. É possível levar a diante o argumento dos autores para dizer que, de certa forma, o plano de imanência em sua exposição não deixa de ser um conceito. Mas é preciso adicionar que ele engendra o paradoxo em sua autoposição. Sua condição paradoxal se refere ao fato de que ele escapa de seu estatuto de conceito segundo sua própria definição. Os “conceitos e o plano são estritamente correlativos, mas devem ser ainda menos confundidos”; os autores são explícitos em dizer que “é essencial não confundir o plano de imanência e os conceitos que o ocupam” (DELEUZE; GUATTARI 1991, p. 39, 43 [2010, p. 45, 50]). O plano de imanência enquanto criação conceitual de *Qu'est-ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* tem um aspecto relativo de conceito, mas em sua autoposição ele implica o fora absoluto de todo conceito. Por isso o plano de imanência engendra por paradoxo, dentro do conceito, o fora absoluto de todo conceito, fazendo coincidir o fora absoluto e com mais íntimo do pensamento. O plano é o não pensado que deve necessariamente ser pensado, ele é o não conceituável que só pode ser conceituado. O plano traça uma linha de desterritorialização absoluta na desterritorialização

⁸⁴ Para uma reflexão sobre a relação entre essas instâncias da filosofia segundo Deleuze e o pensamento kantiano e fenomenológico, ver PRADO JR. in ALLIEZ, 2000.

⁸⁵ A respeito dos fractais, ver seção sobre a matemática do décimo quarto capítulo de *Mille plateaux (Mil platôs)*.

relativa do conceito e, por isso, o conceito implica a coincidência dessas duas linhas de desterritorialização. Se o plano implica engendrar o não pensado no pensamento, talvez ele seja também o responsável por engendrar a não filosofia na filosofia.

4.1.4 Os contornos filosóficos da ciência

Na seção que trata da ciência em *Qu'est-ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* Deleuze e Guattari a descrevem como uma criação de functivos e de um plano de referência. Os autores apresentam um conceito de functivo: “um conceito pode tomar por componentes os functivos de toda função possível, sem por isso ter o menor valor científico, mas com a finalidade de marcar as diferenças de natureza entre conceitos e funções” (DELEUZE; GUATTARI 1991, p. 117 [2010, p. 139]). O plano de referência depende de uma desaceleração (*ralentissement*) do caos. Falar em desaceleração não significa dizer que não haja aceleração na ciência, muito pelo contrário, significa reconhecer que a ciência opera suas acelerações dentro de um sistema de abcissas e ordenadas⁸⁶. Para Deleuze e Guattari, tais eixos têm como princípio uma recusa de pensar o ilimitado. Por isso a desaceleração é coexistente ao desenvolvimento das funções e proposições, por mais acelerada que seja uma função.

Assim como a filosofia, a ciência também traz algo do caos em sua luta contra a opinião, mas a desaceleração que a caracteriza implica uma renúncia do infinito do caos. Se a ciência renuncia ao caos é para dar a ele uma referência, engendrando suas velocidades desaceleradas em eixos que possibilitam um tratamento matemático rigoroso. Em tal tratamento a ciência utiliza coordenadas geométricas, energéticas e informáticas, que são os eixos a partir dos quais ela faz referência aos estados de coisas, às coisas e aos corpos. É o plano traçado pela ciência que possibilita o estabelecimento de uma referência do caos. São os observadores parciais que povoam o plano de referência com as funções e as proposições. Os observadores podem ser como os demônios de Maxwell que vão além das potencialidades humanas ou como os observadores da relatividade que se encontram no vértice do cone de luz, para os quais a velocidade da luz é sempre a mesma. Os observadores parciais podem ser aqueles que

⁸⁶ Um dos exemplos mais elementares possíveis de serem apresentados é o das equações horárias da mecânica, as quais implicam estabelecer uma proporcionalidade, em função do tempo, entre a aceleração, a velocidade e o espaço. Assim, é possível estabelecer relações de proporcionalidade entre os eixos x e t , sendo possível representar através de x a aceleração, a velocidade ou o espaço.

percebem além do possível ou aqueles engendrados nas experimentações (sejam elas mentais ou reais), eles são “*as percepções ou afecções sensíveis dos próprios functivos*” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 132 [2010, p. 156]). Os componentes elementares da ciência são os functivos. Destes, os principais são o limite e a variável.

Deleuze e Guattari evidenciam a presença de inúmeros limites que a ciência traça⁸⁷. Mas, para além destes limites, há um traçado de um limite primordial que é o traçado do plano de referência. Todas as operações da ciência se realizam partindo do traçado de um limite primeiro. Este proto-limite é definido como uma desaceleração [*ralentissement*] do caos infinito, ele surge no momento em que a ciência renuncia tratar daquilo que é absolutamente ilimitado e pretende lidar apenas com os estados de coisas. O limite do plano de referência está no cerne do empreendimento científico, ele é a renúncia do infinito que caracteriza toda investigação propriamente científica. Renunciar ao infinito significa impor-lhe um limite através do qual as velocidades podem passar. Esta passagem se dá de tal forma que as velocidades infinitas do caos são subsumidas por um limite relativo. Em todo empreendimento científico há uma desaceleração inicial que é o traçado de um limite. Dentro de tal limite é possível realizar uma referência a um estado de coisas de modo proposicional ou funcional. Isso significa que o caráter mais fundamental da ciência implica um plano que congela as velocidades do caos representando-as nas proposições e nas funções.

Na conclusão do livro os autores reconhecem que a filosofia, a ciência e a arte desafiam a opinião. Esta é descrita como uma proteção contra o caos, um guarda-sol que os seres humanos criam para se proteger dos perigos dos raios solares caóticos. Os três modos de criação do pensamento têm a potencialidade de efetuar rupturas nessa proteção e deixam passar um caos involuntário. Mas estas vias do pensamento também correm o risco de se deixarem dominar pela segurança da opinião. Tudo se passa, na conclusão, como se as três vias tivessem realmente a potencialidade de, cada uma a sua maneira, romper com as ilusões da transcendência. Mas isso não ocorre em boa parte do livro, principalmente em relação à ciência. A ciência tem uma temporalidade própria de seu desenvolvimento que a caracteriza como paradigmática, tal como a religião, em contraposição ao caráter sintagmático da filosofia:

⁸⁷ Eles evocam de modo passageiro alguns conceitos físicos que definem limites. A “velocidade da luz” que é uma constante da qual é impossível se aproximar (a não ser para as partículas de campo – os bósons –, as quais não tem massa e se deslocam na velocidade da luz); o “zero absoluto” que é a temperatura mínima possível, 0 na escala Kelvin ou -273,15 graus na escala Celsius; o “quantum” que definem os mínimos trans- portes de energia possíveis; e o “Big Bang” que é o estado inicial do universo dotado de mínima entropia (DELEUZE; GUATTARI, 1994 p.119 [2010 p. 141]).

Como a filosofia, a ciência não se satisfaz com uma sucessão temporal linear. Mas, no lugar de um tempo estratigráfico que exprime o antes e o depois em uma ordem de superposições [como ocorre na filosofia], a ciência desdobra um tempo propriamente serial ramificado, em que o antes (o precedente) designa sempre bifurcações e rupturas por vir, e depois, reencadeamentos retroativos: de onde um ritmo inteiramente diferente do progresso científico. (DELEUZE; GUATTARI 1991, p. 124 [2010, p. 148])

Devido a seu caráter paradigmático e seu empreendimento de unificação a ciência é considerada mais próxima da religião do que da filosofia⁸⁸, mas o mesmo não poderia ser dito a respeito do plano de imanência em seu aspecto unificador e totalizador? Tudo se passa como se a ciência fosse uma espécie de religião ao realizar uma mera substituição da transcendência pela referência. No caso da arte os autores dividem dois casos a partir da pintura. O primeiro ocorre quando “*a sensação se realiza no material*” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 194 [2010, p. 228]). Neste caso a sensação é projetada para o quadro. Há aí uma figuração, o que implica uma certa proximidade com a religião. Mas quando a figura “se torna estética, sua transcendência sensitiva entra em uma oposição surda ou aberta com a transcendência supra-sensível das religiões” (1991, p.194 [2010, p. 229]). O segundo caso ocorre quando “*o material [...] entra na sensação*” (1991, p.194 [2010, p. 229]). Neste caso a sensação abandona o modelo projetivo. Há um distanciamento total das figuras religiosas, “as figuras da arte se liberam de uma transcendência aparente ou de um modelo paradigmático, e confessam seu ateísmo inocente, seu paganismo” (1991, p.194 [2010, p. 229]). Deleuze e Guattari alertam que estes são polos abstratos que coexistem, mais do que movimentos reais. Em todo caso, o plano de composição da arte implica, em sua plena realização, uma “desterritorialização superior” que abre a sensação e “a fende sobre um cosmos infinito” (1991 p. 90 [2010 p. 232]). Quando a arte atinge tal movimento de liberação ela se iguala ao infinito, mas o que é próprio dela é a reconstituição do infinito no finito. A filosofia salva o infinito através da consistência, a ciência lida com o finito renunciando ao infinito e a arte restitui o infinito através de sua criação finita⁸⁹.

Em todo caso, é possível extrair do conceito de functivo apresentado pelos autores um fato: a ciência renuncia a pensar o ilimitado, o domínio próprio à filosofia, e para isso traça

⁸⁸ “o que é problemático é menos a relação da ciência com a filosofia do que a relação ainda mais passional da ciência com a religião, como se vê em todas as tentativas de uniformização e de universalização científicas, à procura de uma lei única, de uma força única, de uma única interação” (1991, p. 125 [2010, p. 148])

⁸⁹ Os autores alertam que isso não significa que a arte seja o meio termo entre a ciência e a filosofia.

sua própria via do pensamento através de um limite originário. Como dizem os autores, são duas multiplicidades de diferentes naturezas que servem à ciência e à filosofia:

embora os tipos de multiplicidades científicos tenham por si mesmos uma grande diversidade, eles deixam de fora as multiplicidades propriamente filosóficas, para as quais Bergson exigia um estatuto particular definido pela duração, “multiplicidade de fusão” que exprimia a inseparabilidade das variações por oposição às multiplicidades de espaço, número e tempo, que ordenavam misturas e remetiam à variável ou às variáveis independentes. É verdade que esta oposição mesma, entre as multiplicidades científicas e filosóficas, discursivas e intuitivas, extensionais e intensivas, está apta a julgar também a correspondência [ou não] entre a ciência e a filosofia (DELEUZE; GUATTARI 1991, p. 127-128 [2010, p. 151])

4.2 A ANTROPOLOGIA ENTRE A CIÊNCIA E FILOSOFIA

4.2.1 Lévi-Strauss crítico da filosofia

Lévi-Strauss empreende seu projeto científico traçando as exigências necessárias para estabelecer claros contornos dos objetos de análise, de modo que eles possam ser investigados com um rigor propriamente científico. O antropólogo francês considera os estados emocionais que evocam um misticismo inefável como empecilhos para a análise. Tomar um tal tipo de estado emocional como fundamento da análise implica uma indiferenciação dos contornos. Na medida em que estes não se encontram bem delimitados, a análise propriamente científica rigorosa torna-se impossível.

Mesmo se a emoção não seja utilizada como um fundamento místico ela dificulta a análise rigorosa nos moldes do estruturalismo. O campo de investigação fonético, na perspectiva de Jakobson, deixa tal exigência especialmente clara. Na pronúncia de palavras em um contexto no qual os estados emocionais tomam conta dos indivíduos, tal como na recitação poética, as sílabas se misturam e apagam as diferenças entre os fonemas. As zonas de indiscernibilidade não são propícias para uma investigação científica nos moldes do estruturalismo. Pois tais zonas tornam mais difícil de estabelecer a presença ou ausência de um fonema em função do espaço e do tempo, ou seja, em tal lugar e em tal momento.

Em *Tristes tropiques* Lévi-Strauss diz que ele chegou na América do Sul “em estado de insurreição aberta contra Durkheim e contra toda tentativa de utilizar a sociologia a fins metafísicos” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 48)⁹⁰. O problema diz respeito ao pressuposto de que há algo que escapa a racionalidade e que pode ser levada em conta na interpretação⁹¹. É importante notar que neste livro o autor se mostra interessado na filosofia indígena: “Poucos povos são tão profundamente religiosos quanto os Bororo, poucos tem um sistema metafísico tão elaborado” (2008a, p. 222). Por outro lado, ele demonstra aversão pela filosofia ocidental, o que fica especialmente claro nas notas da edição da *Pleiade*. O antropólogo francês mostra-se avesso as “novas tendências da reflexão metafísica” (2008a, p. 46). Ele critica os “atos de fé ou petições de princípio do bergsonismo” pelo fato desta corrente reduzir as “coisas ao estado de ebulição” com objetivo de “reencontrar sua natureza inefável” (2008a, p. 44). Ao contrário o antropólogo francês pretende conservar aquilo que há de próprio nas coisas “sem perder a clareza dos contornos”, sendo estes responsáveis por delimitar as coisas umas em relação com as outras (2008a, p. 44). Essa crítica ao bergsonismo está relacionada com um professor de filosofia que ele teve chamado Gustave Rodrigues, como esclarece a nota 11 da edição crítica (2008a, p. 1740, ver também p. 38). Em *Le totémisme aujourd’hui* Lévi-Strauss demonstra uma atitude completamente diferente em relação a Henri Bergson⁹². Segundo a nota três da página 1822 da edição crítica, nesta altura ocorre uma repartição clara na obra de Lévi-Strauss entre o bergsonismo de seu professor a obra do filósofo francês (ver também o comentário de Frédéric Keck em LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 1786)

Logo após criticar o bergsonismo, Lévi-Strauss passa a realizar uma crítica da fenomenologia e do existencialismo, dizendo que em vez de “abolir a metafísica” estas correntes “introduzem dois métodos para encontrar-lhes álibis” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 47). A nota 14 da edição da *Pleiade* traz uma frase retirada do manuscrito final que dá mais sentido a frase e mostra o desdém do autor de modo ainda mais agressivo “depois de ‘dois métodos’” ele escreve: “sem-vergonhice da filosofia em um caso, filosofia da sem-vergonhice do outro” (2008a, p. 1740). Lévi-Strauss critica a fenomenologia devido ao fato dela postular “uma continuidade entre o vivido e o real” e também critica o existencialismo por manifestar uma complacência “em direção às ilusões da subjetividade” (2008a, p. 46-47). O antropólogo se reconhece como parte de uma tradição que considera que “a realidade verdadeira não é jamais a

⁹⁰ É importante lembrar aqui que me refiro a uma parte do pensamento de Durkheim que foi desenvolvida por certas correntes.

⁹¹ Ver seção 3.4.2 deste trabalho.

⁹² Ver seção 3.4.2 deste trabalho.

mais manifesta” (2008a, p. 46). O grande problema é a “relação entre o sensível e o racional”; por isso o desafio é a tentativa de integrar o sensível no inteligível “sem nada sacrificar de suas propriedades”, o que o antropólogo define como um “*super-racionalismo*” (2008a, p. 46). Para Lévi-Strauss o real engloba e explica o vivido e “a passagem entre as duas ordens é descontínua” pois “para atingir o real é preciso primeiro repudiar o vivido” (2008a, p. 46-47). Isso possibilita a reintegração dos dados sensíveis em uma “síntese objetiva” desprovida “de toda sentimentalidade” (2008a, p. 47).

Por outro lado, em *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss demonstra uma atitude completamente diferente para com o existencialismo e a fenomenologia, apesar de manter-se um crítico. No último capítulo, comentando *Critique de la raison dialectique* de Jean-Paul Sartre, o antropólogo se propõe a considerar a dialética de Sartre como parte do pensamento humano. Em nota de rodapé ele escreve: “Para o etnólogo, ao contrário, essa filosofia representa (como todas as outras) um documento etnográfico de primeira ordem, do qual o estudo é indispensável se nós queremos compreender a mitologia de nosso tempo” (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p. 827). Mas as críticas não desaparecem, elas se tornam mais profundas. Lévi-Strauss ataca sobretudo as interpretações que Sartre faz do pensamento não ocidental e a repartição que o filósofo apresenta entre a razão dialética e a razão analítica.

No *Finale (Final)* de *L’homme nu (O homem nu)*, o último volume de *Mythologiques (Mitológicas)* Lévi-Strauss responde críticas da filosofia com um grande desdém, considerando infantis as objeções filosóficas que surgiram à sua obra. O antropólogo critica o fato de “filosofia por muito tempo conseguiu manter as ciências humanas aprisionadas em um círculo⁹³” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 562 [2011, p. 607]). O antropólogo francês também declara que não opõe nenhuma filosofia a seus críticos, dizendo que ele não possui uma filosofia digna de atenção mas “apenas convicções rústicas” (1971, p. 570 [2011, p. 615]) cujas razões são mais científicas do que filosóficas. Lévi-Strauss se posiciona deliberadamente contra a apropriação filosófica de sua obra: “Contrário a toda exploração filosófica que se queira fazer de meus trabalhos, limito-me a dizer que para mim eles poderiam, nas melhores hipóteses, apenas contribuir para uma abjuração disso que se entende hoje por filosofia” (1971, p. 570 [2011, p. 615]). O máximo que a filosofia poderia fazer com a obra do autor é utilizá-la para abjurar-se, ou seja, para abandonar as concepções religiosas envolvidas na filosofia de seu tempo. As críticas filosóficas, as quais denunciam a tentativa do estruturalismo de abolir os valores humanos tra-

⁹³ Lévi-Strauss parece se referir ao círculo hermenêutico, ver seção 3.1.2 deste trabalho.

dicionalmente consagrados, são consideradas tão absurdas quanto uma situação na qual alguém criticasse “a teoria cinética dos gases sob a alegação de que ao explicar porque o ar quente se dilata e se eleva, ela colocaria em risco a vida da família e a moral do lar, no qual o calor desmistificado perderia assim suas ressonâncias simbólicas e afetivas” (1971, p. 570 [2011, p. 615]).

4.2.2 Viveiros de Castro crítico da ciência

Em um texto frequentemente citado por Viveiros de Castro, Bruno Latour pretende realizar uma crítica da problematização do estatuto científico da antropologia. Ele denuncia a paralisia epistemológica causada na antropologia por algumas reflexões críticas a propósito do método etnográfico. Tais reflexões são consideradas como um momento de decadência e de autodestruição dos próprios achados antropológicos. No início de seu texto ele faz referência a debates a respeito da cientificidade da antropologia publicados em uma revista chamada *Anthropology News* (referida como *AN*) da *American Anthropological Association*. Segundo Latour, as discussões tratavam do estatuto da cientificidade da disciplina: se “ela deve imitar as ciências naturais”, ou “definir-se separadamente”, ou “limitar-se aos círculos hermenêuticos”, ou ainda “reformular-se como literatura de viagem” (LATOURE, 1996, p. 4). Latour denuncia o fato de que tudo se passa como se o próprio estatuto da ciência estivesse fora do jogo de problematização. E tal negligência é afirmada em nome da antropologia da ciência, responsável por realizar uma problematização e uma redefinição da prática das ciências naturais de um ponto de vista etnográfico. Na primeira frase e no último parágrafo ele afirma o mesmo: “Ser ou não ser científico não é a questão” (1996, p. 4).

Após fazer uma referência aos chamados antropólogos pós modernos, o autor argumenta que apenas as ciências humanas se preocupam com questões epistemológicas a respeito do método científico, pois só elas são inseguras a respeito de seu estatuto de cientificidade. Tal insegurança é derivada do questionamento de tal estatuto, o que o autor chama de “*retórica metodológica*” (LATOURE, 1996, p. 5). Uma tal “*retórica*”, segundo o autor, é desprovida de significado e também é uma atitude paralisante (que impede o desenvolvimento das ciências humanas). Latour sugere que as ciências humanas rejeitem o excesso de rigor metodoló-

gico para imitar as ciências naturais, não em sua pureza, mas em sua “real produtividade” (1996, p. 5). Após ultrapassar rédeas epistemológico metodológicas, a antropologia se mostraria uma fonte de “novos fatos e agências” mais rica do que “muitas das disciplinas supostamente mais ‘naturais’, ‘rigorosas’, ou ‘científicas’” (1996, p. 5). Na verdade, o autor defende que a “antropologia já é uma das mais avançadas, produzidas e científicas de todas as disciplinas – naturais ou sociais” (1996, p. 5). Os antropólogos recusariam de atingir aquilo que eles já atingiram: “uma desconcertante redefinição dos humanos os quais povoam o mundo” (1996, p. 5).

Em uma perspectiva significativamente diferente de Lévi-Strauss, Latour propõe equiparar os objetos antropológicos aos objetos das ciências naturais⁹⁴. Ele sugere que se tomarmos como critério científico a “inovação nas agências que mobíliam nosso mundo” então “a antropologia pode estar bem perto do topo da ordem hierárquica [*pecking order*] disciplinar” (LATOURE, 1996, p. 5). Para ele o que importa não é a objetividade do olhar mas a passagem da informação. Contra a acusação de que a antropologia é “muito controversa, imersa em narrativas, dependente protocolos instáveis [*shaky*] e altamente idiossincráticos” (LATOURE, 1996, p. 5), Latour responde que as etnografias sobre a prática dos cientistas naturais revela que o âmbito das ciências naturais apresenta as mesmas dificuldades. O antropólogo também cita um livro de um matemático que reforça sua hipótese de que não são apenas os antropólogos que estão inseridos nos “dilemas narrativos de sua própria reflexividade” (LATOURE, 1996, p. 5). Assim a antropologia poderia ser pensada como as demais ciências que “produzem uma universalidade sólida o suficiente para todos os propósitos práticos das ciências” (LATOURE, 1996, p. 5). Os praticantes das ciências (tanto a antropologia como as outras) e suas produções são definidos como uma parte do social. Nesse sentido o autor rejeita o estatuto do observador externo, ou seja, o pressuposto de que o cientista pode se livrar de sua condição social para observar os fenômenos de modo neutro.

Sobre o objeto antropológico, Latour defende que a disciplina não trata apenas dos sistemas culturais, deixando de abordar os sistemas naturais. A antropologia simétrica, proposta pelo autor, passa a considerar todos os objetos legítimos para a análise antropológica, sejam naturais ou culturais. Além disso, a proposta também implica uma recusa de atribuir ao conhecimento dos outros povos o estatuto de crenças; a antropologia simétrica se recusa estudar

⁹⁴ Ele realiza equiparações tais como: as “descrições do kula” aos “buracos negros”, os “sistemas de aliança social” com a evolução dos “genes egoístas”, entre outras (LATOURE 1996, p. 5).

“sistemas de crenças” para estudar “sistemas de verdade, nos quais a própria noção de crença evapora” (LATOURE, 1996, p. 5).

Em *Metafísicas canibais*, após apresentar seu diálogo com *Qu'est-ce que la philosophie? (O que é filosofia?)*⁹⁵ Viveiros de Castro passa a apresentar uma crítica a ciência, já desenvolvida em termos praticamente iguais em outros momentos de sua obra (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 35, 36; 2002, p. 126, 127; 2003, p. 12, 13; 2009 p. 163 [2015, p. 222, 223]). Em todos estes textos ele cita uma passagem do texto de Latour apresentado acima, na qual encontra-se uma comparação dos objetos antropológicos com os objetos das ciências consideradas duras. A passagem é a seguinte:

A descrição do kula é equiparável aos buracos negros. Os complexos sistemas de aliança social são tão imaginativos quanto os complexos cenários evolutivos concebidos para os genes egoístas. Entender a teologia dos Aborígenes Australianos é tão importante quanto o mapeamento das fendas submarinas. O sistema Trobriand de posse da terra é tão interessante para objetivos científicos quanto a perfuração das calotas polares. Se discutirmos sobre o que importa na definição de uma ciência – inovação nas agências que mobíliam nosso mundo – a antropologia pode estar bem próxima do topo da hierarquia [*pecking order*] disciplinar. (LATOURE, 1996, p. 5)

Após citar a passagem do texto de Latour apresentado acima, Viveiros de Castro apresenta alguns argumentos críticos à ciência e não a problematização do estatuto da antropologia. Enquanto Latour concentra sua crítica na divisão entre ciências humanas e naturais, Viveiros leva o debate para o âmbito da diferença entre os saberes ocidentais e indígenas. Latour também aborda esse tópico mas o faz de modo passageiro, fazendo referência a seu livro *Nous n'avons jamais été moderne (Jamais fomos modernos)*, onde encontra-se a proposta de uma antropologia simétrica. O antropólogo brasileiro considera que “a antropologia sempre andou demasiado obcecada com a ‘Ciência’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 36; 2002, p. 127; 2003, p. 12; 2009, p. 163 [2015, p. 223]). Ele pretende afastar-se das preocupações científicas e caracteriza estas, de modo irônico, como aquilo que tornou-se o “padrão-ouro do pensamento” (2001, p. 36; 2002, p. 127; 2003, p. 12; 2009, p. 163 [2015, p. 223]). Viveiros de Castro critica a obsessão que a disciplina tem com a ciência em dois níveis epistemológicos.

⁹⁵ Viveiros de Castro adota o conceito de conceito dos autores mas critica sobretudo a diferença entre o caráter paradigmático das figuras contraposto ao caráter sintagmático dos conceitos.

1) questionamento do estatuto de ciência da disciplina, se ele existe, se ele é possível ou se deve ele ser prescrito;

2) e o questionamento estatuto das concepções dos povos estudados, este argumento se desdobra em dois que dividirei em A e B⁹⁶:

A) A desqualificação das concepções dos povos, fazendo destas “erro, sonho, ilusão”, e a afirmação da ciência enquanto verdadeiro saber que justifica “explicar cientificamente como e por que os ‘outros’ não conseguem (se) explicar cientificamente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 36; 2002, p. 127; 2003, p. 12; 2009, p. 163 [2015, p. 223]);

B) O estabelecimento de uma escala de comparação entre a ciência e as concepções dos povos, fazendo destas “mais ou menos homogêneas à ciência, frutos de uma mesma vontade de saber consubstancial à humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 36; 2002, p. 127; 2003, p. 12; 2009, p. 163 [2015, p. 223])

A reviravolta selvagem do argumento de Latour, se assim podemos chamar o argumento de Viveiros de Castro, acompanha uma alternativa a proposta do antropólogo francês de equiparar as descrições antropológicas às descrições das ciências naturais. A alternativa é equiparar as descrições antropológicas aos conceitos filosóficos. Este é o sentido da aproximação com a filosofia que pretende o autor. O objetivo da antropologia, tal como defende Latour, é transmitir uma mensagem; mas no caso de Viveiros a mensagem é dotada de uma aberrância selvagem. Isso significa reconhecer que as descrições antropológicas trazem algo de uma filosofia indígena, o que varia em função do tema de pesquisa e das intenções do etnólogo. Esta filosofia atravessa a antropologia de modo quase involuntário, de tal modo que é possível extrair uma filosofia mesmo de uma obra que se recusa a apresentar implicações filosóficas.

Em boa parte de seus textos, Viveiros de Castro evidencia as continuidades de seu pensamento com o do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss. Mas é importante notar que há diferenças significativas. Viveiros de Castro, seguindo Gilles Deleuze, extrai uma metafísica do pensamento estruturalista. É certo que nas obras de Deleuze escritas com Guattari há severas críticas ao estruturalismo. Entretanto, *Différence et répétition (Diferença e repetição)*, escrito antes do encontro com Guattari, é profundamente marcado pelo estruturalismo. Esta corrente insistiu sobre a necessidade de voltar a análise para a diferença e para o devir. No caso de Lévi-Strauss, a diferença e o devir dizem respeito àquilo que o autor chama de diacronia, o

⁹⁶ O argumento A é considerado, sem dúvida, o pior pretendente, enquanto o argumento B é considerado um pouco mais aceitável.

que diz respeito a capacidade das organizações de se reconfigurarem através de uma abertura para o novo. Para o estruturalismo clássico a sincronia é apenas um caso limite contraposto ao devir. Deleuze levará esta tendência para fora dos limites da ciência, constituindo uma dialética. *Différence et répétition (Diferença e repetição)* constituiu os eixos filosóficos que perpassam toda a obra de Deleuze, incluindo aquela escrita com Guattari. O artigo escrito por Deleuze sobre o estruturalismo também é um testemunho da proximidade do filósofo com esta corrente. Neste artigo ele atravessa, a partir da ótica estruturalista, temas centrais do livro de 1968. Na interpretação de David Lapoujade a obra de Deleuze constitui-se como uma topologia agonística, na qual os personagens são colocados em confronto. Portanto, há momentos em que o estruturalismo se apresenta como aliado e outros como inimigo. Em termos biográficos, a influência de Guattari pode ser considerada como determinante para a passagem entre essas posições de amizade e inimizade. É certo que Deleuze desde o livro de 1968 já realizava críticas a aspectos centrais do estruturalismo, mas nos dois volumes de *Capitalisme et schizophrénie (Capitalismo e esquizofrenia)* o estruturalismo parece ser eleito como um dos principais inimigos. Em todo caso, ninguém pode negar a influência que o contexto estruturalista gerou na realização destas obras. Na expressão de Lapoujade, citada por Viveiros de Castro, Deleuze pode ser considerado um estruturalista dissidente. Em todo caso, Deleuze empreende uma tentativa de realizar uma metafísica – ou uma dialética, nos termos que Deleuze utiliza no quarto capítulo de *Différence et répétition (Diferença e repetição)*, considerado um termo melhor do que metafísica⁹⁷ – em um contexto tomado pelo cientificismo estruturalista. E Viveiros de Castro encontra-se nesta tradição.

A filosofia indígena, para Viveiros de Castro, manifesta-se nas *Mythologiques (Mitológicas)* independentemente de seu autor. A filosofia indígena é capaz de realizar um deslocamento radical do senso comum e do bom senso na medida em que se pressupõe uma equiparação entre os saberes antropológicos e os nativos. Estes saberes são, na formulação do autor, “as pragmáticas intelectuais dos coletivos” que as teorias antropológicas “tomam por objeto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 161, 162 [2015, p. 220]).

O objetivo de Viveiros de Castro é apresentar as condições de possibilidade para criar uma comunicação entre concepções de diferentes povos, uma comunicação entre os pressupostos indígenas e os pressupostos implícitos ou explícitos no pensamento da tradição antropológica ocidental. Viveiros de Castro ressalta que tal comunicação não implica supor a possi-

⁹⁷ Ver seção 5.1.4 deste trabalho.

bilidade de compreender o que os indígenas realmente pensam, pois seu objetivo não é atingir uma proximidade com o objeto. O objetivo da comunicação é antes se servir da diferença do objeto para realizar crítica de si através do outro. Para fazer isto o autor realiza uma deformação dos conceitos ocidentais, pois assim é possível legitimar os problemas projetados pela mitologia indígena sem colocar em questão seu estatuto enquanto conhecimento. Tratar a relação entre pesquisadores e pesquisados em antropologia como uma metafísica experimental implica a pressuposição de que é possível pensar de outra forma os temas metafísicos ao considerar como legítimos os problemas implicados pelas narrativas mitológicas indígenas, mesmo se eles se afastarem de nosso senso comum e de nosso bom senso.

É possível definir a proposta de Viveiros de Castro como uma metafísica do mito, a pressuposição de um fundamento mitológico que é primeiro em relação ao restante dos saberes. Se nessa proposta Viveiros de Castro se insere no rastro do pensamento de Deleuze, é fundamental notar que há uma discordância profunda quanto ao estatuto do mito. Gilles Deleuze, desde *Différence et répétition (Diferença e repetição)*, busca se afastar do problema do mito. Em sua leitura de Platão ele se inspira no diálogo dialético que não utiliza nenhum mito (o *Sofista*). Em *Qu'est-ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* a diferença entre as figuras paradigmáticas e os conceitos sintagmáticos também parece reforçar esse afastamento, na medida em que ele busca o ateísmo do conceito⁹⁸. Esse é o ponto de afastamento de Viveiros de Castro, pois ele pretende tomar o fundamento filosófico movente – relativo a tradição na qual Deleuze se insere – do ponto de vista do mito. Isso significa considerar que há um princípio fundamental de instabilidade da ordem do mito, ou seja, significa considerar uma matéria intensiva mitológica.

4.2.3 A ambiguidade assimétrica da metafísica experimental

Com o conceito de equívoco o antropólogo brasileiro apresenta os pressupostos de uma investigação a propósito dos problemas filosóficos que podem ser formulados através das investigações antropológicas dos outros povos. Há em tal procedimento uma presença de tra-

⁹⁸ Ver seção 6.1.1 a 6.1.4 deste trabalho.

ços científicos e filosóficos. O conceito de equívoco carrega em si uma tensão entre filosofia e ciência. Em diversos momentos de sua obra, Viveiros de Castro reconhece a influência que Lévi-Strauss exerceu sobre ele. É importante lembrar que este autor deu aulas no Brasil, estudou os indígenas brasileiros e influenciou profundamente as pesquisas realizadas com os Macro-Jê nos anos 60 (entre as quais o chamado *Harvard Central-Brazil Research Project*). Além disso, há escolas antropológicas anteriores e concomitantes aos desenvolvimentos teóricos do antropólogo brasileiro que o marcaram profundamente. Portanto há uma tradição antropológica científica por trás de Viveiros de Castro que está na base de sua formação como etnólogo.

As zonas de indiscernibilidade que a antropologia estabelece com a filosofia são antigas e não cabe ao presente trabalho traçá-las. Mas o que salta aos olhos é uma corrente que se desenvolveu nos últimos tempos que se posiciona claramente como filosófica. O movimento metafísico na antropologia se desenvolveu em torno da corrente que se convencionou chamar, através uma espécie de termo guarda-chuva, de virada ontológica. É certo que esse rótulo diz pouca coisa, pois agrupa, sob o mesmo título, pensadores muito diferentes. Mas o que importa é que nos últimos anos cada vez mais os antropólogos colocaram como tarefa a tentativa de pensar fora dos limites da ciência. A metafísica experimental de Viveiros de Castro se insere em tal movimento. Há na metafísica experimental uma tensão ambígua entre a filosofia e a ciência. Patrice Maniglier⁹⁹, em seu texto *La vérité des autres: discours de la méthode comparée (A verdade dos outros: discurso do método comparado)*, descreve um casamento que funde ciência com filosofia. Na verdade ele formula diversos componentes desta tensão característica da metafísica experimental. Uma das propostas principais do autor é a de realizar uma metafísica positiva, projeto atribuído a Henri Bergson¹⁰⁰.

Como reconhece Patrice Maniglier, apesar dos antropólogos da corrente em questão se servirem de especulações metafísicas, eles também inserem suas práticas em um trabalho científico. Maniglier apresenta uma concepção de antropologia para dar um fundamento filosófico para aquilo que tais antropólogos fazem. Segundo o filósofo, a metafísica experimental (ele se refere, na verdade, a virada ontológica de modo geral) pressupõe um comparativismo metafísico, o que significa pensar o ser através dos procedimentos de comparação. Tais proce-

⁹⁹ É importante notar que Maniglier é um filósofo que tem um grande intercâmbio com Viveiros de Castro. No congresso *Choses en soi*, homônimo ao livro no qual foi publicado o texto de Maniglier (2018), após a conferência deste autor Viveiros de Castro declarou que concordava com tudo (disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=BEIwq1M4wV4>, acessado em 03/01/2022). Em *Metafísicas canibais* também são frequentes citações elogiosas dos trabalhos de Maniglier.

¹⁰⁰ Ver (MANIGLIER, 2018, p. 476)

dimentos possibilitam que a antropologia seja uma ciência da variação cujo objetivo seja a construção de um saber positivo. A ciência da variação coloca em sua própria formulação o âmbito científico em conjunto com aquilo que Deleuze considerava como domínio exclusivo da filosofia: a variação conceitual. É certo que Maniglier não inclui todas as ciências, mas a antropologia enquanto empreendimento comparativo. Apesar das diferenças para com as ciências sociais tradicionais, características sobretudo do século XIX e da primeira metade do século XX, há semelhanças entre a chamada virada ontológica e as correntes clássicas. Tal como o comparativismo clássico, cuja pretensão era estabelecer a legitimidade da comparação como ciência, o saber positivo da nova antropologia implica que ele seja empírico e cumulativo. Apesar de preservar algumas características científicas, a ciência da variação transpõe certos limites fundamentais da ciência na medida em que pretende pensar o ilimitado a partir de um comparativismo etnológico. É possível falar em uma etno-metafísica ou uma etno-filosofia. Nos termos apresentados nas seções 3.1.1 a 3.1.4 do presente trabalho, a partir de Deleuze e Lévi-Strauss, é possível considerar tal comparativismo como filosófico devido ao fato dos pesquisadores proporem pensar o ilimitado através de suas comparações, tal como a ideia de plano de imanência mitológico, apresentada por Viveiros de Castro. A tentativa de pensar o ilimitado a partir da antropologia implica uma transposição deliberada dos limites da ciência, os quais renunciam o infinito absoluto.

Como coloca Maniglier em um texto sobre Viveiros de Castro “toda ontologia deve ser praticada como uma *ontologia comparada*” (MANIGLIER, 2017, p. 146). O pluralismo ontológico não é suficiente pois é preciso efetuar a experiência de colocar a si mesmo em variação de perspectiva através da “alteração antropológica” (MANIGLIER, 2017, p. 146). Neste texto, inspirado na filosofia de Deleuze, Patrice Maniglier sugere que seria possível comparar as ontologias de um modo que não implique uma generalização dos casos particulares. Seria preciso, para isso, uma redefinição do conceito de ontologia, de tal forma que os modos de existência sejam concebidos como variantes, fazendo da “invariância de partida uma variante particular no grupo de chegada” (MANIGLIER, 2017, p. 146). Uma tal ontologia se transforma conforme ocorre as interações antropológicas entre as metafísicas dos povos. Tal interação promove o reencontro com os seres silenciados e invisibilizados pelo projeto da modernidade e isso se dá através das relações de alteridade estabelecidas com os povos indígenas. Maniglier evoca a fórmula de Lévi-Strauss segundo a qual a possibilidade de um ser humano nascido em outra sociedade justifica a possibilidade de comunicação entre eles, ou seja, justifica o fato

de que é possível reviver a experiência do outro, mesmo que como possível¹⁰¹. Mas a fórmula de Lévi-Strauss é utilizada a partir de uma perspectiva multiculturalista e científica, enquanto em Viveiros de Castro seria preciso considerar segundo uma perspectiva multinaturalista e filosófica (no sentido apresentado acima).

A metafísica pode ser pensada como um conhecimento que pretende atingir ilimitado, o Uno-Todo absoluto. Em tal empreendimento uma das ferramentas fundamentais é o paradoxo. Maniglier define a metafísica como “um procedimento de ilimitação do questionamento, que se esforça ativamente para tornar [rendre] problemático o que não se coloca como problema” (MANIGLIER, 2018, p. 466). A antropologia, pensada de tal forma, implica inserir a problematidade do ser¹⁰² no cerne do sujeito da ciência. Esta concepção estaria próxima da de Descartes, para quem a metafísica é uma “prolongamento da dúvida para além do razoável [*raisonnable*]” (2018, p. 466). A antropologia entendida como uma tal metafísica se debruça sobre o irracional. Segundo Maniglier, os especialistas em Descartes apresentam uma distinção quanto a seu procedimento de dúvida: a dúvida metódica do *Discurso do método* e a dúvida metafísica das *Meditações metafísicas*. Em sua metafísica Descartes “coloca em dúvida o que intrinsecamente não duvidável, por exemplo as verdades lógicas e matemáticas. É preciso para isso razões de duvidar extrínsecas: é a hipótese de gênio Maligno [Malin génie], razão a mais, razão do fora, razão forçada.” (2018, p. 467). A ideia de uma razão forçada parece ser uma referência à reflexão de Deleuze a respeito do que força o pensamento¹⁰³. A dúvida cartesiana levada até o fora da razão, segundo o filósofo, implica uma experiência de alteridade semelhante aquela implicada no método antropológico, ambas ancoram-se na “*variação de evidências*” (2018, p. 467). A alteridade compreendida como uma virtualidade que encerra em si “*evidências a priori inconcebíveis*” (2018, p. 467), o que permite colocar em dúvida aquilo que é intrinsecamente não duvidável.

A transposição dos limites da ciência ocorre conforme a variação da perspectiva é levada a pensar um horizonte absoluto. É o caso do conceito de cultura que propõe o perspectivismo ameríndio. A cultura abrange tudo: as pedras, os animais e os humanos. E isso significa que a própria forma humana é compartilhada por tudo, mesmo que esta forma não seja visível para todos. Na verdade, o conceito metafísico de cultura é ainda mais paradoxal, pois ao mesmo tempo que tudo pode ser humano, nem tudo é humano, pois a face humana das coisas só é

¹⁰¹ Ver seção 3.3.3 deste trabalho.

¹⁰² Ver seção 5.1.4 deste trabalho.

¹⁰³ Ver seção 5.1.2 deste trabalho.

visível em experiências catastróficas, nas quais a percepção é afetada por matérias que deslocam o senso comum e o bom senso. Digo isso pois estas não são experiências individuais – pois colocam o sujeito em relação com uma exterioridade alucinatória – e muitas vezes representam um risco para a vida daquele que experimenta. Apenas o xamã pode cruzar com tranquilidade as fronteiras entre as naturezas dos seres e isso apenas após passar pela iniciação, que também é um processo perigoso. Levar em consideração tais experiências para extrair uma filosofia implica levar a razão para além daquilo que é razoável. A comparação entre as sociedades é aquilo que possibilita um aprendizado o qual pode ser utilizado para deformar de modo absoluto a concepção ocidental. Há um estranhamento perspectivo que serve como motor para essa metafísica. Claude Lévi-Strauss também descrevia um estranhamento perspectivo, mas há diferenças fundamentais, dentre elas a transposição do limite relativo na direção de um ilimitado absoluto. Na metafísica experimental de Viveiros de Castro a variação do sujeito causada pelo estranhamento ocorre de modo tão intenso que a antropologia “deixa de poder se subjetivar como ciência da ciência” (MANIGLIER, 2018, p. 468). Ou seja, ela recusa a epistemologia, como Viveiros de Castro afirmou diversas vezes ao defender o projeto ontológico em contraposição a um projeto epistemológico (por exemplo em VIVEIROS DE CASTRO 2015, p. 25). Tal recusa se dá na medida em que a antropologia se depara com a descrição de experiências extraordinárias, as quais ultrapassam as condições naturalistas¹⁰⁴ da ciência, “experiências que são incompatíveis com o objetivo mesmo de realizar [d’accomplir] um trabalho científico” (MANIGLIER, 2018, p. 468).

Segundo Maniglier, as sociedades exóticas não são o objeto da disciplina. Seu objeto é, na verdade, o sujeito da ciência. O propósito investigativo da metafísica experimental é realizar uma ciência aberrante de tal sujeito, que é o pesquisador, o antropólogo ele mesmo. As outras sociedades são antes um instrumento. Elas servem como ferramenta para colocar o sujeito epistemológico em um estado de variação radical: “Um *fato* antropológico é sempre um ponto de alteração subjetiva ou de ressubjetivação” (MANIGLIER, 2018, p. 468). Esta ressubjetivação é levada a tal extremo que o sujeito sofre uma transformação que o faz deixar de ser o sujeito da ciência. A alteridade é antes o instrumento do que o objeto da antropologia. A alteridade é ao mesmo tempo um horizonte absoluto que força o pensamento a sair de seu próprio domínio – o domínio do pensável –, e ao mesmo tempo ela é um instrumento de pesquisa.

¹⁰⁴ Sobre o naturalismo ver diferença entre o multiculturalismo naturalista e o multinaturalismo perspectivista abordada nas seções 5.3.2 e 5.3.3 deste trabalho.

A relação com outrem desperta um pensamento forçado na medida em que ele atinge o estatuto que Maniglier qualifica como reflexivo. Quando um estranhamento se torna reflexivo ele é levado ao extremo, a ponto de ocorrer uma impossibilidade do sujeito epistemológico de simpatizar-se com o outro, tamanha a distância entre as práticas do objeto (o antropólogo ocidental) e do instrumento (os povos estudados) da disciplina. As práticas de canibalismo ou os rituais de iniciação fornecem bons exemplos para isso. Uma tal relação se caracteriza por uma “incompreensão de segundo grau” (MANIGLIER, 2018, p. 469). Mas é importante fazer algumas precisões no argumento de Maniglier, pois a sociologia e a antropologia clássicas de Durkheim e Lévi-Strauss também constituem-se como uma alteração e uma contestação do sujeito epistemológico. Além da diferença entre o limite e o ilimitado, há algo fundamentalmente diferente entre a metafísica positiva e as correntes clássicas (sociológica e estruturalista) no que diz respeito aos pressupostos metodológicos. No caso dos clássicos, os objetos são as sociedades, sejam elas exóticas ou não; enquanto o instrumento é a racionalidade do pesquisador. Portanto, Patrice Maniglier inverte a relação entre instrumento e objeto característica das correntes clássicas do positivismo nas ciências humanas.

A tensão ambígua que a metafísica experimental ou positiva estabelece entre a ciência e a filosofia é assimétrica, especialmente no caso de Viveiros de Castro, que é um grande crítico da ciência e dos moldes por ela conferidos ao pensamento¹⁰⁵. Dizer que uma tal metafísica implica um saber positivo significa ressaltar seu aspecto empírico e cumulativo, o qual implica a coleta de dados científicos. Mas o horizonte que a metafísica traça extrapola os limites do pensamento científico. Ao propor que a antropologia trace um horizonte infinito ilimitado utilizando como instrumento a relação de conhecimento estabelecida com seus interlocutores, Viveiros de Castro renuncia o estabelecimento do limite que está no cerne das descrições de Lévi-Strauss a respeito da ciência o concreto em *O pensamento selvagem*.

¹⁰⁵ Ver seção 4.2.2 deste trabalho.

5 A EXTRAORDINARIEDADE DOS MOVIMENTOS ABERRANTES

5.1 DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

5.1.1 As questões de fato e de direito

As reflexões de Viveiros de Castro se servem da problemática crítica das questões de fato (*quid facti?*) e das questões de direito (*quid juris?*). Buscarei no uso que faz Deleuze dessa problemática sobretudo em *Différence et répétition (Diferença e repetição)*. Recorrerei ao comentador que abordou com maior profundidade essa problemática crítica na obra do filósofo francês: David Lapoujade. Com este comentador é possível pensar a obra de Deleuze a partir de três eixos centrais: o *quid facti*, o *quid juris* e o *quid vitae*. O comentador interpreta a obra de Deleuze como inseparável da divisão daquilo que cabe ao transcendental e daquilo que cabe ao empírico. Há primeiro um fato (*quid facti?*) sobre o qual o filósofo pergunta sobre o direito (*quid juris?*): sobre o que é fundada a legitimidade de um fato? A pergunta sobre o estatuto de direito em Deleuze, segundo tal interpretação, se confunde mas se distingue¹⁰⁶ da pergunta sobre o fundamento – o princípio primeiro. Na esteira de Bergson e Nietzsche, o princípio que fundamenta a filosofia de Deleuze é movente, da ordem do devir¹⁰⁷. Há ainda uma terceira pergunta inseparável das duas primeiras: a pergunta que concerne a vida em sua dimensão ética e política (*quid vitae?*). Segundo Lapoujade, o problema central da filosofia de Deleuze, o qual atravessa essas três dimensões, é o dos movimentos aberrantes. Há na obra deste filósofo a busca por determinar a legitimidade da extraordinariedade dos movimentos aberrantes, pois ele não trata de quaisquer fatos da ordem do vivido ordinário. Por isso o empirismo de Deleuze, adjetivado como transcendental, é *sui generis*. Todo fenômeno tomado como fato a ser legitimado “exprime uma pretensão; nesse nível, pretensão e expressão se confundem” (LAPOUJADE, 2017, p. 25). A legitimação envolve uma seleção dos rivais, os

¹⁰⁶ LAPOUJADE (2017) p. 30.

¹⁰⁷ Ver seção 5.2.2 a respeito da discussão com Platão e a retomada de um argumento que este filósofo evoca no *Timeu*.

quais reivindicam “uma pretensão sobre um campo, um território ou uma questão” (2017, p. 26).

Tais movimentos não são arbitrários, acidentais ou contingentes. Ao contrário, são movimentos necessários e genéticos, “são absolutamente os primeiros, absolutamente constitutivos” (LAPOUJADE, 2017, p. 20). Eles atingem tal estatuto por paradoxo e por uma regressão infinita de direito característica do problema. O problema atua como “um impensado no âmago do pensamento, e o trabalho filosófico se torna a exposição do deslocamento do problema e da questão” (2017, p. 17). A Ideia problemática, que ocupa um papel central na dialética de *Différance et répétition*, implica uma impossibilidade absoluta de solução dos problemas. Estes permanecem no subterrâneo das aparentes soluções. Uma tal dialética acompanha aquilo que Lapoujade chama de lógica irracional. A filosofia de Deleuze, segundo tal interpretação se constitui como um combate filosófico que busca estabelecer a legitimidade dos movimentos irracionais.

O problema do direito aparece em muitos momentos em *Différance et répétition* (*Diferença e repetição*), mas ele é trabalhado de modo mais aprofundado no capítulo três, no desenvolvimento do empirismo transcendental. Portanto, abordarei os aspectos centrais desta proposta antes de passar ao problema do direito.

Na seção *Segundo postulado: o ideal do senso comum* do capítulo três, partindo de um texto de Descartes, Deleuze apresenta um embate. Este é travado contra a imagem dogmática do pensamento e seus pressupostos, contra o verdadeiro e contra o erro (este entendido enquanto contraparte necessária do verdadeiro). Na seção *Pensar: sua gênese no pensamento*, do mesmo capítulo, o filósofo desenvolve o conceito de exercício transcendente ou limite de uma faculdade. Tal exercício gera uma violência no pensamento, o qual é levado por paradoxo para além de todos pressupostos e de toda doxa (senso comum e bom senso¹⁰⁸), o que leva o filósofo a uma contestação do verdadeiro e, inevitavelmente, a uma proposição de um verdadeiro dissidente e caótico.

Para tratar de tal uso transcendente Deleuze remete ao conceito de reminiscência de Platão, pois com ele a memória é elevada a um uso transcendente. Mas é importante lembrar que no primeiro capítulo o filósofo francês propõe uma subversão do conceito platônico, sobretudo no que diz respeito a relação das ideias com os simulacros, da verdade com o erro, do sol com a caverna (para utilizar a metáfora da *República*). Deleuze propõe uma dialética da

¹⁰⁸ É importante considerar a polissemia da expressão em francês (*sens*), pois *sens* pode ser tanto “senso” (como empregado na tradução “senso comum” e “bom senso”) quanto sentido.

diferença que implica tomar os simulacros como modelos, mantendo aspectos do platonismo mas subvertendo-os: “A tarefa da filosofia moderna foi definida: subversão do platonismo. Que essa subversão conserve muitos dos caracteres platônicos não é apenas inevitável, mas desejável.” (DELEUZE, 1968, p. 82 [2018, p. 89]). O filósofo francês chega ao ponto de dizer que no *Sofista* Platão teria aberto os caminhos para uma tal subversão. No platonismo subvertido o uso transcendente das faculdades, descrito no terceiro capítulo, se dá através dos “estados livres ou selvagens da diferença em si mesma” (1968, p. 187 [2018, p. 197]). A repartição entre diferença e identidade é, na verdade, uma discussão clássica na filosofia, cuja primeira aparição talvez seja o *Sofista* de Platão, este diálogo que Deleuze tanto admira, no momento em que o filósofo discute o problema dos gêneros máximos. Para Platão há um “número infinito de gêneros existentes”, mas todos eles participam do “gênero do diferente [...]”, na medida em que cada gênero é idêntico a si mesmo e diferente de todos os outros” (TRABATTONI, 237). É inegável que haja aí um germen da ideia segundo a qual a diferença é ontologicamente primeira em relação à identidade.

O ato de tomar como modelo o estado de diferença primordial proporciona um fundamento irracional que torna possível justificar os gritos esquizofrênicos, os quais inspiram a exposição de uma “esquizofrenia de direito que caracteriza a mais alta potência do pensamento e que abre diretamente o Ser sob a diferença” (1968, p. 82 [2018, p. 89]). A legitimação de um pensamento esquizofrênico continua sobretudo nos dois volumes de *Capitalisme et schizophrénie (Capitalismo e esquizofrenia)* e é levado adiante através da ideia de uma legitimação do pensamento minoritário.

5.1.2 A crítica da imagem dogmática

Todos os filósofos buscaram um começo para a filosofia, como reconhece Deleuze nas linhas iniciais do terceiro capítulo de *Différence et répétition (Diferença e repetição)* chamado *L'image de la pensée (A imagem do pensamento)*. Para criar um outro começo filosófico, capaz de justificar a aberrância do pensamento através de uma outra imagem, o filósofo propõe que é preciso atingir o pressuposto paradoxal que coloca em crise a própria ideia de pressupo-

sição. Mas antes de desenvolver essa ideia, Deleuze apresenta um terreno de diálogo com a tradição filosófica a partir do problema dos pressupostos.

Os pressupostos do pensamento são repartidos em dois tipos: 1) são objetivos quando os conceitos são apresentados de modo explícito, tal como nas definições e nas axiomáticas científicas; 2) são subjetivos ou implícitos quando se apoiam sobre um sentimento, algo que não é da ordem da definição e é pressuposto como compartilhado por todos. O problema dos pressupostos objetivos no âmbito da ciência é resolvido com ajuda de uma “axiomática rigorosa” (DELEUZE, 1968, p. 169 [2018, p. 179]), definindo precisamente condições bem delimitadas que funcionam a partir de um pequeno número de pressupostos (os axiomas) que definem as operações efetuadas sobre uma linguagem formal. A tradição filosófica mistura ambos tipos de pressupostos.

Segundo Deleuze, há no pensamento moderno uma tentativa de eliminar da filosofia os pressupostos objetivos da velha tradição dominada por Aristóteles. Em tal empreitada os autores modernos apresentam pressupostos implícitos, os quais implicam que há um pensamento compartilhado, um significado pressuposto como sendo de conhecimento comum. Reconhecer isso significa tornar possível o conhecimento de algo independentemente de um conceito definido. Não são as particularidades de uma experiência empírica que são postulados como pressupostos, mas a forma da representação ou da reconhecimento. Tal forma implica o pressuposto implícito de que há um exercício natural das faculdades no pensamento que é compartilhado por todos. Assim, forma-se as metades da *doxa*: o bom senso (o sentido correto) e o senso comum (o fato de que tal sentido é compartilhado por todos). Segundo Deleuze, o recurso a *doxa* é o que impossibilita que o método da dúvida cartesiano seja levado longe o bastante.

O senso comum implica a distribuição de um conceito idêntico assegurada pela partilha de um sentido inato. O bom senso, por outro lado, implica a hierarquização dos sujeitos assegurada pela medida instaurada por um sentido primeiro. No caso do *cogito* cartesiano, na leitura de Deleuze, toma-se como pressuposto implícito (como universalmente reconhecido independentemente do conceito) o que significa pensar, ser e eu. O pensamento natural é a matéria pura da forma da representação, é resultado da pressuposição da *doxa*. É daí que se extrai a imagem dogmática (ortodoxa ou moral) do pensamento. Tal imagem é responsável por realizar as distribuições e hierarquizações pré-definidas a partir das quais tudo é pensado, “tanto o sujeito e objeto quanto o ser e o ente” (DELEUZE, 1968, p. 172 [2018, p. 182]).

O pressuposto implícito de que o pensamento é dotado de uma proximidade natural com o verdadeiro implica uma posse de direito e não de fato. Ou seja, isso não significa dizer que todo mundo possui de fato o verdadeiro e que, por conseguinte, pensar seja de fato fácil. É preciso de um método correto, além da boa vontade daquele que o aplica. Se tal método fosse aplicado com boa vontade, todos os seres humanos poderiam atingir o verdadeiro. Este é o sentido de dizer que o verdadeiro pertence de direito (e não de fato) ao pensamento natural universal. É aí que a natureza reta do pensamento se encontra com a boa vontade do pensador: na aplicação do método que reconduz o pensamento seu estado natural.

Para o estabelecer a legitimidade do pensamento natural universal é preciso estabelecer determinadas condições. É preciso um amor ou um desejo do pensador para com o verdadeiro. O pensamento verdadeiro deve ser um exercício natural, o verdadeiro deve ser possuído pelo pensamento de modo inato. Entretanto, para evitar um pensamento enlouquecido, é preciso denunciar a ação de forças estranhas nos desviam do verdadeiro. Evita-se assim que tais forças provoquem uma subversão no pensamento. Por isso elas se tornam a figura do erro. Como coloca Deleuze, a “redução da besteira, da maldade, da loucura à figura única do erro” só pode ser compreendida “*de direito*” (DELEUZE, 1968, p. 194 [2018, p. 203]). Mas do ponto de vista da repartição entre o empírico e o transcendental, tal como operada pela imagem dogmática, “há sobretudo *atos* de erro” (1968, p. 194-5 [2018, p. 203-204]). Também é preciso um método para conjurar as forças estranhas ao pensamento e reencontrar o direito da natureza reta do pensamento. A exigência de um método implica que nem todos podem de fato pensar o verdadeiro, desta forma pensar torna-se difícil de fato. Entretanto “o mais difícil de fato passa ainda pelo mais fácil de direito” (1968, p. 174 [2018, p. 183]), pois o verdadeiro é naturalmente possuído pelo pensamento do ponto de vista de sua natureza.

Na tarefa que Deleuze coloca de lutar contra a imagem dogmática, “que pretende valer de direito, não podemos, então, contentar-nos em opor-lhe fatos contrários”, é “preciso levar a discussão para o plano do direito e saber se essa imagem não trai a essência mesma do pensamento como pensamento puro” (DELEUZE, 1968, p. 173 [2018, 183-184]). Como compreender esse movimento proposto pelo filósofo de levar a discussão para o plano do direito? Na interpretação de Lapoujade, dado um fato é preciso retomar ao direito que o justifica. Além disso, segundo o intérprete, a questão *quid juris?* não pode ser separada do critério de julgamento (o fundamento). Pois bem, se o fato pode ser pensado como uma pretensão sobre a qual o direito julga, pode-se pensar que a proximidade do pensamento com o verdadeiro é da

ordem da capacidade humana de julgar, universalmente compartilhada (a natureza reta e boa vontade como condições de direito), mas pertence apenas a alguns (aqueles que aplicam o método e se esquivam do erro, que atingem o verdadeiro de fato). Levar a crítica à imagem dogmática para o plano do direito, seria, portanto, colocar a própria proximidade natural do pensamento com o verdadeiro como uma pretensão a ser julgada, ou seja, perguntar sobre qual direito os pressupostos (enquanto pretensões) se fundam. A problematização da legitimidade daquilo que é pressuposto por direito implica a problematização da repartição entre o empírico e o transcendental, ou seja, da repartição entre aquilo que é considerado legítimo para ser constituído como um problema transcendental e aquilo que é relegado a um mero fato empírico.

A partir da crítica da imagem dogmática Deleuze propõe um pensamento paradoxal que implica contrapor-se às distribuições e hierarquizações sedentárias. Estas julgam os seres a partir da lei enquanto princípio superior aos seres. O filósofo propõe como alternativa as distribuições e hierarquizações nômades, as quais julgam os seres a partir de sua potência singular, uma potência de ordem demoníaca. Isso implica a constituição de uma outra imagem do pensamento que considera as faces mais obscuras da existência. Tanto é que, no sistema deleuziano, a repetição, na medida em que coincide com a diferença, “constitui por si mesma o jogo seletivo de nossa doença e de nossa saúde, de nossa perdição e de nossa salvação” (DELEUZE, 1968, p. 30 [2018, 39]), a repetição, nesse sentido, está para além do bem e do mal.

5.1.3 A lei e o fora da lei entre duas repetições

Nas primeiras páginas da introdução de *Différence et répétition* (*Diferença e repetição*) Gilles Deleuze apresenta uma crítica a lei como aquilo que determina o que pode ser repetido do ponto de vista do direito. A lei determina os limites da legitimidade da repetição, determina as repetições legítimas e ilegítimas. A repetição que ocorre no âmbito da lei é a repetição do Mesmo, subordinada a um princípio superior considerado como idêntico a si mesmo. Neste caso a repetição aparece subordinada a lei moral ou natural. Deleuze considera ilegítimos os limites instaurados pela lei. O filósofo opõe à repetição que ocorre no âmbito da lei uma outra considerada mais fundamental. Esta é a repetição integrada na “diferença”, na “alteridade da ideia” e na “heterogeneidade de uma ‘apresentação’” (DELEUZE, 1968, p. 36

[2018, p. 44]). Formam-se assim dois princípios que configuram duas distribuições. Extrapolando os argumentos de *Différence et répétition* (*Diferença e repetição*), talvez seja possível dizer que as duas repetições formam polaridades das quais as coisas participam, o que faria da distinção entre duas repetições uma distinção abstrata de direito que configura misturas empíricas. Mas é certo que a repetição sedentária da representação configura um princípio ilusório, enquanto a repetição nômade tem um estatuto primordial. Em todo caso, a repetição da diferença é contrária a lei enquanto a repetição do mesmo implica a lei. Esta é entendida enquanto um princípio que subordina a repetição, quando a existência de algo é reportada para uma repetição de outra ordem que não a sua a repetição e se torna comensurável, simétrica, ordinária, exterior e nua. O ato de tomar a imanência como imanente a algo, tal como na fórmula de *Qu'est-ce que la philosophie?* (*O que é filosofia?*), instaura o regime ilusório da representação enquanto repetição exterior e nua. Há aí uma “inadequação da diferença e da repetição que instaura a ordem do geral” (1968, p. 38 [2018, p. 47]).

No início da introdução Deleuze trabalha com uma contraposição radical entre generalidade e repetição e assim realiza uma crítica da primeira em nome da segunda. Há entre elas diferença fundamental, uma diferença que é de natureza e não de grau. A divisão entre generalidade e repetição aparece em um pequeno trecho da introdução, depois Deleuze reconhece que esta divisão implica a divisão entre duas repetições.

Segundo Nicola Abbagnano, no dicionário anteriormente citado, a palavra “geral” (*general*) foi introduzida no pensamento moderno pelo empirismo inglês. O objetivo era afastar a capacidade de abstração da ideia de “*universal*”, sendo esta interpretada “como natureza originária ou forma substancial” (ABBAGNANO, 1962, p. 460–461). Citando o Capítulo 3 (Of General Terms [Dos Termos Gerais]) do Livro III (Of Words [Of Words Das Palavras]) do *An essay concerning human understanding* (*Um ensaio a cerca do entendimento humano*) de John Locke, o autor do dicionário explica que quando as palavras se tornam gerais elas se afastam das circunstâncias particulares e tornam-se capazes de representar aqueles indivíduos que se encontram em conformidade com a ideia geral. Abbagnano nota, citando o parágrafo 11 do mesmo capítulo do mesmo livro, que como “não existem naturezas ou formas universais, o universal reduz-se ao G. [Geral] e Locke emprega as vezes os dois termos como sinônimos” (ABBAGNANO, 1962, p. 461). Alguns (como Berkeley, Hume e Stuart Mill) aceitavam esse sentido dado por Locke para o geral; mas outros (como Leibniz) não aceitavam.

Deleuze se posiciona claramente em relação a tal discussão quando propõe se contrapor à generalidade dos particulares através da afirmação da universalidade do singular.

A generalidade é caracterizada pela possibilidade de realização da troca dos particulares, tornando-os substituíveis. Os “ciclos e as igualdades” são os “símbolos” da ciência do geral (DELEUZE, 1968, p. 7 [2018, p. 17]). A generalidade é composta por duas ordens: qualitativa e quantitativa. A fundação da possibilidade da troca (da substituição dos particulares) se dá na primeira ordem a partir das semelhanças e na segunda ordem a partir das equivalências. Segundo Deleuze, entre os empiristas a ideia de generalidade é compreendida como uma ideia particular cuja especificidade é sua capacidade de substituir qualquer outra ideia particular. A repetição, por outro lado, é fundada por uma relação que implica a impossibilidade de substituição, logo só há repetição daquilo que é insubstituível e, portanto, impossível de ser trocado (*inéchangeable*). Enquanto a generalidade incide sobre os particulares, a repetição comporta algo único ou singular; por isso há entre elas uma diferença de natureza.

A generalidade é da ordem da lei e esta é a forma “vazia da diferença”, a “forma invariável da variação”; ela determina “a semelhança dos sujeitos que são a ela submetidos, e a equivalência deles a termos que ela designa” (DELEUZE, 1968, p. p.8 [2018, p. 18]). A lei pode ser moral ou natural. Os particulares são os assujeitados pela lei, eles são caracterizados pela impotência de uma repetição verdadeira (tal como aquela que escapa aos limites da lei), a qual permanece a eles impossível. A impotência dos particulares é a condenação exercida pela lei, contida não apenas no sujeito mas também “no objeto permanente, onde ele [o sujeito da lei] lê sua condenação” (1968, p. 9 [2018, p. 19]). A lei configura uma normatização dos sujeitos e do objeto que prescreve a eles uma situação ordinária, através da subsunção dos particulares em relação à ordem geral. A repetição, por outro lado, desconfigura as normatizações na medida em que manifesta o extraordinário, uma potência que é mais da ordem do milagroso ou do demoníaco do que da lei. O extraordinário é dotado de um sentido contra a lei e fora da lei¹⁰⁹.

Ao separar a repetição da generalidade, Deleuze postula entre elas uma diferença de natureza. A generalidade diz respeito ao que é trocável (*échangeable*), enquanto a repetição é definida pelo que é introcável (*inéchangeable*). O filósofo reconhece que é possível representar a repetição como “uma semelhança extrema ou uma equivalência perfeita”, mas a passa-

¹⁰⁹ Tal aspecto está contido na etimologia da palavra. Segundo o Dicionário Houaiss da língua portuguesa etimologia remete ao latim *extraordinarius* “de *extra-* ‘fora de, além de’ + *ordinarius* ‘conforme a regra, a ordem’” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 863)

gem “por graus de uma coisa a outra não impede uma diferença de natureza” entre a repetição e a generalidade (DELEUZE, 1968, p. 8 [2018, p. 18]). Para o autor há entre a generalidade e a repetição uma diferença econômica, pois enquanto a primeira tem como critério a troca, a segunda tem o roubo [vol] e o dom. O filósofo associa cada uma dessas operações com uma parte do corpo: a cabeça com a troca e o coração com a repetição; mas logo acrescenta que “a repetição concerne também à cabeça, mas, precisamente, porque aí ela é o terror ou o paradoxo” (1968, p. 8 [2018, p. 18]). A repetição reivindica uma potência extraordinária e paradoxal, afirmando a universalidade da singularidade e a eternidade da instantaneidade, a repetição “é a transgressão”, pois “coloca a lei em questão” (1968, p. 9 [2018, p. 19])

A experimentação científica levanta um problema para a repartição apresentada por Deleuze, pois ela parece apontar para uma relação entre a lei e a repetição. Mas trata-se apenas de uma repetição hipotética. A ciência define o fenômeno a partir da semelhança qualitativa e define para esta determinados fatores que são selecionados. O filósofo utiliza o exemplo do corpo em movimento definido em função do espaço e do tempo. A experimentação científica cria as “condições particulares” (DELEUZE, 1968, p. 10 [2018, p. 20]) que permitem desfazer-se das semelhanças para instaurar as igualdades matemáticas. A ciência constitui, desta forma, um “meio fechado” (1968, p. 10 [2018, p. 20]) no qual os fatores são controlados através de uma retenção. Em tais condições experimentais a repetição aparece apenas como uma passagem entre duas ordens de generalidade (qualitativa e quantitativa). O cientista identifica as semelhanças no sensível e as traduz em termos de uma igualdade matemática, operando uma substituição da ordem das semelhanças (qualitativa) por uma ordem das igualdades (quantitativa). A repetição parece aparecer de forma subterrânea (na passagem de uma ordem de generalidade a outra), mas apenas nas condições específicas da experimentação, por isso ela constitui uma repetição hipotética. Contrapondo-se a tal concepção, Deleuze pretende apresentar um conceito categórico de repetição e, na conclusão do livro, leva o argumento adiante, propondo substituir a repartição entre o hipotético e o categórico pela repartição entre o problemático e o imperativo.

5.1.4 A dialética problemática

Gilles Deleuze apresenta duas concepções de filosofia: uma cujo personagem conceitual é o amigo e outra cujo personagem conceitual é o inimigo. Esta concepção está relacionada com a filosofia que se serve dos movimentos forçados do pensamento. Partindo de uma passagem do livro sétimo da *República*¹¹⁰, o filósofo francês define dois tipos de objetos: um deixa o pensamento tranquilo; o outro força a pensar. Aquilo que deixa o pensamento tranquilo são os objetos da reconhecimento, através dos quais o pensamento se depara com “uma imagem de si mesmo, imagem em que ele se reconhece tanto melhor quanto ele reconhece as coisas” (DELEUZE, 1968, p. 181 [2018, p. 190]). O reconhecimento da imagem do Mesmo é aquilo que caracteriza os objetos da reconhecimento. Quando a reconhecimento subordina a repetição, o que se repete se torna determinado por um juízo, delimitando uma distribuição por determinações fixas e uma hierarquização que mede os seres a partir de um princípio primeiro. O modelo da reconhecimento implica a pressuposição de uma afinidade natural com o verdadeiro (a boa vontade do pensador e a boa natureza do pensamento). Esta afinidade natural, que Deleuze atribui à *φιλία* [*philia*] (o amor ou amizade com o verdadeiro), “predetermina ao mesmo tempo a imagem do pensamento e o conceito da filosofia” (1968, p. 181 [2018 p. 191]). Os objetos que forcem o pensamento têm a potencialidade de engendrar nele o paradoxo. Isso retira o pensamento da reconhecimento através de um movimento forçado. Há “uma necessidade absoluta”, “uma violência original” que engendra no pensamento “uma estranheza”, “uma inimizade, a única a tirá-lo de seu estupor natural” (1968, p. 181 [2018, p. 191]). O uso transcendente das faculdades, concebido como uma violência (aquilo que força a pensar), implica um rompimento com a ideia da filosofia como amizade – que implica a relação “do semelhante com o Mesmo” –, e implica a proposta de uma misosofia. Nesta concepção o pensamento é concebido como violência e inimizade, o pensamento se torna necessariamente “involuntário, suscitado, coagido” (1968, p. 181 [2018, p. 191]). Essa misosofia está diretamente relacionada com o problema da reversão do platonismo.

Para apresentar um novo começo filosófico a partir de um movimento forçado, Gilles Deleuze apresenta uma fórmula: só se começa verdadeiramente pressupondo uma diferença que já é em si mesma repetição. A fórmula evoca a circularidade de um fundamento, mas este é forçado pelo paradoxo a girar em círculos tortuosos. O ato de trazer o paradoxo para o âmago da circularidade implica uma linha abstrata (tal como a máquina abstrata de *Mille plateaux*

¹¹⁰ Nessa passagem Platão apresenta uma distinção: “certas percepções que não convidam a inteligência a refletir, por ser suficiente a decisão dos sentidos, enquanto outras insistem com ela para que as examine, por não fornecerem as sensações nenhuma conclusão sadia” (PLATÃO, 2016, 523a-b, p. 595). O filósofo esclarece que essa distinção estabelece “a diferença entre o inteligível e o visível” (2016, 524c, p. 599).

[*Mil platôs*]) responsável por levar o pensamento para além das exigências da representação e da reconhecimento. Tais exigências conduzem a filosofia para a tranquilidade da fixidez de um fundamento. O desenvolvimento dessa dialética paradoxal permite exercer uma violência sobre o fundamento para conduzi-lo ao irracional.

No quarto capítulo de *Différence et répétition (Diferença e repetição)* Deleuze apresenta uma discussão com a matemática e propõe uma dialética¹¹¹ em um sentido próximo daquele empregado na antiguidade grega. Partindo de problemas oriundos da matemática – sobretudo do cálculo diferencial – o filósofo francês pretende apresentar o conceito de problema como algo que está para além do cálculo¹¹². A dialética aqui não significa uma “circulação de representações opostas” as quais coincidiriam “na identidade de um conceito” (DELEUZE, 1968, p. 231 [2018 p. 241]), pois ela não pressupõe “a identidade de um conceito que sirva de mediação entre os termos que se procura dividir” (FORNAZARI, 2011, p. 4). A dialética está nos problemas na medida em que eles se distinguem “do elemento propriamente matemático das soluções” (DELEUZE, 1968, p. 231 [2018 p. 241]). Como coloca Luc Brisson e Jean-François Pradeau no verbete dialética [διαλεκτική] do *Vocabulário de Platão*, Platão pretende superar o caráter hipotético presente nas ciências e na matemática, as quais “deduzem suas proposições e seus conhecimentos de hipóteses ou axiomas” para alcançar através da dialética “um objeto ‘anipotético’, que Platão designa como a Forma do bem” (BRISSEAU, 2019, p. 35). Da mesma forma, a problematicidade da Ideia apresentada por Deleuze é fundada em um “elemento extraproposicional ou sub-representativo” (DELEUZE, 1968, p. 231 [2018, p. 241]). A Ideia problemática que é ao mesmo tempo transcendente e imanente as suas soluções¹¹³. O filósofo francês pretende com isso superar a alternativa da metafísica clássica entre o finito e o infinito. Na medida em que os problemas são tomados como princípios ontológicos primeiros eles se tornam anteriores às soluções. Isso implica o pressuposto paradoxal de uma irresolubilidade primordial do problema, uma irresolubilidade levada ao ili-

¹¹¹ “É preciso falar e uma dialética do cálculo, mais do que uma metafísica” (DELEUZE, 1968, p. 231 (2018, p. 241).

¹¹² “O cálculo diferencial pertence evidentemente às matemáticas, é um instrumento inteiramente matemático. Portanto, seria difícil de ver nele o testemunho platônico de uma dialética superior às matemáticas. Isso seria difícil ao menos se o aspecto de imanência do problema não nos desse uma justa explicação. *Os problemas são sempre dialéticos*, a dialética não tem outro sentido, os problemas também não tem outro sentido. O que é matemático (ou físico, ou biológico, ou psíquico, ou sociológico...) são as soluções.” (DELEUZE 1968, p. 232 ([2018, p. 241-242]). As soluções levam os problemas para uma outra ordem dialética, mas em virtude da transcendência e da imanência dos problemas em relação a suas soluções, aqueles continuam a se exprimir nestas, as soluções apenas duplicam o campo problemático: “É por isso que se deve dizer que há problemas matemáticos, físicos, biológicos, psíquicos, sociológicos, embora todo problema seja dialético por natureza e não haja outro problema senão o dialético.” (DELEUZE 1968, p. 232 ([2018, p. 242]).

¹¹³ Ver DELEUZE 1968, p. 212 (2018, p. 220)

mitado através da pressuposição de uma regressão infinita de direito. Fazer o fundamento girar em círculos tortuosos arrasta-o para o sem-fundo. Isso implica um desabamento dos pressupostos através de um recomeço interminável. Mudar a “doutrina da verdade” exige primeiro o desabamento dos pressupostos através a criação de uma “imagem deformante” (1968, p. 173 [2018, p. 183]).

Deleuze fala em dialética em um sentido, em muitos aspectos, próximo ao platônico. Seria possível falar que há uma veia clássica no pensamento do filósofo francês. Mas tal dialética implica a subversão do platonismo trabalhada pelo filósofo no primeiro capítulo de *Dif-férence et répétition* (*Diferença e repetição*). Segundo Brisson e Pradeau a dialética no *Fedro*, no *Sofista* e no *Político* se torna “o método duplo de divisão (a *diaíresis*) e de reunião (ou unificação *synagogé*), pelo qual deve ser possível tanto definir a especificidade de um objeto como reportar uma multiplicidade de elementos a uma forma única, seguindo a ordem e as articulações do real” (BRISSON ; PRADEAU, 2019, p. 34). A divisão procede partindo de uma definição genérica, a qual é dividida “progressivamente em espécies distintas, até o ponto em que se atinge a diferença aquém da qual já nenhuma divisão é possível” (2019, p. 34). A dialética “se distingue da ignorância e também da opinião, ela é sinônimo de filosofia” e pode “ser considerada a única ciência verdadeira” (2019, p.33). Um dos traços que diferencia profundamente a dialética de Platão da de Deleuze é a questão da verdade e da identidade. O filósofo francês se opõe radicalmente a pretensão platônica de atingir o verdadeiro e substitui essa por um teatro do simulacro, do falso elevado ao infinito. Este é o sentido da subversão do platonismo, o que implica uma reversão do primado da identidade¹¹⁴ e atribuição de um primado à diferença. Os problemas da verdade e da identidade estão no cerne da proposta de reversão do platonismo. Tal reversão engendra o paradoxo no cerne da dialética com objetivo de desmontar a divisão entre o verdadeiro e o falso e reverter a hierarquia entre identidade e diferença. Mas em tal procedimento Deleuze mantém o gesto de seleção que a divisão dialética implica. O trabalho conceitual do filósofo francês envolve uma inserção do paradoxo no cerne dos conceitos criticados, o que ocorre no caso do conceito de identidade quando ele afirma a “identidade imanente entre o caos e o cosmos, o ser no eterno retorno, um círculo diferentemente tortuoso [*un cercle autrement tortueux*]” (DELEUZE, 1968, p. 168 [2018, p. 178]).

Gilles Deleuze interpreta o projeto nietzschiano de reverter o platonismo como algo que está para além da superação da dualidade entre essência e aparência; tal empreendimento

¹¹⁴ Deleuze atribui tal primado a diversos autores da tradição filosófica, sobretudo “sobretudo a Hegel, Leibniz, Kant, Platão e Aristóteles” (FORNAZARI, 2011, p. 3)

caracterizaria antes o projeto hegeliano ou mesmo o kantiano. Reverter o platonismo implica, em um primeiro momento, rastrear, seguir e traçar a motivação do platonismo, assim como Platão o faz com o sofista. O método de divisão platônico não pode ser pensado, para o filósofo francês, como uma dialética como as outras, pois tem uma peculiaridade singular: ela não se refere à contradição nem à contrariedade. Na interpretação de Deleuze Platão apresenta uma dialética da rivalidade (a ἀμφισβήτησις [*amphisbetesis*]¹¹⁵) a qual pode ser pensada como um atletismo agonístico: uma disputa entre rivais. O motivo dessa dialética característica “da teoria das Ideias deve ser buscado ao lado de uma vontade de selecionar” os rivais ou pretendentes (DELEUZE, 1969, p. 292). Mas a dialética também encerra um critério moral de distinguir entre “a coisa mesma e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro” (1969, p. 292). Em *Qu’est-ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* o filósofo interpreta a Ideia de Platão a partir de seu conceito de conceito. Sob esta perspectiva, a Ideia cria as circunstâncias para a realização de um julgamento sobre os pretendentes e, para realizar isto, Platão apresenta um teatro filosófico responsável por selecionar o verdadeiro e o falso amigo (o bom pretendente e o simulador, respectivamente). Tal teatro se serve das potências do cômico e do trágico para realização de sua criação conceitual (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 15 [2010, p. 16]).

Citando o livro VII da *República*, Brisson e Pradeau argumentam que a dialética “possibilita o conhecimento da *essência*”, ou seja, da “realidade como um todo” a qual “só pode ser pensada” (BRISSEON; PRADEAU, 2019, p. 35). Em relação a Deleuze, o problema da essência é um ponto delicado. David Lapoujade no quarto capítulo de *Deleuze, os movimentos aberrantes* trabalha com uma equivalência entre essência e Ideia na obra de Deleuze, utilizando *Proust et les signes (Proust e os signos)* em conjunto com *Différence et répétition (Diferença e repetição)*. Em uma nota de rodapé ele cita uma passagem do livro de 1964 sobre a questão das essências mas diz que no de 1968 “a Ideia não tem mais nada a ver com a essência, concebida como abstrata e morta” (LAPOUJADE, 2017, p. 105, nota 19). O autor cita uma passagem do quarto capítulo do livro de 1968 na qual Deleuze escreve: “A ideia não é de modo algum a essência. O problema, enquanto objeto da Ideia, se encontra do lado dos acon-

¹¹⁵ Segundo o dicionário de grego antigo Liddle Scot Jones ἀμφισβήτησις [*amphisbetesis*] significa disputa ou controvérsia (disponível em <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/?lemma=%E1%BC%80%CE%BC%CF%86%CE%B9%CF%83%CE%B2%CE%AE%CF%84%CE%B7%CF%83%CE%B9%CF%82&dict=LSJ> – acessado em 27/01/2022). Segundo o Bailly a palavra também pode significar incerteza ou dúvida (disponível em <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/?lemma=%E1%BC%80%CE%BC%CF%86%CE%B9%CF%83%CE%B2%CE%AE%CF%84%CE%B7%CF%83%CE%B9%CF%82&dict=Bailly> – acessado em 27/01/2022)

tecimentos, das afecções, dos acidentes mais do que da essência teorematizada” (DELEUZE, 1968, p. 242-2 [2018, p. 251]). Entretanto, em outra seção do mesmo capítulo (depois de algumas páginas em relação a passagem citada por Lapoujade), Deleuze escreve “sem dúvida é permitido conservar a palavra essência, [...] mas com a condição de dizer que a essência é precisamente o acidente, o acontecimento, o sentido, não apenas o contrário do que se chama habitualmente de essência” (1968, p. 248 [2018, p. 256]). O termo essência conservado para designar a Ideia não pode implicar a mesma repartição entre essência e aparência. Gilles Deleuze engendra o paradoxo no cerne do conceito de essência, tal como ele faz em boa parte de sua obra em relação a muitos conceitos.

Deleuze recusa considerar o método da divisão como um modo de “dividir um gênero em espécies contrárias para subsumir a coisa buscada sob a espécie adequada: assim, o processo da especificação contínua na busca de uma definição da pesca” (DELEUZE, 1969, p. 292–3). Se a dialética platônica for considerada apenas como um processo de generalização “a objeção de Aristóteles procederá plenamente: a divisão seria um mau silogismo, ilegítimo” (1969, p. 293). Segundo esta objeção o método dialético não seria capaz de determinar cada coisa sob cada espécie adequada. Deleuze não faz de Platão um filósofo dualista separando o inteligível e o sensível em extremos absolutos. Pelo contrário, para o filósofo francês a distinção mais importante no pensamento de Platão não é aquela entre o original e a imagem, o modelo e a cópia, o inteligível e o sensível. A diferença que realmente importa é entre dois tipos de imagens (*ídolos*): o primeiro tipo cópias (*ícones*) são os bons pretendentes, bem fundados, aqueles dotados de semelhança para com o modelo; o outro tipo, por sua vez, são os simulacros (*fantasmas*), os falsos pretendentes, não fundados, aqueles dotados de uma dessemelhança (diferença) infinita para com o modelo. Isso porque a dialética de Platão é apresentada como um método de seleção dos pretendentes a partir do critério inteligível, o que efetua um entrelaçamento entre o mundo inteligível e o sensível, na medida em que o primeiro serve de critério para o julgamento do segundo.

O método de divisão se apresenta assim como um método de seleção de uma linhagem para distinguir dentro do sensível entre o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico. Tal seleção é fundada em um parâmetro transcendente – a Ideia ou fundamento. A divisão se torna um tribunal de seleção dos rivais ou pretendentes, submetidos a prova do fundamento nas Ideias. Tal prova mede a semelhança dos pretendentes em relação ao fundamento. Lapoujade observa que a questão do direito (*quid juris?*) não remete apenas a Kant, pois na interpretação

de Deleuze “Platão é quem primeiro coloca, à sua maneira, a questão *quid juris?*. Ele é o primeiro a instaurar um fundamento para julgar pretensões e a transformar a filosofia em um grande tribunal” (LAPOUJADE, 2017, p. 48).

É através do procedimento de tomar o simulacro como modelo que Deleuze engendra o movimento paradoxal do pensamento o qual efetua a reversão do platonismo. Tornado modelo, o simulacro “implica grandes dimensões, profundidades e distâncias que o observador não pode dominar”, há nele “um devir-louco, um devir ilimitado como o do *Filebo*” (DELEUZE, 1969, p. 298). Há neste devir a inclusão de um ponto de vista diferencial em si mesmo: “o observador faz parte do simulacro ele mesmo, que se transforma e se deforma com seu ponto de vista” (DELEUZE, 1969, p. 298). No âmbito do catecismo o simulacro tem um “caráter demoníaco” (1969, p. 297). A imagem moral do pensamento afunda os simulacros “em uma caverna no fundo do Oceano”, para “impedi-los de subir à superfície e de ‘insinuar-se’ por toda parte” (1969, p. 296, 298). O desejo de expulsar os simulacros do horizonte, de abolir sua legitimidade, pressupõe um critério moral, responsável pela seleção dos pretendentes, pela distinção das imagens. Como coloca Lapoujade: “o fundamento confere a todo juízo um travo moral” (LAPOUJADE, 2017 [2014], p. 58).

A reversão do platonismo pode ser pensada como a afirmação dos direitos do simulacro entre as cópias e os ícones. Por isso a reversão do platonismo está intimamente relacionada com o empirismo transcendental, entendido enquanto afirmação do direito daquilo que era conjurado do pensamento. Dessa forma, derrubam-se os modelos e as cópias através de uma eterna repetição dos simulacros. Deleuze submete a dialética a um uso radicalmente paradoxal. É nesse contexto que aparece a fórmula da afirmação do primado da diferença sobre a identidade. O simulacro faz transformar e deformar o observador com o ponto de vista, realizando uma comunicação diferencial entre as séries divergentes.

O procedimento filosófico de reversão do platonismo coloca em crise a questão do fundamento sem negá-la. Como coloca Lapoujade: “O simulacro é a aberração que mina subterraneamente o platonismo. Ele não se deixa representar. Encarna sozinho as profundezas que se subtraem à ação do fundamento e contestam sua instauração” (LAPOUJADE, 2017, p. 52). As potências do falso trazidas pelo simulacro fazem com que por trás de toda caverna haja uma outra caverna em uma regressão necessária e ilimitada. Tal procedimento assegura uma impossibilidade da fixidez da distribuição e da hierarquização das participações próprias

ao platonismo, instaurando-se o primado do nomadismo, o que não instaura um novo fundamento mas faz com que este seja engolido pelo desabamento do sem-fundo.

5.2 A TERRA E OS DEVIRES

5.2.1 As metamorfoses delirantes da Terra

Uma distinção apresentada por Deleuze¹¹⁶ em *Mystère d'Ariane selon Nietzsche* [*O mistério de ariadne segundo Nietzsche*] pode ser útil delimitar melhor a diferença entre a potência do falso e o falsário que pretende o verdadeiro. Ninguém pode negar, entretanto, que esta distinção acaba por refundar sob outras bases a distinção entre o verdadeiro (enquanto falso levado à regressão infinita) e o falso (enquanto pretensão a separação radical entre o verdadeiro e o falso). Mas este texto é importante também por outra razão. Nele, Deleuze apresenta sua filosofia sob um fundo mitológico, o que se contrapõe à tendência em sua obra de livrar-se do mito.

Ariadne, Teseu e Dionísio são os três personagens conceituais do texto. Ariadne oscila entre os dois. Ela se submete ao princípio ordinário do idêntico quando ajuda Teseu no labirinto do Dédalo, pois o ajuda a matar o monstro e sair tranquilamente do labirinto. Mas, quando Teseu a abandona, ela encontra-se com Dionísio. Segundo Deleuze, neste momento o fio que possibilita desvendar o labirinto é rompido e dá lugar a um processo de metamorfose. Há diversas passagens de textos da antiguidade que relatam desabamentos e enlouquecimentos arquitetônicos na presença de Dioniso. Nessas passagens as vigas e os tetos começam a dançar e se desmoronam. Marcel Detienne, em *Dionysos à ciel ouvert*, relata três passagens de textos da antiguidade nas quais isso ocorre¹¹⁷: 1) n' *As bacantes*; 2) nas *Metamorfoses* de Ovídio; 3) e na tragédia *Edônios* de Ésquilo. Em *As bacantes* o deus estrangeiro chega em Tebas e boa parte da cidade põe-se a dançar. Mas Penteu, rei de Tebas e filho de Cadmo, recusa-se a entrar na loucura dionisiaca dizendo que o estrangeiro era um farsante. O rei vai atrás de Dio-

¹¹⁶ Nesse texto Deleuze cita dois livros sobre Dioniso dos helenistas Marcel Detienne e Henri Jeanmaire. O filósofo francês também cita um documento extremamente importante para os estudos sobre este deus grego: *As bacantes* de Eurípedes.

¹¹⁷ Ver DETIENNE 1998, p. 81

niso para capturá-lo e entra no palácio de Cadmo e nesse momento as vigas balançam e desabam. Inspirado nessas passagens Deleuze coloca o problema do desmoronamento do fundamento que dá origem a um fundamento movente: medida em que as estruturas arquitetônicas desabam elas dão lugar a um outro labirinto movente e sonoro. Ariadne se encontra com o “monstro sem identidade”, “disparate sem espécie”, aquele “que não pertence a nenhuma ordem animal, que é homem e fera, que justapõe em si o tempo vazio, repetitivo, do juiz infernal e a violência genital, instantânea, do touro” (FOUCAULT, 2000, p. 141).

Teseu é comparado com a figura do herói sublime apresentada por Friedrich Nietzsche no Livro II de *Zarathustra*, “hábil em decifrar enigmas, frequentar o labirinto e vencer o touro” (DELEUZE, 1993, p. 126 [2011, p. 129]). O personagem heroico “vence os monstros, expõe os enigmas, porém ignora o enigma e o monstro que ele mesmo é” (1993, p. 127 [2011, p. 130]). Ele pretende com isso desbravar as veredas do conhecimento, mas ele só atinge isso matando o monstro do labirinto e em prol de um regime de moralidade. A própria moral “é um labirinto: disfarce do ideal ascético e religioso” (1993, p. 128 [2011, p. 131]). O labirinto do conhecimento segue um modelo arquitetônico sustenta e ao mesmo tempo é sustentado, tem a função de suporte e de carga. Em todo caso, os homens superiores são falsários, remetem sempre o falso ao falso, até mesmo “o homem verídico é um falsário” (1993, p. 129 [2011, p. 131]), pois o falso está tanto no modelo quanto nas suas simulações. Isso é claro do ponto de vista do empirismo transcendental de *Différence et répétition* (*Diferença e repetição*), pois o erro e o verdadeiro fazem parte da mesma estrutura de direito que captura aquilo que escapa ao pensamento.

Deleuze se pergunta se Dioniso não seria um falsário, o maior deles. Se Dioniso se utiliza da potência do falso, não é da mesma forma que Teseu. O falso, para este, está relacionado com um original, um “modelo invariável, uma forma fixa, que sempre podemos chamar de verdadeira, embora ela seja tão ‘falsa’ quanto suas reproduções” (DELEUZE, 1993, p. 132-133 [2011, p. 136]). A Teseu escapa a metamorfose, a transformação do original, ou seja, a criação: “Só Dioniso, o artista criador, atinge a potência das metamorfoses que o faz devir [...], ele transporta a potência do falso a um grau que se efetua [...] na transformação” (1993, p. 133 [2011, p. 136]).

Com Dioniso instaura-se um labirinto sonoro e delirante, que toma conta dos indivíduos de modo involuntário e os retira de si mesmos. Tal labirinto é a manifestação de Dioniso e de sua loucura. A música delirante deste deus estrangeiro manifesta-se desmoronando as vi-

gas do labirinto arquitetônico. A manifestação de Dioniso é tão intensa que faz “dançarem os tetos, oscilarem as vigas” (DELEUZE, 1993, p. 132 [2011, p. 135]). Dioniso se aproxima da Terra e dos animais e com sua música (muito diferente da de Teseu) faz os territórios tremem, cantando “um potente canto da Terra” (1993, p. 132 [2011, p. 135]). O labirinto sonoro é o canto da Terra que implica a potência do falso levada ao absoluto.

Teseu e Dioniso são os dois personagens responsáveis por traçar as duas direções abstratas entre as quais Ariadne oscila. Formam-se dois polos um de negação e outra de afirmação da vida. Teseu configura a moralidade e com isso pretende afastar Ariadne da loucura e da sobrenaturalidade de Dioniso. O embate entre Teseu e Dioniso configura as potências da vida de Ariadne. De um lado o ascetismo moral que nega as potências da vida e da terra e de outro uma desterritorialização absoluta que engendra estas potências de modo tão intenso que Ariadne adentra no reino misterioso de Dioniso. O reino dos mistérios sobrenaturais da loucura de Dioniso efetua uma ruptura da repartição entre o interior e o exterior. Em tal estado alucinatório, tal como Eurípedes descreve n’*As bacantes*¹¹⁸, a percepção é retirada de seu solo ordinário e faz com que aquilo o extraordinário seja percebido. Aquilo que é imperceptível sob o ponto de vista ordinário torna-se perceptível. Teseu é o representante da ordinariedade a qual Dioniso destrói colocando em jogo uma extraordinariedade delirante.

5.2.2 O problema do devir animal

No capítulo *Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... (Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...)* – décimo capítulo de *Mille plateaux (Mil platôs)* – Deleuze e Guattari fazem a crítica de dois modelos que perpassam as reflexões sobre homem e animal. São dois modelos que vêm da história natural: série e estrutura. Como mostram os autores, Lévi-Strauss é um crítico da série, identificando esta na instituição do sacrifício, mas estabelece relações estruturais na explicação do totemismo¹¹⁹. Deleuze e Guattari fazem a crítica tanto a série quanto a estrutura, pois em ambos os casos as relações entre homens e animais e

¹¹⁸ A percepção das tias e da mãe do rei Penteu tornadas ménades é completamente alterada, a ponto delas verem o rei de Tebas como uma fera. Penteu também tem sua percepção alterada e enxerga fenômenos extraordinários quando está prestes a morrer pelas mãos de suas familiares.

¹¹⁹ Os autores fazem referência ao totemismo de *La pensée sauvage*. É importante tomar cuidado pois em *Totémisme aujourd’hui* Lévi-Strauss faz uma retomada crítica da história do totemismo.

entre animais e animais são pensadas como uma imitação. No caso da série, há imitação de um modelo superior (divino). Os seres através de um progresso ou de um regresso imitam um termo superior: A se assemelha a B, que se assemelha a C, e assim por diante; todo processo ocorre em função de um modelo fora da série. No caso da estrutura, há imitação dentro do modelo, pois as diferenças entre os seres são tomadas como análogas, sujeitas a uma semelhança: A está para B assim como C está para D. No primeiro caso trata-se das analogias de proporção e no outro das analogias de proporcionalidade.

Deleuze e Guattari realizam uma crítica do aspecto representacional presente tanto na série quanto na estrutura. Em contrapartida, apresentam a ideia de devir como um modelo paradoxal (um modelo daquilo que se afasta em relação ao próprio modelo). Na verdade nesse capítulo eles dizem que o devir é avesso a todo o modelo, mas depois no décimo capítulo, citando o *Timeu* de Platão, eles mostram como é um modelo paradoxal. Isso pode ser compreendido sem nenhum problema como uma correção, tal como os autores descrevem a respeito do conceito filosófico, que tem como característica a correção¹²⁰. No décimo capítulo de *Mille plateaux (Mil platôs)*, os autores realizam uma correção ainda mais imediata: em uma página eles declaram a impossibilidade da percepção da linha de fuga (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 344) e na outra declaram “é preciso imediatamente corrigir: o movimento também ‘deve’ ser percebido” (1980, p. 345). Esse paradoxo se tornará o problema da percepção do imperceptível. Portanto, apesar da recusa do modelo, a exposição dos conceitos leva a afirmação do devir como modelo. Platão, em *Timeu* 28 e 29, diz que “Se, pelo contrário, [o demiurgo] pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela” (PLATÃO, 2011, p. 94). Na nota 29 do décimo segundo capítulo de *Mille plateaux (Mil platôs)*, os autores citam essa passagem e dizem que Platão levanta a hipótese de “que o Devir não seja apenas o caráter inevitável das cópias ou das reproduções, mas seja um modelo que rivalizaria com o Idêntico e o Uniforme” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 457). Platão conjura essa hipótese, denunciando-a como sendo da ordem “da opinião” e “da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca” (PLATÃO, 2011, p. 94). Essa hipótese deve ser conjurada pois se o devir for considerado um modelo a diferença entre modelo e reprodução “tende a perder todo o sentido” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 457). Eles fazem com o modelo o mesmo uso paradoxal que Deleuze fazia com outros conceitos, tal como o de essência, em *Différence et répétition (Diferença e repetição)*.

¹²⁰ Ver seção 4.1.3 deste trabalho.

Na seção *Souvenirs d'une molécule (Lembranças de uma molécula)* do décimo capítulo os autores descrevem todo tipo de devires (animais, vegetais, minerais, moleculares, entre outros). Os devires são os estados extraordinários em que o humano e o não humano se confundem, eles são definidos por zonas de indiscernibilidade e vizinhança. Tais zonas não são identificações do humano e do não humano, portanto não são analogias; também não são relações de semelhanças entre as diferenças, portanto não são analogias de proporcionalidade. São estados nos quais tudo se mistura, o regime dos signos (os elementos discursivos) e o regime dos corpos (os elementos não discursivos) se misturam, formando um canto cósmico que perpassa por tudo.

Misturando o indefinido *tout* (tudo ou todo) com o infinitivo *devenir* (devir) os autores falam em “*devenir tout le monde*” (devir todo o mundo) para designar a potencialidade de habitar zonas imperceptíveis e impessoais, nas quais as coisas se tornam indiscerníveis. O devir é elevado ao mundo, o que significa “fazer do mundo um devir” mas também “fazer um mundo”, fazer “mundos”; o “cosmo como máquina abstrata e cada mundo como agenciamento concreto que o efetua” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 343).

A fórmula do exercício transcendente das faculdades aparece reformada, como mencionado anteriormente, os autores eliminam o conceito de transcendente¹²¹, mas o problema de tornar perceptível o imperceptível se manifesta como nunca. O imperceptível está para além de todo organismo na medida em que é anorgânico; ele encerra em si a “fórmula cósmica” do devir, seu “fim imanente” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 342). O devir-imperceptível faz com que a percepção engendre uma desterritorialização absoluta, levando-a ao imperceptível¹²². Segundo Lapoujade: “Traçar um plano corrobora o profundo perspectivismo de Deleuze e Guattari. Todo problema consiste em traçar um plano que torne perceptível o que não é em outros planos.” (LAPOUJADE, 2017, p. 194) Os movimentos aberrantes, tal como o comentarista descreve, levam a percepção a traçar um plano, a perceber o que para ela é imperceptível.

Não há contradição em falar da percepção do imperceptível, pois é sobretudo aquilo que não é perceptível no plano de organização que se torna perceptível no plano de consistência. A contraposição entre o fundamento e o sem fundo se torna, em *Mille plateaux (Mil pla-*

¹²¹ Seja relativo ao uso transcendente das faculdades ou da transcendência da imanência. Mas caberia perguntar até que ponto isso modifica o conceito.

¹²² Tal era o mesmo trabalho conceitual que tinha o transcendente de *Différence et répétition (Diferença e repetição)*: levar as faculdades em direção a seus próprios limites absolutos. Sobre a noção de limite absoluto ver a conclusão do livro de Lapoujade *Deleuze, os movimentos aberrantes*

tôs), a contraposição entre dois planos, respectivamente: o plano de organização (extensivo) e o plano de consistência (intensivo). O plano de consistência funciona como o fundamento movente enquanto o plano de organização funciona como o fundamento fixo. A máquina abstrata, na interpretação de Lapoujade, é o princípio transcendental (tanto que ela se confunde com o plano). Este comentador argumenta que a máquina abstrata não refere-se às formas, mas “se define como o princípio de distribuição do informal – e do intensivo – à maneira do eterno retorno em Diferença e repetição” (LAPOUJADE, 2017, p. 201). O plano de consistência implica um horizonte absoluto enquanto o plano de organização implica um horizonte relativo. Assim, o imperceptível do ponto de vista do horizonte relativo pode se tornar percebido em um horizonte absoluto.

Deleuze e Guattari evocam uma farmaco-análise na qual as drogas aparecem como agentes do devir: “o problema da droga não pode ser captado senão no nível no qual [...] a percepção torna-se molecular, ao mesmo tempo que o imperceptível se torna percebido” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 347). É possível ver aqui a diferença entre a ordinariade da lei e a extraordinariade da repetição, de que fala Deleuze em *Différence et répétition (Diferença e repetição)*. Mas o problema não para aí, é preciso um pouco de prudência, por isso os autores consideram os riscos relacionados com a tentativa de traçar um plano de consistência. A seleção dos riscos é um procedimento necessário para o traçado de tal plano, o que fica evidente no caso das drogas, pois estas engendram “linhas criativas ou de fuga” as quais podem “virar imediatamente linhas de morte e de abolição” (1980, p. 349).

A construção do plano de consistência implica regras concretas que tem um papel essencialmente seletivo, tal como a dialética de *Différence et répétition (Diferença e repetição)*. O problema do *quid vitae* implica exatamente um tal papel seletivo. Tal problema está relacionado com a avaliação dos riscos que perpassam a vida, pois as mesmas forças que conduzem às mais altas potências da vida e do pensamento também são aquelas que sustentam os projetos mortíferos, seja na autodestruição ou na destruição socialmente generalizada pelo capitalismo – o momento em que a guerra passa a ser o objeto de uma máquina. O plano de consistência é pensado como um crivo que seleciona as matérias a partir de considerações de ordem ética e política. O objetivo de tal plano é de “dar o meio de eliminar os corpos vazios e cancerosos que rivalizam com o corpo sem órgãos; de rejeitar as superfícies homogêneas que recobrem o espaço liso, de neutralizar as linhas de morte e de destruição que desviam a linha de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 634). O plano de consistência é descrito como varia-

ção contínua e as máquinas abstratas são instâncias de variação contínua das “variáveis de conteúdo e expressão” (1980, p. 638). O plano de consistência implica uma variação contínua que faz dos do conteúdo e da expressão “elementos de um só e mesmo devir” (1980, p. 638).

O horizonte relativo é característico do plano de organização ou de transcendência enquanto o horizonte absoluto é característico do plano de consistência ou de imanência. Do ponto de vista do horizonte relativo percebido e imperceptível são separados, mas isto é apenas a ilusão do plano de organização. Pois do ponto de vista do horizonte absoluto o imperceptível se torna necessariamente percebido; como este plano é absolutamente primeiro e necessário a separação entre percebido e imperceptível torna-se mera arbitrariedade contingencial.

5.2.3 O embate entre o corpo sem órgãos e os estratos

Um texto fundamental para analisar os problemas acima tratados é *La géologie de la morale* (o terceiro capítulo de *Mille plateaux*). Seguindo a ordem dos capítulos tal como apresentada pelos autores (negligenciando a possibilidade afirmada por eles de seguir qualquer ordem), o capítulo três é o primeiro momento no qual os conceitos de plano de consistência, de máquina abstrata e de agenciamento maquínico são profundamente trabalhados. Estes conceitos são trabalhados no primeiro capítulo (*Introduction: rhizome [Introdução: rizoma]*) mas de modo passageiro¹²³.

O capítulo três se organiza, utilizando um recurso estilístico, sob a forma de um discurso de um professor em uma aula. Este professor chamado Challenger é inspirado em um personagem de um conto de Artur Conan Doyle chamado *When the world screamed (Quando a mundo gritou)* de 1929. Peter Szendy em *Écologie et économie générale (Ecologia e economia geral)*¹²⁴ explica que neste conto o professor, ao perfurar a Terra, atingiu uma camada sensível do planeta. Foi quando a Terra gritou¹²⁵. Mas Deleuze e Guattari criam um professor Challenger singular, a respeito do qual é possível dizer que é mais um personagem conceitual

¹²³ Principalmente os dois primeiros conceitos. O conceito de agenciamento é mais trabalhado do que os outros dois no primeiro capítulo. Quanto ao segundo capítulo não há nenhuma aparição dos dois primeiros conceitos.

¹²⁴ Texto apresentado no colóquio *Mil nomes de gaia* (do qual um dos organizadores era Viveiros de Castro).

¹²⁵ Szendy relaciona com o problema dos impactos antrópicos no planeta, o que está relacionado com um dos temas mais discutidos no colóquio que é o antropoceno.

do que uma figura estética, no sentido apresentado pelos autores em *Qu'est ce que la philosophie? (O que é filosofia?)*¹²⁶. Seria possível também considerar as zonas de indiscernibilidade entre filosofia e arte traçadas neste capítulo. Em todo caso, o estatuto da criação deste capítulo é mais filosófico, ainda que haja alguns elementos literários. Vejamos alguns destes.

Em alguns momentos durante a exposição conceitual os autores tratam o texto como se ele fosse o discurso do professor em uma sala de aula. E são narradas algumas situações nessa sala e com esse professor. A sala vai se esvaziando aos poucos até o fim. No decorrer do texto o professor vai tornando-se cada vez mais estranho, a ponto de mudar sua voz e começar a tomar uma aparência de animal, “Challenger parecia se desterritorializar naquele lugar” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 84). Depois, já quase acabando seu discurso filosófico, quando a voz do professor já estava quase inaudível, as mãos de Challenger tornam-se longas pinças de lagosta. Com isso a sala volta a ser preenchida, mas com “sombras ou vagabundos [rôdeurs]” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 92). A história do professor Challenger contada através do texto dos franceses engendra na sensação um devir-animal, uma região na qual o humano e o não humano tornam-se indiscerníveis¹²⁷. Este capítulo termina de modo impactante, que mostra como o professor acaba engendrado no plano de consistência:

Desarticulado, desterritorializado, Challenger murmurou que ele carregava a terra consigo, que ele partia para o mundo misterioso, seu jardim venenoso. [...] Challenger, ou o que dele restava, despachava-se [hâtait] lentamente em direção ao *plano de consistência*, segundo uma trajetória bizarra que não tinha mais nada de relativo. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 94)

Apesar de ter elementos literários, a maior parte do capítulo¹²⁸ apresenta uma criação conceitual. Continuando a aplicar os conceitos do livro de 1991 em cima do de 1980, é possível dizer que Deleuze e Guattari criam um conceito geológico, traçando um plano de imanência ilimitado cujos movimentos são terrestres. Isso significa dizer que o uso dos conceitos da

¹²⁶ Apesar deste ser posterior a *Mille plateaux*, ele oferece conceitos que ajudam a descrição do estilo dos autores.

¹²⁷ Tal como no plano de consistência – relativo a arte – de *Qu'est-ce que la philosophie* (ver 1991 p. 181-2 [2010, p. 211-212]).

¹²⁸ Assim como a maioria, senão todos, os capítulos de *Mille plateaux* (*Mil platôs*). Talvez o que mais se aproxime ao estilo literário (que também tem muitos elementos filosóficos) é o capítulo oito *1874 – Trois nouvelles, ou “qu'est-ce qui s'est passé?”* (*1874 – Três novelas, ou “o que é que se passou?”*). Seria preciso uma investigação detalhada para traçar de modo preciso os limites entre filosofia e arte no livro de modo geral e neste capítulo especificamente.

geologia não é metafórico (o que faz parte do estilo filosófico de Deleuze desde *Différence et répétition* [Diferença e repetição] e atravessa os dois volumes de *Capitalisme et schizophrénie* [Capitalismo e esquizofrenia]), pois o objetivo não é simplesmente fazer uma referência a geologia, mas traçar um plano especificamente filosófico. O que significa considerar ao mesmo tempo o movimento de desterritorialização relativa e de desterritorialização absoluta, respectivamente, a parcialidade e a totalidade, o conceito e o plano de imanência. O personagem conceitual é a terceira dimensão, que realiza a passagem entre o relativo e o absoluto.

Se o professor Challenger é um personagem conceitual muito mais do que uma figura estética, ele claramente não é um observador parcial. Tais observadores caracterizam uma das dimensões do ato de criação científica¹²⁹. Desconsiderar o caráter especificamente filosófico de *Mille plateaux* (*Mil platôs*) para evidenciar a possibilidade de “recortar [...] campos específicos e estruturáveis”, implica desconsiderar toda “a literalidade” em benefício da dimensão de “cientificidade” (LAPOUJADE, 2017, p. 234). Já em *Différence et répétition* (*Diferença e repetição*), no momento de apresentação da dialética problemática no quarto capítulo (*Synthèse idéale de la différence* [Síntese ideal da diferença]), Deleuze escreve que não se deve ver “metáforas matemáticas” nas expressões “pontos singulares e notáveis”, “corpo de adjunção”, “condensação de singularidades”; nem “metáforas físicas” nas noções de “ponto de fusão, de congelamento”, nem “metáforas líricas ou místicas” nas expressões “amor e cólera” (DELEUZE, 1968, p. 246 [2018, p. 255]). Estes termos são “as categorias da dialética” que formam a “*mathesis universalis*, mas também a física universal, a psicologia, a sociologia universal” (1968, p. 246 [2018, p. 254]). E no final do capítulo o filósofo retoma o argumento para dizer que as ciências intervêm em sua filosofia como “modelos técnicos para a exploração das duas metades da diferença, a metade dialética e a metade estética” (1968, p. 285 [2018, p. 254]). Ou ainda, no quinto capítulo (*Synthèse asymétrique du sensible*) Deleuze escreve que a intensidade “é um princípio transcendental e não um conceito científico” (1968, p. 310 [2018, p. 320]). Como lembra Lapoujade, é preciso passar por uma série de campos do pensamento – como a política e a ciência –, mas só é possível fazer analogias entre os campos se for desconsiderado o caráter autônomo de cada um. Citando uma passagem do capítulo oito de *Mille plateaux* (*Mil platôs*), o comentador aponta para o fato de que em uma mesma página os auto-

¹²⁹ Ver seção 4.1.4.

res fazem uma comparação com a biologia e com a sociologia para logo depois afirmar que eles não estão tratando nem do biológico nem do social¹³⁰.

Deleuze e Guattari definem a Terra como um corpo sem órgãos, o qual é equivalente ao plano de consistência. O capítulo três descreve o embate entre o corpo sem órgãos da Terra e os estratos constituídos sobre este corpo. Dizer que a Terra tem como princípio uma desterritorialização absoluta e que, portanto, ela é o plano de consistência, significa considerar que ela é um conceito e portanto encerra a união entre o relativo e o absoluto. De modo mais preciso, a Terra é o absoluto que se condensa em relativo sem perder seu estatuto. Tal como o liso e o estriado¹³¹ absoluto o relativo são separados *de direito* mas misturados *de fato*. O que conecta esta folhagem conceitual sobre o absoluto é o plano de consistência. Os elementos de tal plano são “matérias instáveis não formadas”, “partículas loucas ou transitórias”, intensidades e singularidades puras anteriores aos fenômenos físicos e vitais (DELEUZE; GUATTARI, 1980, 54, 58). Ao mesmo tempo que a Terra é atravessada por esses fluxos, se produz nela um “fenômeno muito importante, inevitável, benéfico sob certos aspectos, lamentável sob muitos outros: a estratificação” (1980, p. 54). Os estratos são as camadas ou cintas cuja gênese se dá pela organização, pelo aprisionamento, pela fixação ou pela formação do plano de consistência. É apenas na medida em que este é submetido as operações do plano de organização que emergem os estratos. A estratificação é ao mesmo tempo uma codificação e uma territorialização. Os estratos se organizam em no mínimo dois sendo cada um deles em si mesmo duplo, formando um sistema de duplas articulações. Os estratos são juízos ou julgamentos de Deus, a estratificação comporta o sistema inteiro da regência do juízo divino.

Em um certo momento do texto os autores trabalham a ideia do plano de consistência a partir da contraposição entre dois tipos de matéria, uma formada e outra não formada. Na verdade a matéria formada do plano de organização é apenas um estado da matéria primordial não formada do plano de consistência. Não há uma dualidade entre os estratos que traçam um plano de organização e o corpo sem órgãos: “a desterritorialização absoluta está lá desde o início, e os estratos são recaídas, espessamentos sobre um plano de consistência presente por

¹³⁰ “É como em biologia [...]. É como em uma sociedade [...]. Mas isso não é nem um nem o outro, nem biologia nem sociedade, nem semelhança dos dois: ‘eu falo literalmente’, eu traço linhas, linhas de escrita e a vida passa entre as linhas” (DELEUZE; GUATTARI 1980, p. 246)

¹³¹ Ver DELEUZE; GUATTARI, 1980 p. 593.

toda parte, por toda parte primeiro, imanente sempre”¹³² (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 90)

A matéria formada é dividida entre expressão e conteúdo, enquanto a não formada desfaz essa repartição. A expressão se caracteriza pelos elementos discursivos enquanto o conteúdo se caracteriza pelos elementos não discursivos¹³³. A matéria absoluta do plano de consistência é o operador conceitual responsável por realizar a superação dessas repartições. Mas é importante ter em vista que o significado de tal superação não é vazio, isto é, o propósito não é uma pura superação, a superação é conduzida pela consideração de certas experiências. A superação é o horizonte apontado pela consideração da legitimidade dos fenômenos mais caóticos da experiência, isto é, as experiências alucinantes nas quais a própria distinção entre o sujeito e o objeto perde o sentido. Digo isto pois ocorre, nestas experiências, uma proliferação inusitada de confusões e misturas entre o sujeito e o objeto. É possível considerar a superação entre sujeito e objeto apenas a partir da pressuposição de que ambos tem a mesma natureza. Mas a radicalidade da superação entre sujeito e objeto proposta pela perspectiva de Deleuze e Guattari diz respeito a consideração destas experiências inusitadas. Nelas fenômenos invisíveis para uns tornam-se visíveis para outros. Além disso, o desvelamento de tais fenômenos invisíveis extraordinários implica o aparecimento de distorções reais na repartição entre sujeito e objeto, o que ocorre na medida em que humanos se percebem como não humanos ou que não humanos se apresentam como humanos. Há relatos na obra de Deleuze e Guattari de esquizofrênicos que experienciaram objetos inanimados animando-se, por vezes até mesmo partes do corpo dos doentes. A forma de justificar a radicalidade caótica de tais experiências é pressupondo algo que atua como um princípio daquilo que se desfaz, do desaparecimento das determinações. É certo que empiricamente as coisas se desfazem em graus, mas considerar o princípio absoluto do desfazer-se implica levar ao absoluto a ruptura com as determinações. Nas palavras dos autores:

¹³² É importante notar aqui que apesar do uso paradoxal que Deleuze dá ao conceito de transcendente em *Différence et répétition* (*Diferença e repetição*), em *Mille plateaux* (*Mil platôs*) e em *Qu'est-ce que la philosophie?* (*O que é filosofia?*) o conceito é abandonado em prol de uma imanência absoluta afirmada através da desterritorialização absoluta. Na conclusão do livro de 1980 os autores dizem que o “o absoluto não exprime nada de transcendente nem de indiferenciado” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 635). Mas este não parece ser o mesmo transcendente que Deleuze descreve no livro de 1968, caberia uma investigação mais aprofundada para delimitar a passagem das posições do autor.

¹³³ Ver DELEUZE; GUATTARI, 1980 p. 86.

O plano de consistência ignora as diferenças de nível, as ordens de grandeza e as distâncias. Ele ignora toda diferença entre o artificial e o natural. Ele ignora a distinção de conteúdos e expressões, como aquela das formas e das substâncias formadas, as quais não existem senão para os estratos e em relação aos estratos. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 89)

A máquina abstrata traça e ocupa o plano de consistência, manifestando mais ou menos este plano nos estratos. A máquina abstrata é definida como “*matérias não formadas*” e “*funções não formais*” que formam o “*diagrama*” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 637). Falar em “*matérias não formadas*” e “*funções não formais*” é uma tentativa de exprimir os movimentos absolutos de ultrapassamento dos limites na atualização do plano de consistência nos agenciamentos. A máquina é abstrata e real, mas não concreta. Os agenciamentos são concretos e são estratificados quando neles atua o plano de organização e desestratificados quando neles atua o plano de consistência. Tais agenciamentos apresentam uma afinidade com a máquina abstrata na medida em que eles traçam “linhas sem contorno que passam entre as coisas e desfrutam de uma potência de metamorfose (transformação e transubstanciação) correspondente a matéria-função” (1980, p. 639). É nesse sentido que Lapoujade considera a máquina abstrata como um princípio transcendental e o agenciamento como um princípio empírico.

No que diz respeito aos propósitos do presente trabalho, o devir tal como descrito por Deleuze e Guattari enquanto momento no qual o imperceptível é percebido está relacionado com a passagem de um plano a outro. Estes planos são o de organização e o de composição e a passagem é do primeiro ao segundo. É a consideração do ultrapassamento dos limites relativos em direção a um limite absoluto, da passagem dos limites determinados a um outro limite que diz respeito ao movimento de dismantelamento das determinações. Conclui-se, com isso, que o devir diz respeito a passagem do relativo ao absoluto.

6 O PROBLEMA FILOSÓFICO DE UM CONCEITO INDÍGENA

6.1 DA POSSIBILIDADE DE UMA FILOSOFIA INDÍGENA

6.1.1 O problema ético e político do conceito de conceito

Viveiros de Castro, enunciou muitas vezes afirmações a respeito dos povos indígenas compatíveis com o conceito de filosofia de Gilles Deleuze. E, de fato, a filosofia deste é profundamente fértil para a reflexão antropológica tal como realizada pelo brasileiro aqui em questão. Mas a aplicação do conceito de filosofia às reflexões inspiradas pelos povos indígenas, feita pelo antropólogo brasileiro, desfaz certos pressupostos centrais da concepção de filosofia deleuziana. Estes pressupostos são centrais na definição do que é filosofia. Em *Metafísicas canibais*, Viveiros de Castro advoga pela necessidade de formular um outro conceito de antropologia e uma antropologia do conceito, o que ele denomina conceito antropológico de conceito. Tal formulação evoca o livro *Qu'est-ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* de Deleuze e Guattari.

Antes de mais nada é importante lembrar que, segundo Deleuze e Guattari, apesar do plano de imanência absoluto, a transcendência não é exclusividade das religiões ou sabedorias, ela ameaça a filosofia, a ciência e a arte o tempo todo. Sempre que o plano é tomado com referência a algo fora de si mesma a transcendência surge. Ela causa uma parada da imagem. A transcendência compõe as ilusões que perpassam o plano, são as “miragens do pensamento” (DELEUZE; GUATTARI 1991, p. 52 [2010, p. 61]). Entretanto, no quarto capítulo deste livro os autores apresentam um argumento que estabelece uma cisão entre a religião ou sabedoria e a filosofia. Na leitura de Viveiros de Castro a diferença apresentada em *Qu'est-ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* entre conceito e figura reproduzem a diferença entre a filosofia

e o mito. Isso não é explicitado por Deleuze e Guattari de modo claro em nenhum momento. Mas há um etnocentrismo na contraposição entre figuras e conceitos.

A consideração da obra *Qu'est ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* é importante do ponto de vista da gênese do equívoco. A relação deste conceito com aquela obra, do ponto de vista da estrutura da obra *Metafísicas canibais* de Viveiros de Castro, é indireta – pois a discussão que este antropólogo estabelece com a obra de Deleuze aparece em um momento distinto daquele que aparece o equívoco. Mas, do ponto de vista das intenções políticas, há uma relação direta entre a crítica da obra do filósofo francês e o conceito de equívoco, pois este é um conceito, considerado como condição *a priori*, extraído das narrativas mitológicas indígenas. Além disso, se considerarmos o traçado da gênese do conceito de equívoco é possível dizer que, desde *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*, Viveiros de Castro já apresenta traços de uma crítica à separação entre a imanência sintagmática do conceito e a transcendência paradigmática das figuras, presente na obra de Deleuze. O antropólogo brasileiro diz que o equívoco pode ser pensado como uma “figura imanente à antropologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 8), misturando em um mesmo conceito aquilo que o filósofo francês separava. É importante lembrar que a crítica de Viveiros de Castro não implica uma recusa completa da contraposição entre imanência e transcendência; implica apenas uma recusa da consideração de que o pensamento por figuras (atribuído por Deleuze às ciências e às religiões) seja associado necessariamente à transcendência. Esta recusa fica evidente quando o antropólogo brasileiro afirma ironicamente a imanência da figura. Em *O nativo relativo* (2002)¹³⁴, o antropólogo brasileiro recusa explicitamente a distinção de Deleuze, colocando-a lado a lado com a distinção entre “a bricolagem do signo e a engenharia do conceito” (2002, p. 125). Em *A propriedade do conceito* (2001), em um trecho muito semelhante a este do texto de 2002, a distinção de Lévi-Strauss já era criticada, mas a de Deleuze não, esta foi adicionada posteriormente. Ao propor tal distinção, este filósofo exclui da potencialidade de transparência do conceito todas as sabedorias e religiões. Por mais que o conceito de religião nesta obra seja muito singular e por mais que possamos reavaliar esse conceito a partir da separação entre o pensamento e a natureza, ninguém pode negar que a distinção entre conceitos e figuras carrega um etnocentrismo e uma arbitrariedade. É certo que a distinção que Lévi-Strauss realiza também carrega um etnocentrismo, mas ao menos este é admitido e aceitado como uma condição inevitável a qual devemos buscar contornar.

¹³⁴ Texto diretamente conectado com os componentes do conceito de equívoco, como foi mostrado acima.

As razões apresentadas por Viveiros de Castro para essa contestação dos pressupostos são políticas, dizem respeito a reivindicação de que a imanência não seja, através do conceito de conceito, considerada como exclusividade (mesmo que contingente) do modo como se dá o pensamento ocidental. O antropólogo brasileiro reivindica o direito formular uma filosofia a partir dos problemas colocados pelas populações indígenas. Para isso é preciso rejeitar qualquer traço conceitual que indique uma exclusividade da imanência atribuída ao pensamento ocidental. É possível objetar que Deleuze e Guattari consideram a possibilidade de estabelecer uma filosofia não ocidental, mas tudo se passa como se isso dependesse antes de uma adequação a um certo modo de pensar. Este fantasma que atravessa o texto é responsável por excluir da transparência filosófica grande parte das (ou mesmo todas) sociedades antigas não gregas. Tudo se passa como se a possibilidade de uma transparência do caos fosse algo associado de modo intrínseco ao modo grego de pensar. É importante lembrar que quando Deleuze e Guattari falam a respeito das figuras, eles tratam apenas das religiões monoteístas e a dos impérios arcaicos. A unidade imperial e o monoteísmo invadem o absoluto para reinserir uma transcendência no plano de imanência da terra. A transcendência das religiões ou sabedorias se utilizam de figuras. Estas são essencialmente paradigmáticas, projetivas, hierárquicas e referenciáveis; enquanto o conceito se define por ser sintagmático, conectivo, vicinal e consistente (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 91 [2010, p. 108]). O filósofo que renuncia a toda transcendência se torna um ateu, tal como Espinosa na visão de Deleuze e Guattari.

Os autores franceses consideram que a origem do plano de imanência é grega e, para estabelecer esta origem, ele rejeita, em última instância, o estatuto do conceito para pensadores que buscaram estabelecer uma filosofia associada às religiões (seja o que François Jullien faz com o pensamento Chinês, seja o que Kierkegaard faz com o pensamento cristão). É preciso reconhecer que Deleuze e Guattari se esquivam da questão e chegam a considerar a possibilidade de um plano de imanência na antiguidade para além do pensamento grego, mas essa consideração é extremamente ambígua. Tudo se passa como se as figuras, inerentemente transcendentais, estivessem presentes de modo inevitável no pensamento não grego e de modo contingente no pensamento grego, o que promove uma disjunção radical entre o pensamento dos povos¹³⁵. Há uma atribuição de uma certa exclusividade do conceito – da imanência do

¹³⁵ “É preciso concluir, daí, por uma oposição radical entre as figuras e os conceitos? A maior parte das tentativas de determinar suas diferenças exprimem somente juízos de humor que se contentam em desvalorizar um dos dois termos: ora se dá aos conceitos o prestígio da razão, enquanto as figuras são remetidas à noite do irracional e a seus símbolos; ora se dá às figuras os privilégios da vida espiritual, enquanto que os conceitos são remetidos aos movimentos artificiais de um entendimento morto. [...] O pensamento chinês inscreve sobre o plano, numa espécie de ir e vir, os movimentos diagramáticos de um pensamento-Natureza, *yin* e *yang*,

absoluto – aos gregos, quando o filósofo analisa o pensamento do mundo antigo (mesmo que essa exclusividade seja considerada contingente).

Deleuze e Guattari defendem que autores como Pascal e Kierkegaard saem do plano, param ou suspendem o movimento, para encontrar a existência sobre o plano de imanência: “reencontrar o transcendente na imanência” para “recarregar o plano de imanência com a própria imanência” (DELEUZE; GUTTARI, 1991, p. 75 [2010, p. 89]). É interessante notar que esta era a fórmula utilizada em *Différence et répétition (Diferença e repetição)*: afirmar, no limite, a transcendência da imanência. Tal fato torna ainda mais evidente a arbitrariedade da distinção. Para tratar destes autores que propõe uma filosofia inspirada na religião, Deleuze e Guattari utilizam uma formulação de François Jullien afirmou sobre o pensamento chinês: que a transcendência é inserida como um modo de absolutização da imanência. Mas como sustentar que “completamente outra é a imanência do absoluto a qual a filosofia reivindica” (1991, p. 93 [2010, p. 111])? Ou isso é um mero jogo de palavras, ou é algum tipo de etnocentrismo epistemológico. Na verdade o que se passa é o mais claro etnocentrismo, que não poderia ser mais explícito: “*Só o Ocidente estende e propaga seus focos de imanência*” (1991, p. 98 [2010, p. 117]). É claro que, como Lévi-Strauss e Viveiros de Castro reconhecem, todos são um pouco etnocêntricos (e Viveiros de Castro estende a noção aos não humanos). Mas considerando que na perspectiva que Deleuze e Guattari apresentam no mesmo livro o filósofo deve falar para as populações minoritárias e que as três vias do pensamento (filosofia, ciência e arte) estão sujeitas a um embate entre a opinião e o caos, porque não considerar o mesmo para as religiões e para as sabedorias antigas?

O grande problema não é exatamente atribuir o caráter de filosofia no mundo antigo apenas para o pensamento grego. O problema é que o caráter de filosofia está estritamente ligado com a transparência da imanência, contraposta a ilusão da transcendência. Não é legítimo que um filósofo que estabelece o conceito como estritamente ligado ao devir menor – relacionado com os povos oprimidos – não considere de modo rigoroso a possibilidade de ima-

e os hexagramas são os cortes do plano, as ordenadas intensivas destes movimentos infinitos, com seus componentes em traços contínuos e descontínuos. Mas tais correspondências não excluem uma fronteira, mesmo que difícil de discernir. É que as figuras são projeções sobre o plano, que implicam algo de vertical ou de transcendente; os conceitos, em contrapartida, só implicam vizinhanças e conjugações sobre o horizonte. Certamente, o transcendente produz por projeção uma ‘absolutização da imanência’, como François Jullien já o mostrou quanto ao pensamento chinês. Mas inteiramente diferente é a imanência do absoluto que a filosofia reivindica. [...] Pode-se falar de uma ‘filosofia’ chinesa, hindu, judaica, islâmica? Sim, na medida em que o pensar ocorre sobre um plano de imanência que pode ser povoado de figuras tanto quanto de conceitos. Este plano de imanência, todavia, não é exatamente filosófico, mas pré-filosófico.” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 87-89 [1992, p. 110-112]).

nência para todos os povos. Pois, mesmo que consideremos que Deleuze admitiria a possibilidade da imanência para os povos de modo geral, é certo que isso não aparece em *Qu'est ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* de modo sistematizado. Seria preciso uma negação radical desta exclusividade para atribuir a possibilidade de uma imanência e os riscos da transcendência para todos os seres, inclusive os não humanos.

O problema se acentua quando consideramos que o filósofo, neste livro, pretende que a filosofia esteja relacionada com um devir menor, no qual o filósofo se torna não filósofo (o que inclui todos os excluídos do conceito de filosofia: os analfabetos, os povos não ocidentais¹³⁶ e mesmo os animais). Na concepção de Deleuze e Guattari o filósofo e o artista são aqueles que constituem um povo e uma terra não hegemônicas (menores), para os quais não existe espaço nas democracias. As democracias são inerentemente relativas a maioria, mas o “devir é por natureza o que se subtrai sempre da maioria” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 110 [2010, p. 131]). O devir filosófico é responsável por traçar zonas de indiscernibilidade entre o filósofo e os oprimidos não filósofos, sejam eles humanos ou não humanos. Na medida em que tais zonas são traçadas a filosofia se torna outra coisa na medida em que a não filosofia nela adentra:

O pensador não é acéfalo, afásico ou analfabeto, mas se torna. Ele se torna indígena, não para de se tornar, talvez “para que” o indígena se torne outra coisa e escape a sua agonia. Nós pensamos e escrevemos para os animais. Nós tornamos animais para que o animal também se torne outra coisa. A agonia de um rato ou a execução de um bezerro permanecem presentes no pensamento, não por piedade, mas como a zona de troca entre o animal e o homem, na qual alguma coisa de um passa para o outro. É essa a relação constitutiva da filosofia com a não-filosofia. O devir é sempre duplo e é esse duplo devir que constitui o povo porvir e a nova terra. O filósofo deve tornar-se não-filósofo, para que a não-filosofia torne-se a terra e o povo da filosofia. (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 111 [2010, p. 132])

A ideia do devir como uma “zona de troca” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 111 [1992, p. 132]) é responsável por perturbar, de modo singelo, o etnocentrismo do livro. Se considerarmos a diferença estabelecida pelo filósofo entre a troca e a repetição (no livro de 1968 e que promove um eco na distinção entre plano de referência e de consistência no livro de 1991) seria possível dizer que essa zona de troca não implica uma substituição inerente a ela, a não ser que esta zona de troca fosse considerada como transcendente, isto é, aquilo que

¹³⁶ Este é o único momento do livro em que Deleuze e Guattari mencionam, de passagem, os povos indígenas.

substitui algo por outro algo. Mas esse problema diz respeito a rejeição da legitimidade da referência e, mesmo sem atacar essa noção, o conceito de devir já se coloca como extremamente problemático para a distinção entre figuras e conceitos. Se o conceito cria zonas de indiscernibilidade e se há um devir necessariamente menor próprio à filosofia, como distinguir o filósofo desses para quem ele fala? Como distinguir a filosofia da não filosofia, como dizem os autores nas últimas linhas da conclusão. É esse ponto do não pensamento em que tudo se confunde. Mas o que fazer com a distinção marcada de modo rigoroso entre conceitos intrinsecamente imanentes e figuras intrinsecamente transcendententes? Não seria o caso, pois, de considerar que aquilo que é próprio a filosofia – de oscilar entre as ilusões da transcendência e uma imanência absoluta – como característica de todo pensamento? Com que direito Deleuze e Guattari reivindicam uma cisão tão radical que confere a filosofia um estatuto inerentemente imanente – não ilusório, apesar do risco da ilusão sempre estar a espreita –, enquanto as figuras da religião e da sabedora são consideradas de natureza inerentemente transcendente – ilusória e sem escapatória? É certo que eles falam apenas sobre as religiões monoteístas e os impérios arcaicos. Mas como não dedicar nada a falar sobre os povos da floresta – os ditos selvagens?

Enquanto os impérios arcaicos operam “sobrecodificações transcendententes, o capitalismo funciona como uma axiomática imanente de fluxos decodificados” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 107 [2010, p. 128]). Como considerar a transcendência como ilusão, contraposta a imanência, e ao mesmo tempo conceder ao capitalismo o privilégio de uma imanência? Como sustentar esta descrição com o fato de que “a revolução” é o “plano de imanência, movimento infinito, sobrevoos absolutos” conectado “com o que há de real aqui e agora, na luta contra o capitalismo” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 101 [2010, p. 120]). É claro que o capitalismo também opera com transcendências, assim como o Estado de *Mille plateaux* (*Mil platôs*), a desterritorialização absoluta do capitalismo (sua imanência) se realiza apenas para perpetuar seus limites fundamentais (suas transcendências). Mas com que direito os autores realizam uma repartição maniqueísta entre a imanência filosófica e a transcendência da religião e da sabedoria, não concedendo sequer um pedaço de imanência para os não ocidentais e ao mesmo tempo concedem a imanência ao capital? Por mais que possamos procurar as brechas neste argumento que indiquem a possibilidade de rejeição de uma imanência plena ao capitalismo e de assunção de uma imanência aos povos indígenas, é preciso reconhecer o etnocentrismo ao menos no estilo. O capitalismo responsável por espalhar pelo mundo, sob a for-

ma mercadoria, uma imensa superfície ilusionista, a qual esconde os fluxos de trabalho no processo de criação de seus objetos. Se há um sistema social que se serviu das ilusões é o capitalismo! Como pode o mesmo conceito (de imanência) ser utilizado para um dos mais ilusionistas dos sistemas (o capitalismo) e para a libertação de toda ilusão?

A ciência também lida com o caos pressuposto como uma realidade inerente que atravessa a natureza e o pensamento, como na obra de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, citados por Deleuze e Guattari. Isso não seria indício da possibilidade de uma imanência na referência? E a religião não está sujeita a experiências singulares (milagrosas ou demoníacas) do tipo daquelas que o filósofo descreve em *Différence et répétition* (*Diferença e repetição*)? Não haveria a presença de um pensamento panteísta como linha de fuga das religiões de Estado? Tais considerações contestam certos usos que Deleuze faz da contraposição entre figuras e conceitos. Por isso a contraposição entre imanência e transcendência deveria ser algo compartilhado por todos e não algo que funda uma distinção arbitrária entre a transparência do conceito e a representatividade das figuras. Além disso, se é possível um pensador em pleno capitalismo traçar um plano de imanência e atingir o ateísmo pagão do pensamento, porque o mesmo não vale, por exemplo, para o cristianismo primitivo ou para a sabedoria do Oriente? O que funda esse direito?

6.1.2 O Estado e o paganismo entre dois absolutos

Há algumas passagens de *Mille plateaux* (*Mil platôs*) e de *Qu'est-ce que la philosophie?* (*O que é filosofia?*) nas quais Deleuze e Guattari lançam uma pista que indica a possibilidade de considerar o pensamento pagão como igualmente legítimo ao pensamento filosófico.

No momento em que analisam as artes, os autores tomam como equivalentes o ateísmo e o paganismo (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 194 [2010, p. 229]). Segundo os autores o ateísmo é aquilo que possibilita a emergência de uma filosofia a partir de uma religião, dizendo de modo mais preciso, o ateísmo constitui a condição do conceito e “a conquista da filosofia” (1991, p. 93 [2010, p. 111]). Há outro momento notável, mas igualmente misterioso, os autores dizem que o animismo “multiplica as pequenas almas imanentes aos órgãos e às funções, com a condição de lhes retirar qualquer papel ativo ou eficiente, para fazer deles somen-

te focos de percepção e de afecção moleculares: os corpos são assim povoados de uma infinidade de pequenas mônadas.” (1991, p. 74, 78 [2010, p. 155]). O problema é que em nenhum momento fica claro o estatuto do pensamento dos povos animistas e pagãos e, sendo a imanência oposta a ilusão e praticamente capturada pela filosofia e pela arte, não fica claro se esses povos vivem em uma ilusão de transcendência ou não. Mesmo se considerarmos a arte dos povos selvagens, será que elas passariam no exame crítico que *Qu'est-ce que la philosophie?* (*O que é filosofia?*) propõe? Será que a arte desses povos não seria considerada como representação de algo e, portanto, como inerentemente transcendente? É certo que não há considerações explícitas por parte dos autores a este respeito, mas talvez esta seja a consequência inevitável de tratar a representação como algo inerentemente ilusório.

Em *Traité de nomadologie: la machine de guerre* (*Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*) – capítulo doze de *Mille plateaux* (*Mil platôs*) – há outra formulação a respeito dos povos da floresta, inspirado em Pierre Clastres. Para compreender esta passagem é preciso retomar uma distinção conceitual apresentada pelos autores entre dois espaços, ocupados por dois personagens conceituais: o sedentário e o nômade¹³⁷. Os primeiros ocupam um espaço estriado, enquanto os segundos ocupam um espaço liso. Os nômades são os personagens da máquina de guerra, desde o início do capítulo eles são definidos em contraposição aos sedentários, os quais são personagens do Estado. Há duas distribuições ou ocupações espaciais:

- I. O sedentário implica uma distribuição em um espaço estriado ou fechado. Esta é uma distribuição que tem como princípio ser limitada e limitante, ocorre quando o espaço é dividido por fronteiras de direito intransponíveis. O movimento de tal espaço opera uma globalização do relativo. O que significa que o absoluto se manifesta apenas em relação a um centro.
- II. Enquanto o nômade implica uma distribuição em um espaço liso ou aberto. Esta é uma distribuição ilimitada, ocorre quando o espaço desvela sua potência de metamorfose, capaz de transpor todas as fronteiras. O movimento de tal espaço implica uma indefinição necessária que eleva o local ao absoluto. O liso diz respeito ao *nomos* entendido como “a consistência de um conjunto difuso [flou]” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 472).

¹³⁷ A contraposição entre nomadismo e sedentarismo vem desde *Différence et répétition*. O conceito aparece pela primeira vez neste livro no primeiro capítulo a partir da ideia de uma distribuição nômade. Em uma nota de rodapé do primeiro capítulo, citando *Histoire de la racine nem – en grec ancien* de E. Laroche, Deleuze argumenta que nos tempos homéricos “o νόμος designa primeiro um lugar de ocupação mas sem limites precisos”, daí deriva “o tema do ‘nômade’” (DELEUZE, 1968, p. 54 nota 1 [2018, 100, nota 6]).

No quinto capítulo (*Sobre alguns regimes de signos [Sur quelques régimes de signes]*) Deleuze e Guattari apresentam uma repartição do absoluto através da distinção de três tipos de desterritorialização: uma relativa, outra absoluta mas negativa e que ocorre no nível dos estratos e uma terceira absoluta e positiva “sobre o plano de consistência ou o corpo sem órgãos¹³⁸” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 168). O absoluto negativo refere-se ao Estado e ocorre apenas para perpetuar as formações estatais estratificadas. Neste sentido, é um absoluto global, o que implica uma delimitação e uma fixação em um centro sólido e estável. Há um “Estado imperial de direito” que significa uma inseparabilidade necessária “de uma orientação fechada e constante”, mesmo quando há uma “ausência de um Estado de fato” (1980, p. 475). O Estado, neste caso, é entendido como um princípio de centralização presente de modo fundamental desde sempre, mas que, em um certo momento da história, passa a se proliferar com uma potência que tende ao ilimitado.

A tendência ao ilimitado apresentada pelo Estado, entretanto, não implica uma ruptura absoluta com todos os limites. É para preservar e proliferar seus limites essenciais que o Estado desfaz todos os limites para ele irrelevantes. Tudo se passa como se o estatuto absoluto do Estado fosse sempre subordinado à relatividade de seus estratos e assim não se constituiria um absoluto legítimo, mas apenas um “sonho de um Estado absoluto” (1980, p. 476). O absoluto enquanto uma atribuição de direito é uma polaridade abstrata, só existe no exercício filosófico enquanto desterritorialização absoluta do pensamento, enquanto engendramento paradoxal do Uno-*Todo* impensável no cerne do pensamento.

Na conclusão do livro, no item *Déterritorialisation (Desterritorialização)*, os autores tomam o relativo como equivalente do negativo. Portanto, o absoluto negativo descrito no capítulo quinto é subordinado ao relativo, portanto não é absoluto tal como o plano de consistência. Mas isso não significa afirmar uma desconexão entre o absoluto positivo e o relativo. Aquele deve passar por este, pois a imanência absoluta exige que nada fique de fora, mesmo que o relativo seja pensado como um princípio ilusório e transcendente. O plano de consistência é um princípio que afirma a desterritorialização de modo puramente absoluto, o que implica que ele passa inclusive pelo relativo. O absoluto diz respeito a consideração abstrata da ilimitada dissolução de todas as determinações ou de todos os limites, o que é possível descrever como uma dialética caótica. O relativo diz respeito às determinações ou aos limites. É possível afirmar que distinção entre o relativo e o absoluto é de direito, o que significa que no

¹³⁸ Os dois conceitos podem ser considerados como equivalentes.

nível dos fatos (dos agenciamentos concretos) eles se encontram misturados. O gesto do dialético está relacionado a considerar, mesmo que abstratamente, o absoluto enquanto condição da experiência e isso significa, neste caso, condição de dissolução de toda restrição ou limite.

A desterritorialização absoluta do Estado não implica um movimento dialético do pensamento, ela implica apenas uma pretensão falsa ao absoluto. Apesar de o Estado proliferar desterritorializações no planeta inteiro, visando uma potência ilimitada, ele nunca a atinge, pois há limites os quais ele não aceita ultrapassar, pois isso constituiria sua dissolução. O pensamento só atinge a desterritorialização absoluta ao pressupor como fundamental o impensável, o fora do pensamento tomado como fundamento. A desterritorialização absoluta do Estado se dá sempre a favor das desterritorializações relativas que o sustentam. Ninguém pode negar que as desterritorializações relativas do capitalismo são partes indispensáveis para o seu funcionamento. Se os limites do capital sempre podem ser empurrados para que ele continue seu funcionamento, há limites que não podem ser ultrapassados. Uma ruptura do capital enquanto abstração que captura os produtos do trabalho constituiria o fim do capitalismo. Em nome de seus limites mais importantes o capital realiza as desterritorializações mais abjetas. Por isso, Deleuze e Guattari não aceitam que o absoluto dos impérios arcaicos e das religiões seja da mesma natureza do absoluto do plano de imanência. O primeiro absoluto tem um estatuto negativo, enquanto horizonte englobante, é fruto de uma necessidade da desterritorialização relativa. Este absoluto relativo é “limitativo”, sua gênese está nas desterritorializações “propriamente negativas ou mesmo relativas” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 636). O absoluto relativo se caracteriza por uma corrupção das linhas de fuga, as quais “não são apenas barradas ou segmentarizadas, mas tornam-se linha de destruição e de morte” (1980, p. 636). Este é o momento no qual a morte e a destruição aspiram tornar-se absolutas. O absoluto positivo, ao contrário, está relacionado com “a criação de uma nova terra” (1980, p. 636) e com a seleção própria ao princípio do *quid vitae?*.

Mas, perguntam Deleuze e Guattari no item *Strates, stratification (Estratos, estratificação)* da conclusão, o que diferenciam os metaestratos do plano de consistência de um puro caos? É certo que o plano de consistência deve passar por todo o caos para dar conta do Uno-
Todo, mas ele envolve um princípio de seleção que atravessa essa passagem pelo caos. O puro caos envolve linhas perigosas (“suicidárias ou cancerosas”, 1980, p. 628). Estas são descritas como “caricaturas do plano de consistência”, é o momento em que um plano de consistência é traçado sem prudência: “um corpo sem órgãos que quebrar todos os estratos, se tonaria imedi-

atamente um corpo de nada, autodestruição pura sem outro fim senão a morte” (1980,p. 201). Por isso as desestratificações (“por exemplo, ultrapassar [*déborder*] o organismo, se lançar em um devir”) precisam ser acompanhadas de uma “prudência extrema” dada “regras concretas” (1980, p. 268). É a isto que se refere Lapoujade quando ele defende que há uma operação de seleção de caráter ético e político que acompanha constantemente as reflexões de Deleuze. Incluir este aspecto no plano de consistência é um modo de unir a questão do início filosófico, o fundamento (tal como interpreta Lapoujade), com a questão ético política (o *quid vitae?* de que fala esse comentador). Enquanto fundamento, entretanto, seria preciso reconhecer que o plano de consistência abrange tudo, inclusive as caricaturas do plano de consistência, para considerar o modo como este plano é levado ao absoluto.

No sexto capítulo do livro (denominado *Comment se faire un corps sans organes?* [*Como fazer um corpo sem órgãos?*]) os autores utilizam a contraposição, presente em um livro de Castaneda, para explicar a contraposição entre o plano de consistência e os estratos, estes “parecem ter uma extensão disparatada” eles conjugam “o organismo, e também tudo que é organizado e organizador”, o que inclui “a significância, tudo que é significante e significado, tudo o que é suscetível de interpretação, de explicação, tudo o que é memorizável, sob a forma de qualquer coisa que remete a outra coisa”; enfim, faz parte dos estratos “Eu [Moi], o sujeito, a pessoal, individual, social ou histórica, e todos os sentimentos correspondentes”; por isso os estratos “são tudo, compreendem Deus, o juízo de Deus” (1980, p. 200). Mas o corpo sem órgãos tem a peculiar característica de desorganizar até mesmo o juízo de Deus, por isso ele também é um todo, o mesmo todo, mas é uma face do todo (se assim é possível expressar) que se coloca como necessária faz sua outra face se tornar contingência, pois toda ordem está sujeita à dissolução promovida pelo caos.

Os movimentos em direção ao ilimitado, presentes no espaço liso, não implicam “uma vocação revolucionária irresistível” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 481). Um espaço liso pode ser colocado a serviço do espaço estriado, tal como o absoluto é subordinado ao relativo. O Estado também engendra movimentos absolutos para preservar o que lhe é essencial. O caráter revolucionário do espaço liso depende das “condições concretas” de seu “exercício” e de seu “estabelecimento” (1980, p. 481). Quando o absoluto se manifesta no nível do Estado ele se organiza em relação a um centro, um horizonte englobante. As religiões monoteístas, tomadas enquanto peças do estado, também implicam um absoluto na forma de um horizonte englobante. Mas é preciso reconhecer que esta formulação é demasiadamente generalizante. O

problema deveria ser buscado antes na separação radical entre criatura e criador, presente ao menos na tradição hegemônica do pensamento cristão. O absoluto reivindicado pelo plano de consistência é de ordem local: “vago”, “vagabundo” e “ateu” (1980, p. 475).

E é preciso ressaltar que isso não significa uma oposição absoluta entre um nomadismo ateu e a religiosidade, pois há uma religião que se constitui enquanto plano de consistência. Inspirados nas descrições apresentadas por Pierre Clastres sobre o profetismo indígena, os autores dizem: “quando a religião se constitui em máquina de guerra” ela se volta contra o Estado e “mobiliza e libera uma formidável carga de nomadismo ou de desterritorialização absoluta” (1980, p. 476). Em outra passagem, no nono capítulo, os autores contrapõe dois tipos de segmentaridade circular. Não é preciso aqui entrar em detalhes sobre esse conceito, o que nos interessa é sobretudo uma passagem na qual há uma comparação entre os povos da floresta (os “primitivos”) e os modernos. Enquanto a segmentaridade moderna faz com que os círculos girem todos em torno de um mesmo centro, os povos da floresta distribuem os centros pelo cosmo, formando “uma multiplicidade de olhos animistas que faz com que cada um deles seja afetado por um espírito animal” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 256). Logo depois eles consideram que o xamã traça uma centralização, mas não como a moderna, pois os modernos não tem “mais n olhos no céu, ou nos devires vegetais e animais”, os modernos tem antes “um olho central computador que varre” toda circularidade (1980, p. 257). Por mais que haja uma diferença entre os povos indígenas e os modernos, há entre ambos um processo de centralização. Se há, entre os povos imersos em uma sociedade que lida com os devires não humanos, uma centralização, porque os filósofos parecem escapar disto por natureza?

6.1.3 A indiscernibilidade entre imanência e transcendência

A questão a respeito da possibilidade de pensar uma filosofia indígena de direito a partir de Deleuze e Guattari, envolve uma crítica da repartição entre transcendência e imanência tal como ela aparece em *Qu'est ce que la philosophie? (O que é filosofia?)*, isto é, relacionando com tal repartição com a distinção entre a hierarquia paradigmática e a coexistência sintagmática. Esta contraposição, clássica no pensamento estruturalista, é utilizada por Deleuze e Guattari para traçar uma contraposição entre a transparência do conceito e a ilusão da figura.

As passagens deste livro nas quais os autores discutem os pensamentos não ocidentais não são muito longas e eles não apresentam um trabalho conceitual sobre o estatuto do pensamento das sociedades que habitam a floresta, tal como o fazem a partir dos povos monoteístas e dos impérios arcaicos. Haveria, apenas considerando a separação radical que os autores apresentam, razões políticas para desconfiar do estatuto desta divisão. Mas também há razões filosóficas para tal desconfiança. Quando analisados cuidadosamente, os usos que Deleuze e Guattari fazem da repartição entre transcendência e imanência são extremamente frágeis.

No momento em que o conceito de devir aparece algo vem perturbar o etnocentrismo esboçado na obra até então. O devir é considerado como algo exclusivamente não ocidental. Por mais que os sujeitos ocidentais possam ser tomados em um devir, o ocidente é responsável, segundo os autores, por suprimir os devires. Estes estão diretamente ligados à atividade conceitual e à imanência. Portanto, tudo se passa como se a imanência fosse ao mesmo tempo exclusividade e impossibilidade do ocidente. Mas, considerando o caráter vago atribuído ao conceito nesta obra – que diz algo e o seu contrário ao mesmo tempo –, é difícil saber se essa contradição dá testemunho do rigor ou da falta deste. Isso cria uma indecidibilidade radical entre o rigor e a falta de rigor. Mas, no mínimo, é possível reconhecer uma falta de prudência, uma falta de rigor ético e político, quando o texto é considerado em sua totalidade. Pois se é diante dos outros povos que o filósofo fala, seria necessário considerar de modo contundente a legitimidade do pensamento destes povos.

O devir no âmbito filosófico é o momento em que a não filosofia invade a filosofia¹³⁹. Por mais que o não filósofo possa estar presente no âmago do pensamento do filósofo, ninguém pode negar que há aí uma certa hierarquia. Por mais que os autores digam que o devir torna indiscernível o filósofo do não filósofo, o controle que o primeiro tem em relação ao texto cria uma hierarquia inevitável em relação ao segundo. O problema não é tanto esta hierarquia, o que talvez seja algo inescapável do ponto de vista da escrita. O problema é considerar que o plano de imanência é completamente não hierárquico e ao mesmo tempo, de modo maniqueísta, considerar as figuras como ilusórias em contraposição ao conceito transparente. Há, para os autores, uma diferença entre o caráter sintagmático atribuído ao conceito filosófico e o caráter hierárquico atribuído às figuras religiosas. É importante ressaltar que a dualidade estabelecida pelo filósofo entre filosofia e religião também tem um caráter singular, pois a

¹³⁹ O que aparece no final do capítulo *Geofilosofia* de *Qu'est ce que la philosophie? (O que é filosofia?)*.

filosofia que se confunde com a religião quando espalha suas figuras e a religião que se confunde com a filosofia quando ela traça seus conceitos.

Mas, por mais que Deleuze diga que o filósofo se confunde com o outro em seu empreendimento, ninguém pode negar que haja uma hierarquia de direito entre eles, que diz respeito ao estatuto do discurso filosófico enquanto discurso fundamental – isto é, aquele que estabelece a relação entre a desterritorialização relativa do território (os componentes conceituais) e a desterritorialização absoluta da Terra (o fundamento imanente). O problema é que a contraposição entre a transparência imanente (do conceito) e a ilusão transcendente (das figuras) arrasta para este lado uma diversidade de povos. Considerando as reflexões de Deleuze em *Qu'est ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* (onde o autor formula a contraposição entre conceito e figura), as figuras atravessam as filosofias, as religiões, as sabedorias, as ciências e as artes. Mas tudo se passa como se a filosofia e as artes estivessem inerentemente mais próximas à imanência e as religiões, as sabedorias e as ciências estivessem inerentemente mais próximas à transcendência. Essa contraposição – a qual o filósofo reconhece como contingente –, tem um problema inerentemente ético e político do ponto de vista da antropologia enquanto relação de conhecimento entre os povos, como aponta Viveiros de Castro. Mas é importante ressaltar também a arbitrariedade dessa distinção em relação a ciência. Tudo se passa em *Qu'est ce que la philosophie? (O que é filosofia?)* como se a tentativa de representar algo através da tradução de uma experiência em uma outra coisa (seja uma linguagem formal ou um símbolo religioso) fosse algo inerentemente ilusório.

Apesar de em alguns momentos Deleuze e Guattari considerarem a possibilidade de pensar uma relação não hierárquica entre filosofia, ciência e arte, o mesmo não ocorre em nenhum momento com as figuras, as quais são ilusórias por natureza. Talvez seria possível considerar que as figuras se tornam indiscerníveis dos conceitos na relação da filosofia com a não filosofia, no momento em que tudo se torna indiscernível, mas isso caberia a interpretação do leitor, pois em nenhum momento há considerações explícitas a respeito disso. A sabedoria e a religião são consideradas como inerentemente ilusórias. É difícil determinar o alcance do conceito de figura, a qual é ligada por natureza ao conceito de transcendência. Mas entre o conceito de conceito e o conceito de figura há, sem dúvidas, uma relação assimétrica. Tudo se passa como se a hierarquia fosse introduzida no cerne da autopoção do conceito em sua oposição à figura, na medida em que o primeiro é tomado como imanente de direito e oposto a todas as ilusões da transcendência do segundo. Se isso pode ser sustentado, a diferença entre fi-

gura e conceito cai por terra, pois haveria uma hierarquia no cerne do conceito de conceito (supostamente não hierárquico).

De fato em alguns momentos do livro os autores parecem atribuir a algumas manifestações da ciência um estatuto não hierárquico, na medida em que a ciência também tem a potencialidade de romper com a opinião através do caos. Nas últimas páginas antes da conclusão os autores declaram: “Pensar, isto é pensar por conceitos, ou bem funções, ou bem por sensações, e um desses pensamentos não é melhor do que o outro, ou mais plenamente, mais completamente, mais sinteticamente ‘pensado’” (DELEUZE; GUTTARI, 1991, p. 198, 199). Mas não é isso que ocorre durante boa parte do livro.

Tudo se passa como se algumas das vias do pensamento estivessem mais próximas e outras mais distantes da imanência. A ciência aparece claramente mais próxima das ilusões transcendentais. Há, evidentemente, um empreendimento de descrição das criações das respectivas vias. Mas ninguém pode negar que há aí uma certa projeção de uma das vias sobre as duas outras vias. Se é a filosofia ou a arte a mais próxima da imanência, isso depende de como for interpretada, respectivamente, a salvação e restituição do infinito; ou seja, depende de qual das duas (a salvação filosófica ou se a restituição artística) é mais próxima da imanência e, portanto, mais distante das ilusões. É difícil determinar, no sistema de *Qu'est-ce que la philosophie?* (*O que é filosofia?*), se a filosofia ou a arte ocupariam o primeiro lugar. É certo que ha muitas zonas de indiscernibilidade entre a arte e a filosofia, por isso é difícil determinar qual delas é o verdadeiro bom pretendente. Mas é evidente que mesmo a boa ciência ocupa uma espécie de terceiro lugar. Quanto as religiões e as sabedorias, estas parecem não exercer nenhum tipo de pensamento, parecem não ter nenhuma legitimidade: são uma espécie de simulacro, não no sentido positivo dado por Deleuze em *Différence et répétition* (*Diferença e repetição*), mas no sentido negativo tal como Deleuze denuncia e atribui ao platonismo. As figuras paradigmáticas são utilizadas no livro inteiro como o modelo da ilusão por excelência. Portanto, dentro dos conceitos que este livro traça há claramente relações hierárquicas e projetivas. Se considerarmos que a transcendência das religiões “se preenche à medida que se inclina e atravessa diferentes níveis hierárquicos, que se projetam em conjunto sobre uma região do plano, isto é, sobre um aspecto correspondente a um movimento infinito” (DELEUZE; GUATTARI, 1991 p. 90 [2010 p. 107]), quase poderíamos dizer o mesmo sobre o conceito de filosofia ou de arte criado pelos autores.

Há aspectos extremamente assimétricos quando se considera a presença dos povos não ocidentais no estilo das análises de *Qu'est-ce que la philosophie?* (*O que é filosofia?*), quando comparado aos dois volumes de *Capitalisme et schizophrénie* (*Capitalismo e esquizofrenia*). Os autores juntam chineses, hindus, judeus, islâmicos e cristãos para dizer que eles caem de modo inerente nas ilusões da transcendência da figura. A diferença entre conceito e figura busca distanciar o conceito filosófico das concepções de absoluto presentes nas religiões monoteístas e nos impérios arcaicos e não há sequer uma menção a respeito do estatuto do pensamento dos habitantes das florestas.

Os problemas que envolvem o estatuto do pensamento de sociedades além do ocidente parecem ser reduzidos a um estatuto inerentemente transcendente. A filosofia corre sempre o risco de cair nas ilusões da transcendência, mas ela é uma empreitada inerentemente imanente. Caberia perguntar porque os demais modos de conhecimento não deveriam ter o mesmo direito? Não seria justo conceder às religiões e as sabedorias antigas o mesmo estatuto, isto é, de estarem sempre arriscadas a cair nas ilusões da transcendência mas também terem a imanência como um direito? Não me refiro a apropriação das sabedorias e das religiões para a criação de uma filosofia, mas sim a considerar que há uma tensão entre a transcendência e a imanência em todo pensamento humano.

Tudo se passa como se nesse livro Deleuze e Guattari só se preocupam em afastar a filosofia dos conhecimentos não ocidentais. Portanto a diferença entre conceito e figura parece de fato implicar uma diferença necessária entre filosofia e mito, então este é o principal obstáculo para a realização de uma filosofia indígena. Na edição brasileira de *Metafísicas canibais* o antropólogo reivindica o conceito de conceito (apresentado por Deleuze e Guattari) para tratar do pensamento indígena por razões políticas e não filosóficas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 220, na versão francesa ele fala em razões internas). Mas parece que há também razões filosóficas para tal desconfiança. Portanto um dos principais deslocamentos que Viveiros de Castro faz em relação ao pensamento de Deleuze diz respeito a diferença entre o conceito filosófico e as figuras religiosas.

O empreendimento de descrição da autopoisição do conceito é louvável, mas considerar que isso implica a libertação de toda ilusão é no mínimo ilusório! É possível compreender que *Qu'est-ce que la philosophie?* (*O que é filosofia?*) pretenda apresentar a especificidade da filosofia. Mas porque relegar todo o resto do pensamento a um poço de ilusão? Pois é isso que ocorre ao atribuir uma exclusividade da imanência absoluta, entendida como o plano que me-

nos apresenta ilusões, ao domínio filosófico. Tudo se passa como se toda a filosofia tivesse o privilégio do direito a imanência ao mesmo tempo que boa parte das criações do pensamento fossem deixadas nas ilusões de uma transcendência necessária. É a rígida e catastrófica repartição entre imanência e transcendência que impede verdadeiras zonas de indiscernibilidade entre o pensamento filosófico e o pensamento mítico e, talvez, até mesmo entre o primeiro e o pensamento científico. A distinção radical entre a imanência do conceito e a transcendência da figura parece ser a mais arbitrária, escorregadia e politicamente perniciosa em todo o livro. Ninguém pode negar que há uma clara hierarquia entre os conceitos e as figuras. Resta perguntar se não estariam Deleuze e Guattari caindo nas armadilhas, a respeito da qual eles mesmos avisaram, quando recusaram a distinção entre o conceito puramente racional e a figura puramente irracional? A repartição entre a imanência transparente do conceito e a ilusão transcendente da figura não reproduz essa distinção entre o racional e o irracional, mesmo que inconscientemente? Não estariam eles voltando a uma concepção pré lévi-straussiana?

6.1.4 Por uma crítica indígena de Deleuze e Guattari

Mas é possível conjecturar uma saída evocando um problema político. Tal exclusividade pode ser explicada pela necessidade de advogar pela filosofia contra as pretensões conceituais que a ameaçam, sobretudo as pretensões do marketing, tal como evocado desde o início do livro. Estas são as pretensões características do que Deleuze chamou em outro texto de sociedades de controle¹⁴⁰. Mas é possível objetar a nossa conjectura perguntando sobre o problema das transformações antropogênicas que nossa sociedade submete à terra, sobre a relação destrutiva que o capitalismo traça com a terra. Este problema já era abordado por Lévi-Strauss de modo explícito ao menos desde 1963 e também pelo próprio Guattari ao menos desde 1989. No capítulo XVII (*As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico e social*) de *Antropologia estrutural dois*, Lévi-Strauss descreve como há povos que rejeitam desenvolvimentos técnicos em proveito da preservação da terra. Em *As três ecologias* (1989) Félix Guattari, logo no início do livro, anuncia o fato de que o planeta Terra vive um período de transformações que pode levar a um desequilíbrio ecológico tão grande que poderia levar a

¹⁴⁰ DELEUZE, 2013

extinção da vida. Não seria este um problema¹⁴¹ relevante para advogar pelos povos indígenas que o consideram como absolutamente fundamental? Se os povos minoritários constituem uma dimensão fundamental do sucesso da filosofia para os autores, porque nenhum momento eles discutem o estatuto do seu pensamento?

O ilusionismo das mercadorias é sustentado, não apenas por Karl Marx, mas pelo xamã Davi Kopenawa Yanomami. O desejo pela mercadoria é considerado algo que obstrui o pensamento dos ocidentais, os quais ficam cegos e por isso destroem a condição de existência no planeta terra. Como coloca Marco Antônio Valentim, a identificação que o xamã Yanomami atribui aos povos ocidentais como povo da mercadoria significa também que são “patogênico por excelência”, pois o desejo obcecado pelas mercadorias ameaça o equilíbrio terrestre: “a queda do céu sobrevém como consequência catastrófica da predação canibal empreendida pelos brancos” (VALENTIM, 2021, p. 256). Como coloca Viveiros de Castro no prefácio à versão brasileira de *A queda do céu*, as mercadorias criam, ao mesmo tempo, “as patologias biológicas *xawara*” e as “patologias semióticas” de “surdez, cegueira [...], palavras mentirosas, narcisismo metafísico” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 15).

Enquanto o “filósofo, o cientista, o artista parecem voltar do país dos mortos” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, 202), os xamãs realmente o fazem. E os xamãs realmente vão (e não parecem ir) ao “país dos mortos” e passam a enxergar o mundo de outra forma, acessando territórios inacessíveis, os quais só podem ser acessados através de uma desterritorialização absoluta que desfaz e reconstrói o corpo. De fato é uma desterritorialização que envolve um grande risco. Os xamãs ficam a beira da morte. Mas a perspectiva que isso concede a eles faz com que vejam muito além do que a maior parte dos seres humanos. Os xamãs percebem os seres patogênicos que nós ocidentais espalhamos pelo mundo devido ao nosso modo de vida. Talvez eles tenham um direito de falar sobre tais experiências que escapam a nós ocidentais.

A questão política não parece salvar os autores, sobretudo quando consideramos a urgência contemporânea tomada pelos problemas ambientais. Outra saída pode ser buscada em uma reavaliação do conceito de hierarquia, pois este está no cerne do caráter projetivo dos paradigmas de Deleuze e Guattari. É importante lembrar que a história do conceito de hierarquia na obra Deleuze talvez nunca tenha sido tão maniqueísta quanto o apresentado em *Qu'est-ce que la philosophie?* (*O que é filosofia?*). Em *Différence et répétition* (*Diferença e repetição*) o filósofo francês evocava duas hierarquias: uma nômade que mede os seres pela potência e ou-

¹⁴¹ Problema o qual se mostrou cada vez mais urgente nas últimas décadas.

tra sedentária que os mede a partir de um modelo desconectado da potência dos seres. Se considerarmos a possibilidade evocada neste livro, é possível considerar que estariam Deleuze e Guattari, no livro de 1991, criando duas figuras hierárquicas, uma do conceito e outra da figura? Ou seria a primeira uma hierarquia não hierárquica (por mais absurdo que isso pareça)? E mesmo partindo da consideração exposta em *Mille plateaux (Mil platôs)* de que haveria uma contraposição entre o modelo hierárquico da árvore e o antimitelo não hierárquico do rizoma, não seria preciso aplicar a essa distinção a consideração que os autores fazem a respeito do liso e do estriado, de que eles existem misturados de fato e separados de direito? Pois, se sim, tudo estaria sujeito ao mesmo tempo a um princípio de hierarquização e de deshierarquização, por mais que este princípio seja considerado primeiro por razões filosóficas. Além disso, talvez seja preciso reconhecer uma certa hierarquia relativa ao primado do princípio, isto é, uma hierarquia da desorganização em relação a uma ordem qualquer. Talvez a distinção mais relevante seja antes entre a ordem e a desordem do que entre a hierarquia e a não hierarquia. Assim a filosofia não seria essencialmente a manifestação de um princípio sintagmático não hierárquico.

Do ponto de vista antropológico, nem os clássicos nem os contemporâneos corroboram com uma separação radical entre paganismo e hierarquia. Do ponto de vista clássico, mesmo se considerarmos as sociedades mais igualitárias, uma ausência absoluta de hierarquia não faz o menor sentido. Segundo Lévi-Strauss as sociedades mais igualitárias estão sempre realizando um trabalho de compensação de hierarquias naturais apreendidas por suas categorias. Ele mostra como as sociedades igualitárias são um caso extremo no qual a hierarquia é reduzida. A noção de sociedade fria também pode ser pensada nesse sentido, como uma tentativa de redução das contradições e hierarquias engendradas pela história.

No âmbito da antropologia contemporânea, Eduardo Viveiros de Castro, seguindo uma diversidade de outros americanistas¹⁴² aplicou o esquema do englobamento hierárquico do parentesco dravidiano descrito por Louis Dumont para descrever a relação entre afinidade e consanguinidade. O antropólogo brasileiro aplica a hierarquia aí onde nem mesmo Dumont aplicava¹⁴³. Viveiros de Castro parte dos trabalhos de Bruce Albert que traçaram uma relação a dualidade dos consanguíneos e dos afins com a dualidade entre o próximo e o distante para

¹⁴² “A caracterização de terminologias da América tropical como dravidianas começa, salvo engano, com Maybury-Lewis (1967), passa por Basso (1970, 1975) e finalmente se consagra com Overing Kaplan (1972, 1973, 1975). Mas foi Rivière (1969, 1973) quem primeiro aproximou efetivamente os contextos sul-americano e indiano, sugerindo que a aliança simétrica expressa nas terminologias dravidianas é um invariante amazônico.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 91–92)

¹⁴³ Agradeço ao professor Marcos Lanna por este comentário.

expressar “uma distinção básica entre *cognatos* (no caso guianense, identificados a co-residentes) e *não cognatos* (não co-residentes)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 122). Viveiros de Castro apresenta a noção de afinidade potencial, a qual implica o traçado de um espectro englobante, conforme se aproxima do centro a afinidade é englobada pela consanguinidade e conforme se aproxima da periferia a afinidade engloba a consanguinidade. O englobamento dos contrários é levado utilizado de modo contrário a teoria de Dumont, pois este “nega qualquer assimetria entre afinidade e consanguinidade nos sistemas dravidianos, em favor de uma relação dita ‘equitativa’”(VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 125). Segundo o antropólogo brasileiro, a hierarquia nas descrições de Louis Dumont aparece em toda parte exceto dentro da contraposição entre afinidade e consanguinidade. Marcos Lanna ressalta a importância da noção de hierarquia para o desenvolvimento dessa reflexão de Viveiros de Castro, a qual “amplia a de Dumont, ao mostrar que estes englobamentos transcendem a esfera do parentesco” (LANNA, 2008 p. 268). A contraposição entre afinidade e consanguinidade projeta uma metafísica canibal levada a um limite paradoxal na medida em que as relações de consanguinidade são englobadas por um fundo metafísico de predação. O objetivo de tal proposta é deslocar as concepções de parentesco a partir da relação com os povos da Amazônia:

Na Amazônia, enfim, não só podemos atestar o englobamento da consanguinidade pela afinidade no plano político, ritual e cosmológico (Overing Kaplan 1984:146; Albert 1985) – ao passo que no plano local ou cotidiano é o inverso que tem lugar, como é próprio das oposições hierárquicas –, como a própria afinidade, e através dela o domínio do parentesco em seu todo, vê-se englobada pelo exterior, englobamento que se realiza no elemento simbólico da predação canibal.(VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 142)

A afinidade é apresentada como dotada de um valor transcendental. A alteridade pode ser pensada como o horizonte da relação Amazônica mas também como o horizonte do qual emergem os mundos possíveis conjecturados pelo antropólogo ao entrar em contato com o pensamento dos povos estudados.

Em *A propriedade do conceito* (2001, p. 8) Viveiros de Castro traça uma relação desse conceito com aquele de alteridade apresentado por Gilles Deleuze em suas obras do final dos anos 60 (em *Différence et répétition* [Diferença e repetição] e nos apêndices de *Logique du sens* [Lógica do sentido]) e retomada em *Qu’est ce que la philosophie?* (O que é filosofia?).

Neste livro Deleuze e Guattari argumentam que, aparentemente, a alteridade designa algo segundo em relação aos sujeitos, pois o outro pode ser concebido como um outro eu, tal como o eu pode ser pensado como um outro. O problema segundo esta concepção diz respeito “a pluralidade de sujeitos, suas relações, suas apresentações recíprocas” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 22 [2010, p. 24]). Mas Deleuze e Guattari propõem um novo tratamento para o problema. Os autores apresentam um conceito de alteridade¹⁴⁴ *a priori*, o qual implica que o estatuto do outro seja pensado como uma posição abstrata que pode ser ocupada por qualquer um. Desse ponto de vista o conceito de outrem tomado como um objeto especial apresenta um estatuto anterior à repartição entre sujeito e objeto. Quando alguém aparece em um campo perceptivo com um rosto assustado, tal rosto implica um mundo assustador possível, mais do que um sujeito ou um objeto. Quando alguém fala sobre algo (tal como a China, no exemplo dos autores) este alguém exprime um mundo possível (tal como falar em chinês ou sobre esse país), pois este não está efetuado na experiência (pois a China não se manifestou enquanto tal na experiência). Apesar do possível enquanto tal não ser real, a realidade encontra-se em sua expressão, no rosto assustado que exprime uma existência possível. Um tal conceito de outrem implica a consideração de uma outra distribuição dos componentes do conceito, a alteridade torna-se a condição responsável por distribuir sujeito e objeto, “a figura e o fundo, as margens e o centro, o móvel e o ponto de referência, o transitivo e o substancial, o comprimento e a profundidade” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 24 [2010, p. 26]). O mundo possível implica uma passagem de um polo ao outro. Assim, outrem se torna a condição *a priori* de qualquer percepção e os sujeitos e os objetos tornam-se segundos em relação ao primado do conceito de alteridade.

Um problema salta aos olhos para um leitor atento de *Différence et répétition (Diferença e repetição)*. Como é possível haver, neste livro, ao mesmo tempo uma crítica do possível, contraposto ao virtual, e um elogio dos mundos possíveis? Há uma diferença entre o possível criticado no capítulo quatro e o possível proposto no capítulo cinco. O possível se contrapõe ao virtual apenas na medida em que se contrapõe ao real. O possível como possibilidade abstrata do real, semelhante mas diferente deste, indica formas de organização do real que podem se tornar reais, mas que não existem no momento em que são pensadas enquanto possíveis. O virtual, por outro lado, é real mas não atual, isto é, é aquilo que não aparece, que permanece implicado, por mais que seja real. O mundo possível, que se exprime em um outro, existe en-

¹⁴⁴ A história do conceito, tal como reconhecem os autores, passa por diferentes personagens tais como Gottfried Wilhelm Leibniz, Ludwig Wittgenstein e Michel Tournier

quanto contestação dos limites da experiência individual, existe enquanto constatação de que há sempre algo real para além do atual. Sua expressão enquanto possível é inseparável de seu meio de expressão, por isso um mundo possível enquanto expressão tem uma realidade imanente (sua existência é justificada por si mesmo). O mundo possível enquanto expressão não é algo não real que poderia vir a substituir a realidade (por exemplo, alguém está em um lugar, mas poderia, abstratamente, estar em outro, o que pode ocorrer depois de um tempo). A expressão designa algo que permanece não atualizado e, por isso, a expressão indica uma impotência e uma limitação da experiência individual, pois ela é da ordem das condições de individuação – a realidade caótica fundamental. Tais condições são capazes de destruir ou de constituir temporariamente os indivíduos, os quais se tornam uma realidade contingente frente a necessidade das condições de individuação. Como exemplifica Deleuze, uma orelha ou um olho de um outro podem ser considerados objetos de um sujeito, mas o fato de que eles exprimem uma audição e uma visão não atuais implica que há algo de outra ordem por trás da relação entre os sujeitos e entre estes e os objetos. Se tomarmos a perspectiva deste outro como sujeito uma outra estrutura de outrem permanecerá latente, implicada como não atual. Como interpreta Viveiros de Castro, em *A propriedade do conceito*, o fato de outrem estar para além dos sujeitos e dos objetos indica que é possível pensá-lo como uma relação absoluta. Outrem é um Ninguém, como coloca Deleuze; e sua existência se manifesta apenas enquanto expressão, isto é, a existência de um indício de algo implicado, um indício de uma realidade virtual enquanto diferença absoluta.

Mas há aí um porém. Na conclusão de *Différence et répétition (Diferença e repetição)*, na seção *Outrem*, Deleuze sugere que as singularidades da diferença absoluta estão para além da estrutura de outrem. Deleuze afirma em tom hipotético “Tudo se passa como se *Outrem integrasse os fatores individuanes e as singularidades pré-individuais no limite dos objetos e dos sujeitos*”; esse “tudo se passa” é indício de aparência, pois é preciso ir além da estrutura de outrem “para deixar as singularidades se desdobrarem” (DELEUZE, 1968, p. 360-361 [2018, p. 372]). O filósofo conclui afirmando que, por isso, “o pensador é necessariamente solitário e solipsista” (1968, p. 361 [2018, p. 372]). É certo que é preciso lidar com cuidado com esta afirmação de Deleuze. Em primeiro lugar pois o solipsismo é criticado em algumas passagens do resto do livro. Segundo pois definitivamente não é possível dizer que há na obra deste filósofo a tese segundo a qual “só existo eu” e “todos os outros entes (homens e coisas) são somente ideias minhas” (ABBAGNANO, 1982, p. 885). Há, por outro lado, a ideia segun-

do a qual há um acesso imediato do pensador à realidade, mas esta se manifesta apenas na medida em que o pensador se depara com experiências nas quais o eu é fendido. Nestas o sujeito e o objeto se desfazem e a experiência se abre para uma realidade pré-individual, anterior ao eu e ao outro. Por outro lado, é possível conjecturar que o solipsismo ou a solidão do pensador dizem respeito ao fato de que ele toma sozinho as decisões conceituais de sua filosofia. Mas mesmo neste caso, a obra de Deleuze com Guattari desafia o solipsismo do pensador. E, de modo geral, mesmo o solipsismo de *Différence et répétition (Diferença e repetição)* é povoado de uma diversidade de pensadores. No limite nunca pensamos sozinhos e *Mille plateaux (Mil platôs)* parece levar essa condição a um limite não humano, mas neste livro a discussão sobre o solipsismo e sobre a estrutura de outrem não aparecem mais, os autores trabalham, por outro lado, a ideia de devir outro.

Em todo caso, a orientação do pensamento de Viveiros de Castro é diametralmente oposta a qualquer solipsismo, pois é através dos indígenas que ele pretende pensar, assim como o fez a antropologia em toda sua história. Através de um processo de comunicação com outras sociedades que a antropologia se constituiu enquanto pensamento. A novidade de Viveiros de Castro diz respeito a uma radicalização deste procedimento. Há, em primeiro lugar, a assunção de uma equivocidade do sujeito epistemológico, isto é, a pressuposição de que este nunca compreenderá realmente o outro. Em segundo lugar, a equivocidade do sujeito pode ser controlada, isto é, a distância entre o eu e o outro não pode ser obstáculo para a tentativa de compreensão entre eles, por mais que esta tentativa exija um esforço que violenta o pensamento do sujeito. Através do estudo dos povos indígenas e do pensamento de Deleuze, Viveiros de Castro formula um outro conceito de outrem. É possível dizer, portanto, que Viveiros de Castro pretende fazer com que outrem coincida com os fatores individuantes e as singularidades pré-individuais. Tudo se passa como se o conceito de outrem de Deleuze fosse, não intersubjetivo – pois ele emerge de uma inversão dos pressupostos da intersubjetividade (isto é, considerar, não o sujeito, mas o outro como primeiro) –, mas antropocêntrico, pois o mundo possível esta relacionado com o rosto que o exprime, isto é, é na medida em que um humano se encontra com outro que um outro mundo possível é exprimível. Totalmente diferente é o conceito de devir outro de *Mille plateaux (Mil platôs)*, o qual pressupõe um cruzamento entre o humano e o não humano. Se é possível dizer, no âmbito deste livro, que todos os não humanos exprimem um mundo possível, então o conceito de outrem proposto por Viveiros de Cas-

tro se aproximaria antes do devir outro de *Mille plateaux* (*Mil platôs*) do que da estrutura de outrem de *Différence et répétition* (*Diferença e repetição*).

6.1.5 A disjunção entre humanos e não humanos

As críticas apresentadas ao pensamento de Deleuze não excluem o fato, ressaltado acima, de que a filosofia do autor tem um valor para pensar o mundo dos povos indígenas. Mas é possível perguntar: será legítimo, para o brasileiro, o uso que este filósofo faz da categoria de absoluto? As relações de Viveiros de Castro com o absoluto são ambíguas. Em *A propriedade do conceito* ele considera “a presença do humano como imanência absoluta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 20), em uma referência clara ao conceito de Deleuze. Outrem, uma das categorias mais fundamentais para o brasileiro, é definido como “a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos” (2001, p. 13). Em *A floresta de cristal* Viveiros de Castro afirma que “o mito propõe um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente absoluta” (2006, p. 324). É certo que este uso do conceito implica uma rejeição da contraposição entre absoluto e relação, como se não houvesse relação do ponto de vista absoluto. No sentido E. do verbete *Absoluto* do *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, absoluto é definido como aquilo que “traz em si mesmo sua razão de ser”, a este sentido é associado ao que define aquilo que “está fora de toda relação” (LALANDE, 1993, p. 5). Mas o absoluto de Deleuze é muito diferente disso, pois a relação com o diferente, com aquilo que escapa, que é levada ao absoluto.

As críticas de Viveiros de Castro em relação ao absoluto, sobretudo enquanto este é considerado como antagônico à relação, se justificam sobretudo no nível metodológico de sua reflexão. O que o brasileiro chama de “monarquia ontológica absoluta) (2001, p. 11; 2003, p. 18), pode ser interpretado como algo relativo essencialmente a tentativa de pensar o pensamento dos outros. Em *O nativo relativo* o antropólogo brasileiro evoca e rejeita um sobrevoos absoluto envolvido no processo de tradução entre as culturas¹⁴⁵, em *AND* ele considera que é impossível apreender o outro de modo absoluto¹⁴⁶ e em *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation* ele crítica a ideia de uma identificação absoluta no proces-

¹⁴⁵ Ver 2002, p. 138

¹⁴⁶ Ver 2003, p. 11.

so de tradução¹⁴⁷. A interpretação de práticas diferentes daquelas do pesquisador só pode se dar, segundo o autor, através de uma relação com as práticas do pesquisador, neste contexto ele contrapõe o absoluto ao relacional.

Mas, fora do âmbito metodológico, há uma crítica realizada por Viveiros de Castro da repartição radical entre o relativo e o absoluto enquanto uma repartição entre o dado e o construído. Mas é possível traçar uma outra repartição entre aquilo que reúne o dado com o construído e a pretensão de que o dado seja separado do construído. Em um certo sentido, a reunião do dado com o construído toma o lugar do dado, ao menos enquanto justificativa do pensamento proposto; por outro lado a tentativa de separação toma o lugar do construído, ao menos enquanto deslegitimação de um certo pensamento. A repartição entre a imanência absoluta do pensamento-natureza e a transcendência da referência pode ser pensada da mesma forma, mesmo que isso exija uma certa violência interpretativa sobre a obra de Deleuze. Reunir o dado com o construído implica fazer o mesmo com a natureza e o pensamento, pois o dado é por vezes colocado de um lado ou de outro, enquanto o construído ocupa o oposto. Não é atoa que o plano de imanência absoluto é uma criação. Mas a filosofia de Deleuze se caracteriza por um trabalho conceitual com uma grande liberdade, pois mesmo os conceitos atacados são muitas vezes apresentados novamente com outro sentido, o qual emerge do encadeamento conceitual próprio de sua filosofia. Por isso, a relatividade aparece na forma da transcendência, o que poderíamos caracterizar como uma separação entre o pensamento e a natureza.

Em relação à hermenêutica, é interessante notar que Deleuze já foi considerado um hermeneuta, mas do ponto de vista da superação da separação entre humanos e não humanos, o filósofo francês se distancia profundamente dos autores desta corrente. E nisso Viveiros de Castro é profundamente deleuziano. Já em 1996¹⁴⁸, há uma crítica da repartição entre humanos e animais, presente na repartição entre ciências da natureza e da cultura. Para Viveiros de Castro é preciso considerar a possibilidade de que qualquer ser da natureza possa se manifestar enquanto ser cultural, no sentido mais radical possível. Tal consideração se desdobra das experiências extraordinárias indígenas. É certo que Lévi-Strauss também é um crítico da repartição entre ciências da natureza e da cultura, mas apenas em um certo sentido, enquanto esta repartição reproduz certos preceitos da hermenêutica do século XIX. Lévi-Strauss se recusa a aceitar a proibição arbitrária, que resulta da distinção entre ciências da natureza e do espírito (distinção oriunda da filosofia alemã entre *Naturwissenschaft* e *Geisteswissenschaft*),

¹⁴⁷ Ver 2004, p. 20.

¹⁴⁸ Em Os pronomes cosmológicos Ameríndios.

para utilização de um método mecanicista para a investigação dos objetos especificamente humanos.

A ideia segundo a qual há algo nos seres humanos que impede que estes sejam tratados metodologicamente como equivalentes aos não humanos é antiga. Para Viveiros de Castro, a separação entre humanos e não humanos tomada de modo fundamental faz parte do mesmo mecanismo que rejeitava a condição de humano para povos não ocidentais, característico do processo de colonização. Giorgio Agamben analisa, em *O aberto*, a formação da disjunção entre humanos e animais, o que ele chama de máquina antropológica da filosofia ocidental¹⁴⁹. Há um pressuposto nas concepções hegemônicas de nossa sociedade que afirma uma separação fundamental entre humanos e animais. Agamben procede com uma diversidade de exemplos que vão de Aristóteles a Heidegger. Mas é especialmente exemplar as análises que o filósofo italiano faz nos capítulos quarto e quinto sobre as problemáticas em torno da relação entre o Paraíso e a natureza presente nas reflexões dos padres do século XII e XIII. As paradoxalidades e heresias desdobradas da separação entre o mundo do Paraíso e da natureza¹⁵⁰ tiveram sua solução paradigmática na obra de São Tomás de Aquino, como coloca Agamben, citando as “questões *De resurrectione* anexas à *Summa theologica*” (AGAMBEN, 2017, p. 36), onde há a reafirmação da exclusão do alimento e do sexo do âmbito do Paraíso. Como coloca o filósofo italiano, “talvez até a esfera mais luminosa das relações com o divino dependa, de todo modo, daquela – mais obscura – que nos separa do animal” (2017, p. 31).

Em um dos capítulos dedicados a Jakob von Uexküll (o décimo, denominado *Umwelt*), Agamben menciona de passagem a influência deste autor em Deleuze. Este é descrito pelo filósofo italiano como aquele “que procurou pensar o animal de modo absolutamente não antropomórfico” (AGAMBEN, 2017, p. 66). A formulação é interessante, sobretudo considerando o problema dos estratos em *Mille plateaux* (*Mil platôs*). No primeiro tópico da conclusão deste livro os autores apresentam, retomando discussões trabalhadas no decorrer do livro, três espécies de estratos: físico-químicos, orgânicos e antropomórficos. Mas há algo que vai além dos estratos, pois eles “não esvaziam a vida” (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 628), há algo que desfaz sua organização e sua separação. É o que os autores chamam de metaestratos, o

¹⁴⁹ Independente das intenções do autor, a interpretação da tradição que ele apresenta pode ser instrutiva para uma diversidade de fins.

¹⁵⁰ No caso da perda de órgãos, estes voltariam a “se juntar ao corpo no momento da ressurreição? E a costela de Adão – pergunta São Tomas de Aquino –, da qual se formou o corpo de Eva, ressuscitará nesse ou em Adão? [...] Se os intestinos ressuscitam – argumenta um teólogo –, devem ressurgir vazios ou cheios. Se cheios, isso significará que mesmo a imundície ressurgirá; se vazios, haverá, a partir de então, um órgão sem qualquer função natural” (AGAMBEN, 2017, p. 34).

descrevem, respectivamente (em relação aos estratos), como uma matéria não formada, uma vida não orgânica, um devir animal do humano. O conceito que reúne os metaestratos é o de plano de consistência (ou corpo sem órgãos). Se este pode ser pensado como uma desestratificação é porque ele desfaz a organização dos estratos ao ponto de fazer, em uma experiência extraordinária, com que o ser humano se metamorfoseie em não humano, ou que o não humano se metamorfoseie em humano.

As transformações extraordinárias que ocorrem entre o humano e o não humano fazem com que Deleuze e Guattari levem a univocidade do ser a um ponto inusitado, pois se o humano pode experienciar a si mesmo como não humano e pode experienciar o não humano como humano é porque há algo que os une apesar de suas diferenças do ponto de vista dos estratos. É como se o plano de consistência fosse a constatação radical de que há algo não revelado nos estratos que, em uma de suas manifestações mais radicais, é responsável por misturar profundamente as formas que normalmente se encontram separadas. É possível pensar que este não revelado diz respeito a capacidade ilimitada de transformação dos estratos entre si. Para isso, seria preciso reconhecer que no devir animal é algo do animal real (do animal enquanto estrato) que passa pelo humano. A necessidade de reconhecer isso se deriva de um tensionamento da univocidade do ser, pressuposta por Deleuze, através do perspectivismo ameríndio.

A ideia segundo a qual o pensamento e a natureza são unívocos implica que o modelo (o devir) que dá conta de ambos pode ser apreendido em ambos enquanto tais. E, mais do que isso, o devir enquanto modelo se manifesta de modo ainda mais intenso na confusão profunda que se dá entre o pensamento e a natureza. A intensidade dessa atualização do devir depende mais dos acontecimentos singulares do que da separação entre o pensamento humano e a natureza não humana. Assim, a autorreferencialidade do conceito só faz sentido se considerarmos que são os mesmos movimentos do caos que atravessam o pensamento e a natureza, tornando-os indistinguíveis. Desta forma, não há necessidade de pressupor uma maior ou uma menor adequação do pensamento à natureza, pois a Natureza (que envolve tanto o material quanto o espiritual) é pensada como uma infinita inadequação. O problema da univocidade remete à filosofia medieval¹⁵¹ e diz respeito a uma negação da diferença entre a criatura e o criador, o que implica uma visão panteísta, isto é, uma visão que pressupõe que todas as criaturas da natureza (animadas ou não) são criadoras, a liberdade do pensamento é distribuída por toda

¹⁵¹ Ver o verbete *Analogia* do dicionário de filosofia de Nicola Abagnano.

a natureza, assim como a necessidade desta é atribuída a todo pensamento. Essa liberdade necessária se manifesta, em última instância, na forma do caos.

Não é atoa que um dos pontos da obra de Deleuze que Viveiros de Castro mais valoriza é *Mille plateaux (Mil platôs)*, com destaque para o décimo capítulo, o qual trata do problema dos devires não humanos. O devir, aí, diz respeito a zona de troca sobrenatural (no sentido que vai além do naturalismo) entre humanos e não humanos, evoca uma Natureza unívoca na qual tudo pode se tornar indiscernível. A primeira aparição desta referência é na tese de doutorado do autor sobre os Araweté (1986), é interessante notar que *Mille plateaux (Mil platôs)* havia sido lançado 6 anos antes da publicação da tese de Viveiros de Castro. Nesta já aparece em nota o uso de um conceito de Deleuze para se opor à contraposição de Lévi-Strauss entre as séries metonímicas e as relações metafóricas entre as séries. O conceito de devir, extraído de *Mille plateaux (Mil platôs)*, aparece em uma breve exposição na qual o antropólogo brasileiro considera o devir como aquilo que diz respeito ao real, contraposto à identidade do ser (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 123-124). A contraposição entre ser e devir reaparece em publicações de 1988 e 1991 (apesar da de 1991 ter sido publicada depois, foi escrita antes, como o autor esclarece em nota). É importante realizar uma precisão neste argumento. Apesar de Deleuze (1968) destacar fortemente a contraposição entre a diferença do devir e a identidade do ser, a obra deste filósofo tem a característica de transformar alguns dos conceitos criticados, engendrando neles o paradoxo, para fazê-los dizer outra coisa. Por isso Deleuze pode afirmar a identidade da diferença, a essencialidade do acidente e o devir enquanto modelo. O que importa para o filósofo são as condições de legitimidade do uso das palavras, mais do que as palavras em si:

“o eterno retorno é bem o Semelhante, a repetição no eterno retorno é bem o Idêntico – mas justamente a semelhança e a identidade não pré-existem em relação ao retorno disso que volta [*retour de ce qui revient*]. [...] Não é o mesmo que volta, não é o semelhante que volta, mas o Mesmo é o voltar disso que volta, isto é, do Diferente, o semelhante é o voltar disso que volta, isto é, do Dissimilar. A repetição no eterno retorno é o mesmo, mas enquanto ele se diz unicamente da diferença e do diferente. Há aí uma subversão [*renversement*] completa do mundo da representação e do sentido que ‘idêntico’ e ‘semelhante’ tinham nesse mundo. Esta subversão não é apenas especulativa, ela é eminentemente prática, pois define as condições de legitimidade do emprego das palavras *idêntico* e *semelhante*, ligando-as exclusivamente aos simulacros, e [ela] denuncia como ilegítimo o uso ordinário que é feito delas do ponto de vista da representação.” (DELEUZE, 1968,p. 384 [2018])

Em todo caso, após o este período do final da década de oitenta, o trabalho sobre o conceito de devir desaparece das publicações de Viveiros de Castro (as aparições são remotas e passageiras) até 2006, no artigo *A floresta de cristal*, onde ocorre um pequeno movimento ascendente. O conceito de devir é utilizado para pensar problemas mitológicos dos povos Yanomami, comentando textos de Davi Kopenawa e Bruce Albert. A perspectiva xamânica dos povos Yanomami indica a existência de uma multiplicidade de seres invisíveis (os chamados *xapiripë*) para a maior parte das pessoas, que se tornam visíveis para o xamã através do uso de uma substância. Em *A floresta de cristal* o décimo capítulo de *Mille plateaux (Mil platôs)* é citado explicitamente para se referir a ideia de uma contiguidade absoluta entre humanos e não humanos colocada em jogo pelo devir. Do ponto de vista da obra de Deleuze e Guattari, uma das ideias que apresenta um movimento de unificação conceitual¹⁵² para se referir à contiguidade absoluta é a de plano de consistência. A contiguidade absoluta é a pressuposição de que há algo mais fundamental para além das fronteiras do humano e do não humano (do pensamento e da natureza). As dissoluções das fronteiras entre o humano e o não humano no âmbito da experiência é um grau extremo da manifestação de um princípio fundamental que reúne todos os seres. Este é um princípio que se fundamenta em algo que envolve mais não se reduz à vida orgânica. As diversas experiências extraordinárias que Deleuze e Guattari evocam em *Mille plateaux (Mil platôs)* dão testemunho da existência de experiências que não são compartilhadas pelas pessoas consideradas hegemonicamente como normais do ponto de vista da sanidade. Nestas experiências é que se manifesta com maior intensidade aquilo que os autores chamam de corpo sem órgãos, o que está para além do organismo, quando os seres humanos se apreendem como não humanos e apreendem os não humanos como humanos. Os autores descrevem este processo como a percepção do imperceptível, isto é, aquilo que é de modo geral imperceptível se torna perceptível em determinadas situações. A lógica paradoxal de Deleuze, presente desde *Différence et répétition (Diferença e repetição)*, pode ser útil para pensar como é possível considerar corpo sem órgãos é algo que é constantemente criado, mas é um limite absoluto, algo que envolve todos os limites e ao mesmo tempo está para além deles.

6.2 EQUÍVOCO E TRADUÇÃO

¹⁵² A unificação tal como aquela que o plano de imanência exerce sobre os conceitos, isto é, um operador de coincidência ontológica do pensamento com a natureza; oposto ao operador de transcendência que separa ontologicamente o pensamento e a natureza.

6.2.1 O problema antropológico das teorias indígenas

O estruturalismo metafísico de Viveiros de Castro pretende utilizar-se do pensamento e dos dados de Lévi-Strauss para além dos limites da ciência. É possível dizer que o antropólogo brasileiro realiza uma problematização selvagem dos conceitos de nossa tradição de pensamento, apresentando formulações filosóficas inspiradas pela mitologia indígena. É certo que essas formulações filosóficas não constituem o pensamento do autor como uma filosofia pura. A problematização colocada por estas formulações pode ser pensada como uma zona de indiscernibilidade entre antropologia e filosofia. Mas é importante ressaltar que esta antropologia é avessa à ciência em seus moldes hegemônicos. Esse é um traço que afasta profundamente o antropólogo brasileiro do francês. As manifestações de hostilidade com a filosofia e de profunda admiração com a ciência, demonstradas por Lévi-Strauss durante sua vida, são sinais inegáveis desse distanciamento profundo dos pressupostos dos antropólogos aqui em questão. Mas a questão é que palco do embate entre eles é a diferença na forma como cada um deles considera o uso das teorias nativas e o estatuto do sujeito epistemológico frente ao objeto de pesquisa. As consequências desta diferença dizem respeito ao estatuto da experiência legítima.

Há certos aspectos da mitologia indígena que Viveiros de Castro toma como reais – como legítimos para inspirar um conhecimento sobre o real em sua literalidade –, enquanto Lévi-Strauss considera da ordem do imaginário – ou seja, ilegítimos para dizer algo sobre o real de modo literal. Isso significa que as narrativas sobre a aparição dos seres não humanos como humanos tem um caráter literal para Viveiros de Castro, isso significa considerar a possibilidade de não humanos se manifestarem como humanos. É certo que é preciso considerar que essas manifestações se dão em uma experiência extraordinária singular, isto é, não compartilhada mas real. Por isso a importância do conceito de devir formulado por Deleuze e Guattari no décimo capítulo de *Mille plateaux (Mil platôs)*. Este é um nível da experiência em que os fenômenos mais inusitados se manifestam, mas estes não são percebidos por todos. Para Lévi-Strauss, ao contrário, essas narrativas não estão relacionadas com nenhuma experiência, talvez apenas uma experiência alucinatória falsa, pois o critério de legitimidade do ponto de vista científico diz respeito à capacidade, ao menos do ponto de vista lógico, de que

todos possam averiguar se um determinado fato é verdadeiro ou não. Digo que isso vale ao menos do ponto de vista lógico pois a ciência de Lévi-Strauss também trabalha com a especulação no momento em que a experiência escapa de toda a possibilidade de verificação por motivos diacrônicos. O antropólogo francês empreende especulações a respeito do sentido histórico dos povos indígenas a partir da análise de seus mitos. É certo que a história indígena anterior ao contato é inacessível do ponto de vista científico, exceto através de empreendimentos arqueológicos. Mas, hipoteticamente, seria possível averiguar tais fatos se o antropólogo estivesse presente no período anterior ao contato, seria possível verificar a presença de um determinado mito em uma determinada sociedade e analisar a forma como este mito se espalha pelas outras sociedades. Desta forma, para o estruturalismo clássico, as narrativas sobrenaturais podem ter apenas um caráter metafórico (a depender da situação). Nesta perspectiva, na medida em que o imaginário se refere ao real, ele se torna simbólico. Por isso há uma legitimidade metafórica do conhecimento mitológico apenas como uma referência a um outro estado de coisas considerado como real, o que não é exclusividade do pensamento mítico, mas é característica de todo pensamento humano. Por isso, segundo esta perspectiva, os mitos informam sobre as sociedades de onde eles provém e sobre a relação dos seres humanos com o mundo, mas não implicam uma reconsideração do estatuto da experiência real a partir de narrativas sobrenaturais.

Viveiros de Castro, por outro lado, pretende utilizar as narrativas sobrenaturais oníricas para pensar em um princípio filosófico que diz respeito ao absolutamente ilimitado. Lévi-Strauss, ao contrário, recusa a legitimidade de pensar um princípio filosófico absolutamente ilimitado, pois o espírito humano é por natureza limitado. Este antropólogo se interessa sobretudo pelo lado concreto do pensamento especulativo indígena. Se Viveiros de Castro pretende realizar uma transformação radical da perspectiva do sujeito epistemológico para deformar os moldes conceituais da sociedade ocidental, a transformação da perspectiva realizada no estruturalismo clássico se dá apenas nos limites dados pelo conhecimento científico, isto é, se dá apenas nos limites de seu naturalismo.

Lévi-Strauss considera as teorias nativas fundamentais. Em muitos casos elas fornecem um modelo melhor do que o de muitos antropólogos¹⁵³. Mas isso não significa o antropólogo deve acreditar em todas as teorias nativas de modo *a priori*. A importância de tal fato pode ficar mais clara ao lembrarmos do caso bororo, no qual há um conflito de opiniões a pro-

¹⁵³ A respeito da importância e também da possibilidade de ilusão da teoria nativa ver LÉVI-STRAUSS, 1958 [2012] p. 420.

pósito da existência ou não de hierarquia no grupo entre supostas metades. O conflito de opiniões dos atores coloca um problema dificilmente resolvível através do pensamento de Viveiros de Castro. No estruturalismo clássico, para apreender a dimensão objetiva do pensamento selvagem é preciso considerar as teorias nativas, mas muitas vezes os mecanismos racionais reais estão para além da consciência dos atores sociais. Isso também não significa que Lévi-Strauss analise apenas os fenômenos reais. Os fenômenos considerados imaginários foram estudados de modo rigoroso por este autor, especialmente nos estudos sobre os mitos. Apesar de considerar o real como mundo objetivo e o imaginário como mundo subjetivo, Lévi-Strauss investiga elementos reais e imaginários das narrativas com o mesmo rigor lógico e estético.

Viveiros de Castro entrecruza a tentativa de estabelecer um aprendizado xamânico com os povos indígenas com uma proposta de filosofia fundamental paradoxal. A partir deste pressuposto é que o antropólogo brasileiro lê a obra sobre os mitos de Lévi-Strauss, encontrando aí indícios de uma filosofia xamânica. A questão é que este antropólogo recusa explicitamente qualquer empreendimento filosófico que diz respeito a especulação de algo fora da experiência comum compartilhada por todos objetivamente.

Aos olhos do pensamento clássico estruturalista, o empreendimento de Viveiros de Castro envolve um gesto de radicalização do procedimento de Durkheim e Mauss criticado por Lévi-Strauss. Uma radicalização, não em direção à apreensão mais adequada das categorias inconscientes (tal como Lévi-Strauss), mas em direção às representações conscientes, às filosofias nativas. Mesmo levando em conta as circunstâncias de aplicação rigorosa do método científico do estruturalismo clássico, segundo Viveiros de Castro, há uma pressuposição de que os nativos estão imbuídos em uma relação natural (intrínseca, espontânea ou inconsciente) com sua cultura, ao contrário do antropólogo que pode expressar sua cultura de forma reflexiva e consciente. O processo de questionamento de si em função do outro que caracteriza a antropologia clássica é essencialmente limitado pela opinião ocidental do pesquisador, pois nem todas as teorias nativas podem ser tomadas como reais. Mas caberia perguntar até que ponto a antropologia de Viveiros de Castro realmente consegue tomar todas as teorias nativas como reais. É certo, por outro lado, que metafísica experimental propõe afirmar a possibilidade do pesquisador desconstruir os pressupostos mais fundamentais do pensamento de sua sociedade através da influência da reflexividade consciente dos povos estudados. Isso se faz concedendo a estes povos a potencialidade ilimitada de colocar problemas, o que possibilita deformar os pressupostos filosóficos da cultura do pesquisador de modo radical. O procedi-

mento de deformação do sujeito epistemológico é levado ao extremo de questionar mesmo aquilo que é inquestionável do ponto de vista da cultura do pesquisador, mesmo que para isso seja preciso tomar como real aquilo que, segundo a perspectiva empírica dos ocidentais, só pode ser considerado como impossível e, portanto, da ordem do imaginário.

Vejamos um caso concreto segundo capítulo (Uma metade grudenta) da primeira parte (O mistério da mulher cortada em pedaços) do terceiro volume das *Mythologiques* (*Mitológicas*). Lévi-Strauss busca a lógica que envolve o que ele denomina de dialética entre o próprio e o figurado (que é um código retórico), a qual, no capítulo em questão, aparece ligada sobretudo aos códigos sexuais. O antropólogo dá continuidade ao projeto dos quatro volumes de desdobrar a lógica subjacente aos mais variados códigos (sexuais, astronômicos, culinários, entre outros) que atravessam a vida indígena. No final do capítulo, após apresentar uma análise dos dois eixos dialéticos mencionados (do sentido próprio e do figurado), ele escreve:

No fim das contas, mitos, que pareciam heterogêneos pelo conteúdo e pelas origens geográficas distintas, se mostram todos redutíveis a uma mensagem única que eles se limitam a transformar sob dois eixos, um estilístico e outro lexicológico. Uns se exprimem no sentido próprio e os outros no sentido figurado. E o vocabulário que eles utilizam remete a três ordens separadas. Pois é um fato da experiência que há mulheres grudentas e homens namoradores, enquanto os invólucros de ganchos e os pênis sinuosos [serpentins] são símbolos¹⁵⁴, e que o casamento de um homem com uma rã ou uma minhoca pertence apenas à imaginação. (LÉVI-STRAUSS, 1968b, p. 68 [2006, p. 75]).

O real para Lévi-Strauss é definido pelo âmbito da investigação científica da experiência. O que determina o real é a experiência do cientista e não o que conta o nativo a partir de sua experiência. No *Finale* do quarto volume das *Mythologiques* (*Mitológicas*) Lévi-Strauss reconhece que a ciência executada da maneira correta tem um valor de verdade superior às teorias nativas. E, como mostramos acima, no âmbito da antropologia, uma antropologia rigorosa deve necessariamente considerar as teorias nativas, mesmo que seja para se afastar delas.

¹⁵⁴ A sinuosidade do pênis refere-se a sua variação de tamanho (grande ou pequeno), a qual pode ter conotações metafóricas. Por exemplo, o caráter longo do pênis de Monmaneki (o herói do mito Tukuna) faz referência à ativa vida sexual do personagem, por isso tal caráter é antes uma metáfora hiperbólica: “Monmaneki é um namorador ativo, seu longo pênis metafórico permite todo tipo de aventura amorosa” (LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 66 [2006, p. 73]). Os invólucros de xanthium – um pedaço de uma planta com formato oval ou esférico que têm cerdas que parecem pequenos ganchos – também representam metaforicamente a sexualidade, mais especificamente “o desejo de casar-se, a busca de uma mulher ou de um marido” (Dorsey, 1903, p. 66, apud LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 58 [2006, p. 64]).

São inúmeros os exemplos nos quais Lévi-Strauss se serve das ciências naturais misturadas com a etnografia para legitimar os conhecimentos objetivos indígenas. Vejamos um exemplo, o autor utiliza a zoologia e a etnografia para explicar “porque a abelha e a rã [*rainette*] são convocadas para formar um par de oposições e porque pudemos supor acima, ainda que a título de axioma, que a transformação de uma na outra deve assumir o aspecto de uma inversão” (LÉVI-STRAUSS, 1966, p. 142 [2004, p. 155]). A ciência feita da maneira correta tem uma autoridade superior às teorias nativas.

Há aí um certo evolucionismo na medida em que Lévi-Strauss postula que a ciência tem mais efeitos práticos. Mas há algo mais profundo, que diz respeito ao naturalismo deste autor. Para eles os mitos e todo o pensamento humano só têm legitimidade dentro dos pressupostos naturalistas, isto é, os mitos exprimem uma ambiguidade entre o sentido literal e o metafórico, portanto há neles um aspecto real e um aspecto simbólico. Há uma ambiguidade que, segundo o autor, “parece ser propriedade intrínseca da função simbólica”, e que se exprime nos mitos “por meio de um código retórico, que joga perpetuamente com a oposição entre a coisa e a palavra, entre o indivíduo e o nome que o designa, entre o sentido próprio e o sentido figurado” (LÉVI-STRAUSS, 1966, p. 156 [2004, p. 170]). Mas, como foi dito acima, há também o aspecto imaginário que, considerado em sua pureza, não participa do real, portanto o casamento entre seres humanos e animais não existe realmente. É claro que esta dose de etnocentrismo de Lévi-Strauss não significa de modo algum que ele não valorize o mito, muito pelo contrário, vejamos o que ele diz a respeito do mito Warrau M241:

“Na verdade, esta história de um menino acolhido por uma protetora cheia de segundas intenções, que começa se passando por mãe antes de assumir o papel de velha amante, mas tomando cuidado para que um certo equívoco paire em seus sentimentos ambíguos, foi preciso esperar as *Confissões* para que nossa literatura ousasse abordá-la” (LÉVI-STRAUSS, 1966, p. 155 [2004, p. 169]).

Apesar do grande respeito e da admiração que Lévi-Strauss tem pelas teorias nativas, Viveiros de Castro pretende dar um passo além (ou aquém, na perspectiva do estruturalista) tendendo sua perspectiva em direção ao domínio filosófico da metafísica. A orientação de Lévi-Strauss de buscar estruturas inconscientes é criticada por limitar a determinação dos problemas a partir dos pressupostos naturalistas do pesquisador, separando a esfera do real e do

imaginário dentro das representações nativas. Neste caso, segundo a interpretação de Viveiros de Castro, o indígena se conhece de fato, mas o pesquisador é quem o conhece de direito, mesmo que de fato não o conheça. Este é o sentido do trabalho do antropólogo brasileiro sobre a contraposição entre o *quid facti* e o *quid juris*.

Lévi-Strauss pretende desenvolver uma ciência antropológica visando o estabelecimento de uma objetividade. Para isso ele considera a fundo as teorias nativas, mas há sempre um momento em que elas não dão conta do real e para isso é necessário buscar as estruturas inconscientes para além das representações conscientes dos atores. Nesse sentido, Lévi-Strauss estaria próximo daquilo que Viveiros de Castro considera, em *Metafísicas canibais*, como o pensamento clássico na antropologia. Mas há ainda uma outra corrente, mencionada pelo antropólogo brasileiro, que se contrapôs aos clássicos ao problematizar o estatuto epistemológico da disciplina. Na segunda metade do século XX, alguns autores realizaram uma crítica à antropologia que ficou conhecida como corrente pós-moderna¹⁵⁵ ou crítica da autoridade etnográfica. Nessa corrente, os autores questionam a validade do argumento antropológico na tentativa de compreender os outros povos e, nesse empreendimento, reduzem a antropologia a uma pura representação do observador. É possível ver nestes empreendimentos uma crise da legitimidade da ciência (e, de modo geral, das instituições) que assolou o mundo nas últimas décadas (o que podemos pensar a partir do que alguns autores chamam de neoliberalismo e do que Deleuze chamou de sociedade de controle). Viveiros de Castro não concorda com a prática da antropologia clássica na qual o pesquisador pode estabelecer uma objetividade para além das representações conscientes dos povos pesquisados, mas tampouco concorda com a redução operada pela crítica pós moderna. Na visão de Viveiros de Castro, ambas as correntes acabam por reduzir os povos estudados às categorias do observador, reproduzindo um colonialismo epistemológico. Se os clássicos acreditavam compreender os nativos melhor do que eles mesmos, os pós modernos acreditam que as teorias antropológicas não devem nada aos indígenas. Mas seria preciso ir além da interpretação de Viveiros de Castro, pois os clássicos, como Durkheim e Mauss, buscavam quebrar os estereótipos de suas sociedades a respeito da irracionalidade dos povos, mas os pós modernos apenas realizam desconstruções

¹⁵⁵ Em *A propriedade do conceito* (2001) Viveiros de Castro já se posicionava abertamente contra os empreendimentos de desconstrução do estatuto epistemológico da disciplina, como ele escreve em nota de rodapé: “A distinção *quid facti/quid juris* é, disse eu, política; mas ela pouco tem a ver com o tipo de autodesconstrução que a antropologia recente vem se comprazendo em empreender. O contraste entre o direito e o fato a que me refiro não coincide com aquele entre o ideal e a realidade, o dito e o feito — ele, na verdade, o inverte. Recuso, em outras palavras, a hipótese de que a desigualdade histórica entre a sociedade do antropólogo e a do nativo tenha jamais sido uma condição de possibilidade da antropologia como disciplina; vejo tal desigualdade, ao contrário, como um obstáculo intelectual maior.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 3)

vazias da antropologia, a qual, por mais que tenha tido um papel na colonização, tornou-se a ciência que mais se esforçou para repensar a sociedade ocidental em função da consideração das outras sociedades.

Tendo em vista a contraposição entre clássicos e pós modernos, talvez seja possível afirmar que Viveiros de Castro está muito mais próximo dos clássicos do que gostaria, sobretudo em seus trabalhos propriamente etnológicos (sobretudo aqueles escritos antes dos anos 2000 – de sua dissertação de mestrado até seus textos dos anos 90). É certo que há, na obra de Viveiros de Castro, uma tentativa de renovação da disciplina a partir do questionamento dos pressupostos filosóficos ocidentais, mas esta já não era uma característica das ciências sociais de Durkheim e Mauss? É inegável, por outro lado, que há um efeito pós-moderno no pensamento do antropólogo brasileiro (sobretudo após os anos 2000) que o leva a debater com esta corrente e a considerar uma incomensurabilidade entre as culturas. Mas, no fundo, Viveiros de Castro dá um passo atrás nos procedimentos de desconstrução pós modernos para afirmar a possibilidade de uma certa mensuração que se alimenta incomensurável, este é o papel do equívoco. Uma mensuração do incomensurável ou uma comunicação do incomunicável, isto é o que Deleuze poderia chamar de um uso limite de uma faculdade.

Através do conceito de equívoco, Viveiros de Castro pretende apresentar uma alternativa entre a construção do conhecimento presente na antropologia clássica e a crítica dos pós-modernos. Há, em toda tentativa bem realizada de adquirir conhecimento através dos outros, uma manifestação de informações oriundas dos saberes e das práticas dos povos indígenas. Por isso, no limite, há um retorno à construção do conhecimento pressuposto na antropologia clássica. Mas a crítica não desaparece, apenas é ajustada através da pressuposição de que a informação dos receptores ocidentais nunca é igual à informação dos emissores indígenas, há sempre um ruído. De certa forma, é possível identificar uma pressuposição semelhante a esta no pensamento de Lévi-Strauss. Mas Viveiros de Castro leva para outro nível esta pressuposição, pois mesmo a realidade está sujeita à discordância, isto é, não é apenas o pensamento indígena que escapa ao pesquisador, mas é a própria experiência indígena que não é necessariamente compartilhada com o sujeito epistemológico. O equívoco é o reconhecimento desta alteridade radical, que escapa completamente do senso comum e do bom senso da sociedade do antropólogo. Por isso a prática antropológica está fadada a habitar um espaço ruidoso, mas isso não implica reconhecer uma impossibilidade de comunicação, pois é possível se servir das equívocidades de modo controlado para deslocar a perspectiva do pesquisador.

Viveiros de Castro pretende recuperar a possibilidade de conhecimento do outro, abolida pela chamada corrente pós-moderna, mas sem cair na concepção clássica que pressupõe um estado inconsciente objetivo que o pesquisador pode alcançar indo além das representações conscientes dos atores. Por isso, inserir-se no espaço do equívoco é um procedimento que visa, através das informações indígenas, modificar as concepções filosóficas implícitas nos conhecimentos produzidos pela disciplina. A equivocidade colocada como condição de possibilidade de tradução na relação entre pesquisador e pesquisado, possibilita tornar a auto-determinação conceitual dos povos como uma questão de direito.

A antropologia clássica pressupõe entre o antropólogo e o nativo uma relação de similaridade: ambos são igualmente humanos e embebidos em suas respectivas culturas. Mas não há uma pressuposição de uma equivalência radical na determinação do conhecimento. Uma tal equivalência radical implica aceitar as teorias nativas e utilizar a imaginação conceitual dos povos para propor outras formas de pensamento, como a antropologia contemporânea de Viveiros de Castro busca fazer. A condição de alteridade criada pela prática antropológica estabelece o papel do nativo como objeto e o papel do pesquisador como condutor racional do pensamento dos outros. No caso de Lévi-Strauss, essa condução racional visa sobretudo mostrar que há uma racionalidade nos povos que foram considerados por toda a história da civilização ocidental como irracionais. A diferença entre as representações conscientes dos nativos e as representações objetivas dos pesquisadores deve-se ao fato de que estes se utilizam de um método rigoroso para apreender as práticas e concepções inconscientes dos outros. Mas é importante notar que isso não significa de modo algum dizer que as teorias ocidentais são necessariamente melhores do que as nativas. Lévi-Strauss considera a ciência superior às teorias nativas apenas em sua dimensão prática. A superioridade que o conhecimento científico atinge ao analisar os outros se dá apenas através de uma investigação rigorosa e exaustiva da realidade, pois, como o estruturalista chama a atenção, muitas vezes a teoria dos nativos é muito melhor do que a dos antropólogos.

Em *A noção de estrutura em etnologia* [*La notion de structure en ethnologie*], Lévi-Strauss argumenta que o etnólogo que pretende estudar um aspecto de uma cultura indígena pode encontrar-se diante de duas situações no que diz respeito à formulação ou não de modelos explicativos da sociedade sobre si mesma. Quando o etnólogo se depara com uma sociedade que ainda não formulou um sistema explicativo, ele precisa elaborar um modelo independente de formulações nativas, trata-se da “situação mais simples e aquela que, observa Boas,

propicia o terreno mais favorável para a investigação etnológica” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 309 [2012, p. 404]). Os casos nos quais a sociedade formula modelos a respeito de seu funcionamento podem ser bons para o pesquisador – afinal, muitos nativos elaboram “modelos [...] melhores do que os dos etnólogos profissionais” –, mas o etnólogo também deve ter cuidado para não tomar tão facilmente as “normas sociais” pelas “estruturas” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 309 [2012, p. 404]).

As teorias indígenas são consideradas como parte dos dados, tão importantes quanto aqueles colhidos pelo etnólogo. Em tal ponto, Lévi-Strauss se coloca como herdeiro de “Durkheim e Mauss”, os quais “compreenderam bem que as representações conscientes dos indígenas sempre merecem mais atenção do que as teorias oriundas [...] da sociedade do observador” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 309 [2012, p. 405]). Mas, para o antropólogo estruturalista, há um problema em tal procedimento, pois as representações dos observados “podem permanecer tão objetivamente distantes da realidade inconsciente quanto as outras [dos observadores]” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 309 [2012, p. 405]). Reconhecendo a importância de considerar as teorias nativas, Lévi-Strauss sugere que Durkheim e Mauss não souberam levar a teorização antropológica tão longe quanto seria necessário, pois seria preciso ultrapassar as teorias indígenas. Se em muitos casos estas oferecem uma via de acesso mais adequada às categorias inconscientes do que as teorias do observador, elas podem ser “tão distantes da realidade inconsciente quanto as outras” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 310 [2012, p. 405]).

É importante questionar se a ideia de utilizar os povos indígenas como instrumentos para uma transformação de si não implica, de certa forma, um certo retorno à perspectiva clássica da antropologia, mesmo que fundada em bases completamente alheias a esta corrente. Pois ninguém pode negar que há um sujeito epistemológico do antropólogo, enquanto aquele que conduz o pensamento do outro na escrita, mesmo que esta condução seja ela mesma conduzida pela relação que o pesquisador estabeleceu com o pesquisado.

Para auxiliar a tentativa de pensar os pressupostos envolvidos na atitude de confiar nas narrativas dos pesquisados seria interessante perguntar: e se os pesquisados discordassem de uma ideia? Qual ponto de vista o pesquisador deveria assumir? Deveria considerar as duas como verdadeiras no mesmo sentido e ao mesmo tempo? Mas e se uma das perspectivas fosse assumida como verdadeira por ambas as partes após um tempo? Ou se a disputa entre as perspectivas fosse verificável, por exemplo, se um interlocutor dissesse “vai chover hoje”, é possível verificar se há ou não chuva. Nestes casos o pesquisador deveria reconsiderar aquilo que

ele assumiu como verdadeiro inicialmente? O conceito de equívoco de Viveiros de Castro (e as demais ideias nele implicadas) não dá conta dessas questões, ao menos não explicitamente. Mas para Lévi-Strauss não há dúvidas: cabe ao antropólogo uma busca incessante pela objetividade, isto é, aquilo que, ao menos teoricamente, pode ser verificado como verdadeiro ou falso, como dito anteriormente. Teoricamente, pois o antropólogo francês se arrisca em movimentos especulativos a respeito da história indígena, algo que é inacessível em termos empíricos, mas é algo que seria acessível de modo objetivo se essa experiência fosse temporalmente possível. Mas Lévi-Strauss não considera as experiências extraordinárias e, de certa forma, é possível considerar que há nelas um outro tipo de objetividade. A impossibilidade de acesso a elas não diz respeito ao tempo diacrônico, diz respeito a uma modificação do estado de consciência que Lévi-Strauss não parece considerar legítima. Pensar no estatuto destas experiências pode ser uma forma de fundamentação do perspectivismo.

Entretanto, é preciso ponderar que aceitar, de modo geral, que toda opinião é verdadeira é algo que devemos desconfiar e pode envolver perigos que não estamos dispostos aceitar. É preciso de um critério, mesmo que este seja pressuposto como um horizonte relativo à experiência. Um xamã que realmente vê as imagens humanas dos seres não humanos tem acesso a um nível profundo de desvelamento da realidade, de uma realidade que não é acessível a qualquer um. O fato de alguém que está ao lado deste xamã não ver estas realidades não significa que elas não existam. Mas é preciso de um critério que possa diferenciar esta situação de uma mentira ou de um engano. Lévi-Strauss nunca assumiria que as duas perspectivas opostas podem ser verdadeiras no mesmo sentido e ao mesmo tempo, respeitando as leis da lógica racional. Do ponto de vista estruturalista, uma situação de contradição exigiria exercício antropológico para resolvê-la, para mostrar que há algo objetivo para além da discordância, mesmo que esta objetividade envolva a consideração da veracidade parcial das perspectivas. Mas o caso do xamã que vê coisas não visíveis para outros indica que é possível que algo seja e não seja no mesmo sentido ao mesmo tempo. Por isso é necessária uma outra lógica, uma lógica paradoxal, para dar conta destas experiências.

A partir destes problemas poderíamos tentar realizar uma síntese para além dos autores aqui estudados. É importante reconhecer que os povos indígenas têm uma concepção de que as experiências oníricas revelam outras dimensões do real, inacessíveis a experiência cotidiana, que necessitam de uma outra lógica para serem compreendidas. Mas as experiências extraordinárias podem mais ou menos conectadas com o real, o que pode ser afirmado para todas

as experiências. É preciso reconhecer a legitimidade das revelações das experiências extraordinárias, mas isso não pode significar a impossibilidade do erro. Por isso é preciso considerar a repartição entre o legítimo o ilegítimo mesmo para o domínio onírico. Se for possível considerar o sonho xamânico como uma forma de acesso ao real equivalente, em termos de legitimidade, à apreensão dos sentidos, seria preciso considerar a possibilidade de ocorrer uma distorção perspectiva tanto na experiência ordinária acordada quanto na experiência extraordinária onírica. A aproximação ou distanciamento do real (compartilhado ou não) estariam presentes como duas direções abstratas das quais as experiências participam. Afinal, a desconfiança com o mundo dos sentidos pode ter se tornado extremamente exagerada em uma certa tradição da filosofia ocidental, mas ninguém pode negar que haja, de fato, distorções na forma como apreendemos o mundo sensível. E isso não significa dizer que este seja falso, mas que é necessário um aprofundamento no sensível para desvelá-lo. Talvez seja possível dizer o mesmo, tendo em vista as diferenças dos dois fenômenos, para a sensibilidade extraordinária do mundo dos sonhos. Um xamã experiente, com certeza, conhecerá muito melhor as profundezas do mundo onírico do que uma pessoa que é lançada neste estado por um estado de doença, por exemplo. Mas, de qualquer forma, é certo que, como as experiências extraordinárias não são necessariamente compartilhadas de fato, não é possível uma verificação delas. Mas isso não exclui o fato de que uma experiência extraordinária narrada pode ter sido experienciada realmente ou não, também não exclui o fato de que esse uso limite da sensibilidade está sujeito à distorções da mesma forma como o uso comum está.

Em todo caso, a proposta de Viveiros de Castro pode ser pensada como um primeiro passo na direção de uma reflexão a respeito da seguinte questão: como é possível determinar o estatuto das experiências reais e não compartilhadas? Por mais que essa pergunta nos afaste dos propósitos teóricos do autor, é possível dizer que, de modo mais ou menos consciente, seus propósitos projetam esta pergunta. A confluência entre a crítica científica e xamânica sobre o aquecimento global é um indício de que há algo que conecta a experiência científica e a xamânica. É certo que essa confluência passa por uma crítica da separação radical entre humanos e não humanos. Mas ninguém pode negar que essa confluência implica algo a respeito da experiência. Em todo caso, a ciência é fundada na experiência comum que os seres humanos têm cotidianamente. É neste nível da experiência que a ciência atua, mesmo que de forma controlada em seus experimentos, o que envolve circunstâncias especiais do ponto de vista material. A experiência xamânica, por outro lado, só pode ser experienciada de modo comum

em circunstâncias especiais que dizem respeito aos estados de consciência: no sonho, através de ingestão de substâncias alucinógenas, em alguns casos de doença, entre outras. Além disso, do ponto de vista xamânico, essas experiências apenas participam (possuem uma parte) daquela vivida pelo xamã, pois só aquele que passa por severos rituais, permeados de regras e restrições, pode acessar o vivido realmente xamânico. Tais experiências são caracterizadas por uma profunda proximidade com a morte. No caso dos Yanomami, como relata Davi Kopenawa, o iniciado nos rituais precisa morrer e voltar do mundo dos mortos para virar xamã. Após essa viagem para alhures, o xamã torna-se capaz atravessar os reinos que separam os seres humanos da parte velada do resto do universo. Portanto, a tentativa de aprender algo a respeito dos xamãs é uma tarefa difícil, pois nunca teremos acesso àquilo que eles têm. É por isso a possibilidade de um conhecimento, mesmo que parcial, desta vivência se dá apenas através de uma confiança nas narrativas xamânicas. E é por isso que Viveiros de Castro insiste na legitimidade destas narrativas.

Seria possível objetar que estas experiências não apresentam padrões necessários, o que provavelmente varia muito em função das narrativas dos diferentes povos. Mas a disparidade entre as narrativas talvez seja reveladora da natureza destas experiências, pois estas são muito mais caóticas do que a experiência comum. A filosofia de Deleuze é útil para refletir sobre o xamanismo, pois ela postula que o mundo comum é caótico, mas o mundo do extraordinário é ainda mais. Em termos de *Mille plateaux (Mil platôs)*, o plano de consistência se manifesta de modo muito mais intenso nas experiências extraordinárias do que nas ordinárias. Deleuze utiliza-se de uma lógica paradoxal como forma de expressar a fundamentalidade do caos, na medida em que esta se manifesta na própria linguagem e no próprio pensamento. O conceito de linha de fuga torna inteligível esta propriedade do plano de consistência de fazer com que algo se desvie e se torne outra coisa, tal conceito diz respeito a uma instabilidade radical do ser. Se, por um lado, em uma experiência ordinária, a adição de um pêndulo a outro – gerando um pêndulo duplo – é algo que produz um aumento inusitado da incerteza da posição dos corpos; no caso de uma experiência extraordinária de ingestão de uma substância alucinógena, a incerteza pode invadir a própria repartição entre os humanos e os não humanos, na medida em que não humanos podem se apresentar como humanos, assim como humanos podem se apresentar como não humanos. A necessidade de pressupor um princípio caótico que considere as instabilidades da experiência onírica, e não apenas da experiência material, é o

que justifica pensar uma filosofia indígena de modo metafísico, considerando um caos primordial que vai além de nossa experiência.

6.2.2 Equivocidade controlada

Nos artigos de 2004 (*Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*) e 2005 (*Equívocos da identidade*) e no livro de 2009/2015 Viveiros de Castro apresenta uma concepção da antropologia como um procedimento de tradução que pressupõe o ato de equivocar-se de modo controlado (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 4, 5; 2005 p. 146, 147, 152, 153; 2009 p. 54, 57 [2015 p. 86, 87, 91, 92]). A problemática da tradução, no caso de Viveiros de Castro, está relacionada com os pressupostos metodológicos envolvidos na tentativa de apresentar uma filosofia a partir da mitologia indígena. Esta tarefa implica as dificuldades envolvidas em toda antropologia que pretende compreender os povos estudados pela disciplina, mas o antropólogo brasileiro radicaliza os pressupostos metodológicos envolvidos neste tipo de empreendimento. A tentativa de compreender os outros povos implica necessariamente o problema antropológico da tradução. Viveiros de Castro propõe pensar a tradução como um procedimento inerentemente equívoco, definindo a equivocidade como a condição *a priori* da tarefa antropológica.

Inspirado em Roy Wagner, Viveiros de Castro defende que toda cultura implica uma antropologia, sendo esta definida como algo inerentemente comparativo. Desta forma, a antropologia como disciplina implica essencialmente uma comparação de antropologias e portanto uma comparação de comparações. A comparação serve sobretudo para a tentativa de realizar uma tradução antropológica, o que pode ser pensado como uma tentativa de modificar as comparações ocidentais a partir das comparações indígenas, o que significa dizer que a disciplina “compara *para traduzir*, e não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 5; 2005, p. 147; 2009 p. 54 [2015 p. 86, 87]). A tradução é considerada boa quando ela distorce a língua receptora para transmitir algo da língua emissora. A aplicação desse preceito no trabalho antropológico com populações indígenas resulta na proposta metodológica da equivocação controlada.

Viveiros de Castro aponta para o fato de que o equívoco não é apenas uma proposta metodológica, pois também é também o horizonte das relações sócio-cósmicas. O equívoco é resultado do estabelecimento de uma relação entre diferentes perspectivas, o que não significa apenas uma diferença de concepção do mundo, mas uma diferença de mundo. Uma anedota contada por Lévi-Strauss relata o fato de que os povos indígenas desconfiavam se os brancos tinham corpos ou se eram espíritos, enquanto os brancos desconfiavam se os indígenas tinham alma. Esta anedota exemplifica aquilo que o antropólogo brasileiro chama de equívoco, pois implica uma diferença daquilo que os indígenas e os ocidentais consideravam como o outro. O problema da cerveja e do sangue na relação entre os humanos e os jaguares também implica uma equivocidade. O que os humanos chamam de cerveja, por um lado, é o fermentado de mandioca, o que os jaguares chamam de cerveja, por outro lado, é o sangue. E a homonímia, neste caso, não é apenas relativa ao nome, pois para o jaguar o sangue-cerveja é o mesmo que a cerveja-fermentado para os humanos. Mas a cerveja do jaguar, para os humanos, definitivamente não é cerveja. Por isso a identidade, neste caso, se refere à diferença entre os conceitos e entre os mundos. Portanto o estatuto da alteridade no perspectivismo pode ser pensado como uma equivocidade conceitual e ontológica: uma mesma palavra e uma mesma relação é utilizada ou estabelecida para coisas diferentes devido a uma diferença de perspectiva.

O equívoco é entendido como uma categoria transcendental (*de direito*), a condição *a priori* a toda tradução antropológica. O antropólogo brasileiro cita uma definição de Michael Herzfeld que define o equívoco como produto da incomensurabilidade entre o senso comum de diferentes sociedades. Viveiros de Castro concorda com a formulação, mas se afasta da ideia de um senso comum, sem explicar por quê. Mas podemos conjecturar, dizendo que o perspectivismo lida com aquilo que está para além do senso comum e do bom senso no sentido dado por Gilles Deleuze¹⁵⁶. Aquilo que o perspectivismo busca traduzir não é da ordem do comum, mas da ordem do extraordinário, e, portanto, não comporta as exigências de um sentido normal da consciência. Para o antropólogo brasileiro a comparação antropológica mais relevante diz respeito ao incomensurável. Segundo o dicionário de filosofia de André Lalande, incomensurável é aquilo que “não possui medida *comum* com um outro termo” (LALANDE, 1993, p. 540). Se a comparação advogada por Viveiros de Castro lida com aquilo que não possui medida comum é porque a comparação tem por objetivo tornar as diferenças evidentes. Tal procedimento envolve, necessariamente, um sentimento de estranhamento, assim como o

¹⁵⁶ Ver seção 5.1.1.

protagonista da história a respeito da cerveja do jaguar: alguém, que em um primeiro momento se apresenta como humano, oferece a ele uma cerveja, quando o suposto humano chega com a cuia o protagonista é surpreendido com seu conteúdo; a cuia cheia de sangue indica que aquela pessoa na verdade é um jaguar, pois o sangue é a cerveja desta gente. O equívoco, neste caso, é um encontro com aquilo que desloca o sujeito daquilo que lhe é familiar, de seu senso comum e de seu bom senso. A tarefa de traduzir o incomensurável pode ser pensada como o ato de produzir um estranhamento no pensamento; não um estranhamento gratuito, mas um estranhamento impulsionado pelas equivocidades presentes entre o mundo ocidental e o mundo indígena. É por isso que Viveiros de Castro não rejeita as categorias clássicas do pensamento, tal como as de natureza e cultura. Uma pura rejeição é apenas um atalho fácil que supera as categorias apenas de modo ilusório, através de uma recusa ao uso. Para superar um modelo do pensamento é preciso primeiro compreendê-lo adequadamente para depois trabalhar sobre ele. Gilles Deleuze nos lembrou, por vezes, que o trabalho sobre os conceitos não pode se reduzir a um uso das palavras. Desta forma, o multinaturalismo de Viveiros de Castro apresenta uma tradução, a partir do estranhamento causado pelo mundo indígena, dos conceitos de natureza e cultura. O equívoco é, nesta perspectiva, o motor da antropologia. Alimentando-se da incomensurabilidade a antropologia perspectivista realiza suas traduções, deformando os pilares filosóficos implícitos na disciplina.

A definição dos pressupostos antropológicos como essencialmente equívoco insere o paradoxo no âmago da disciplina. O objetivo principal é instaurar uma abertura do pensamento para os problemas indígenas considerados impossíveis de acordo com a *doxa* ocidental. A equivocidade leva a tarefa antropológica a uma situação de constante aporia, de nunca saber exatamente o que se sabe; e ela o faz engendrando uma catástrofe nos pressupostos da disciplina. Entre uma sociedade e outra é pressuposto um abismo, mas um abismo no qual há comunicação. A comunicação em tais condições só ocorre por um movimento forçado que desafia a *doxa* ocidental, o que está no cerne do projeto de advogar pelos indígenas proposto por Viveiros de Castro. A diferença entre o olhar uma sociedade de dentro e de fora, descrita por Lévi-Strauss¹⁵⁷, é levada para em direção a um limite absoluto. A tentativa de olhar de dentro as outras sociedades causa um olhar de fora para a sociedade ocidental e é a partir de um aprofundamento deste estranhamento de si que se constitui a criação de conceitos antropológicos.

¹⁵⁷ Ver seção 3.4.1 deste trabalho.

Se o equívoco é um procedimento de tradução e é tomado como uma condição *a priori* que nos atravessa involuntariamente, é possível pensar o mesmo sobre a tradução. Tal pressuposto implica que o procedimento de tradução envolvendo o antropólogo como canal das emissões indígenas para os interlocutores receptores é apenas o final de uma cadeia de traduções. O antropólogo participa de um processo de tradução que se relaciona com a matéria intensiva do mito¹⁵⁸.

6.2.3 A tradução mitológica intercultural

No décimo terceiro capítulo de *Metafísicas canibais* (o penúltimo do livro), Viveiros de Castro retoma o problema da tradução, mas, desta vez, a partir de duas passagens de dois textos de Lévi-Strauss, um de 1955 e outro de 1971¹⁵⁹. A primeira passagem diz respeito ao grau de tradutibilidade do mito enquanto linguagem. A segunda passagem prolonga o argumento ao considerar o mito inerentemente como uma tradução.

A primeira passagem se encontra no artigo *A estrutura dos mitos* [*La structure des mythes*]¹⁶⁰, onde Lévi-Strauss discute a respeito do estatuto linguístico e temporal do mito. Segundo a interpretação do autor, a distinção de Ferdinand de Saussure entre língua e fala implica uma distinção temporal entre um modelo estrutural reversível e um modelo estatístico irreversível. O mito, por sua vez, seria um terceiro termo, devido a sua singularidade temporal e linguística. Em termos temporais, o mito “se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 231 [2012, p. 297]). Ao mesmo tempo que o mito se refere a um momento primordial de criação do mundo, seu valor também está na transmissão futura de uma narrativa cuja estrutura permanece. Por isso o mito é “ao mesmo tempo *histórico* e *a-histórico*”, pertence ao “domínio da *fala*” e da “*língua*” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 231 [2012, p. 298]), se encontra entre a reversibilidade mecânica da estrutura e a irreversibilidade probabilística do devir. A singularidade linguística do mito, por outro lado, refere-se a uma extrema traduzibilidade enquanto a poesia está no extremo oposto. Tal como na passagem citada por Viveiros de Castro (2009, p. 179 [2015, p. 243]) que diz “podemos definir o

¹⁵⁸ Ver seção 6.2.4 deste trabalho.

¹⁵⁹ VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 179 (2015, p. 243)

¹⁶⁰ Escrito originalmente em 1955 (e republicado em *Anthropologie structurale* [Antropologia estrutural])

mito como esse modo do discurso no qual o valor da fórmula *traduttore, traditore* tende praticamente a zero. Sob esse aspecto, o lugar do mito, na escala dos modos de expressão linguística, é oposto à poesia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009. p. 232 [2015 p. 298-9]).

Mas é possível conjecturar, a partir de Viveiros de Castro, que a tradutibilidade, neste caso, é apenas linguística, pois a noção de real colocada pelas experiências com o onirismo mitológico é dificilmente traduzível. Se considerarmos o caráter extraordinário envolvido nas experiências das quais o mito provém, a singularidade da temporalidade do mito torna-o muito mais obscuro do que poderíamos imaginar. Os xamãs entram em contato com realidades que promovem uma síntese temporal *sui generis*. A partir das sínteses do tempo, formuladas no segundo capítulo de *Différence et répétition (Diferença e repetição)*, é possível dizer que o mito é, ao mesmo tempo, fundamental (diz respeito ao passado puro), relativo ao habito (diz respeito as coisas percebidas no presente) e abismal (diz respeito a dissolução engendrada pelo futuro). Ao contrário da perspectiva linguística, para traduzir as concepções a respeito da existência envolvidas no mito é necessário um grande esforço. É preciso, como foi dito, submeter as concepções ocidentais a uma violência, deformando-as, para que algo do sentido ontológico do mito seja transmitido. Neste sentido, talvez o mito seja ainda mais intraduzível do que a poesia.

O segundo momento citado por Viveiros de Castro encontra-se em uma passagem do *Finale de L'homme nu (O homem nu)*. Neste texto Lévi-Strauss discute o estatuto do mito enquanto tradução, argumentando que o mito não é apenas uma criação de uma cultura mas algo que cria relação entre as culturas.

Nessa conclusão da tetralogia, Lévi-Strauss trata de várias críticas. Logo no início ele argumenta que o conteúdo desses livros está para além de seu autor enquanto sujeito, pois ele se alimenta de uma multiplicidade de traduções mitológicas e constitui a si mesmo como uma máquina de tradução. Esta pode ser descrita como um procedimento de tradução lógico¹⁶¹ e estético das narrativas mitológicas as quais já são em si mesmo traduções. O antropólogo francês descreve seu empreendimento como uma tentativa de transformar o sujeito em um “lugar insubstancial”, onde se manifesta “um pensamento anônimo” que toma “distâncias em relação” ao sujeito, organizando o pensamento mítico “tendo em vista as restrições inerentes a sua única natureza” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 560 [2011, p. 603]).

¹⁶¹ Tão rigorosamente lógico que poderia ser (e realmente foi) computado.

Após dizer que há uma exterioridade de sua obra em relação ao autor, Lévi-Strauss se dedica a fazer um comentário pessoal a respeito da obra e de críticas suscitadas por diferentes áreas do conhecimento. Neste comentário, o antropólogo francês faz observações extremamente relevantes a respeito do mito de forma geral, mas sobretudo no que diz respeito às questões relevantes em sua obra. Em um momento do texto o autor responde às críticas feitas por alguns linguistas¹⁶², que o acusaram de não ter considerado os mitos nas línguas originais, senão excepcionalmente. Além da alta diversidade linguística¹⁶³ no continente americano¹⁶⁴, outro argumento utilizado pelo antropólogo é o fato de que não há textos propriamente originais para serem interpretados e que os dados provêm de relações colhidas oralmente com os informantes. Tal fato se deve sobretudo às dificuldades envolvidas na aquisição dos materiais mitológicos, mas se deve também à natureza do próprio mito. A filologia é considerada um instrumento mais adequado para o estudo das línguas mortas, pois no âmbito dos estudos antropológicos dos mitos não há textos originais. Esta dificuldade provém da própria natureza do objeto. Exceto em seu momento de criação, um conto é sempre recontado. No caso das sociedades de tradição oral é praticamente impossível encontrar as versões originais. Os mitos se organizam como uma série de traduções: “Propriamente falando, não existe jamais texto original: todo mito é por natureza uma tradução” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 577 [2011, p. 621]).

Mas a tradução, neste caso, é intercultural e os pressupostos naturalistas fazem com que o mito seja, originalmente, produto da imaginação de alguém e não tem valor de experiência de modo intrínseco, apenas enquanto referência a um estado de coisas comum. No início do texto Lévi-Strauss diz que o mito¹⁶⁵ em última instância – no momento de seu surgimento – é necessariamente uma criação individual; mas esta se torna coletiva de modo imediato em função de sua transmissão. Lévi-Strauss reconhece que “a diferença entre as criações individuais e os mitos reconhecidos como tais por uma comunidade não é de natureza, mas de grau” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 560 [2011, p. 604]). Se toda obra individual é um “mito em potencial”, seu caráter de mito¹⁶⁶ só é atualizado pelo uso coletivo (1971, p. 560 [2011, p. 604]). A transmissão realizada pelos indivíduos nos grupos de tradição oral é uma propriedade

¹⁶² Consideradas pelo autor mais sérias do que as outras.

¹⁶³ Tão “diferentes umas das outras tanto quanto aquelas de famílias indo-europeia, semítica, fino-ugriana e sino-tibetana” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 574 [2011, p. 620])

¹⁶⁴ Sobre o qual os livros se centram, começando pelo sul e passando para o norte (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 564 [2011, p. 608-9]).

¹⁶⁵ Assim como “toda criação literária, oral ou escrita” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 560 [2011, p. 604]).

¹⁶⁶ O “mitismo”, segundo a expressão de Lévi-Strauss escrita entre aspas.

inerente ao mito, por isso todo mito já é uma tradução. Eles são, muitas vezes, inspirados em mitos de uma população estrangeira, o que implica de modo inerente uma relação de alteridade – seja com uma população vizinha, com uma geração passada, ou qualquer outro tipo de subdivisão social interna¹⁶⁷.

O objetivo do campo instaurado pelo “discurso anônimo” implica uma “crítica da consciência”, mas o objetivo desta não é senão o de “*tomar consciência*” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 562 [2011, p. 607]). Fazendo referência a “Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure e Freud”, Lévi-Strauss defende que o objetivo do estruturalismo é “desvelar à consciência um *objeto outro*”, para colocar as ciências humanas “em uma posição comparável a das ciências físicas e naturais” (1971, p. 562 [2011, p. 607]). Após a passagem que trata o mito como tradução, Lévi-Strauss escreve que o “mito não é, portanto, nunca *de sua língua*, ele é uma perspectiva sobre uma *língua outra*” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 577 [2011, p. 622]) e a aquele que o recebe passa pela mesma sensação de estranhamento pela qual passou o seu emissor.

Há um objetivismo (o que é possível chamar de naturalismo), para utilizar uma expressão de Viveiros de Castro, na atitude científica de Lévi-Strauss para com os fenômenos xamânicos e as narrativas mitológicas. Viveiros de Castro é explícito a este respeito (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 4; 2002, p. 133) quando cita uma passagem do quarto volume das mitológicas na qual Lévi-Strauss se defende das críticas da filosofia e deslegitima o uso filosófico dos mitos: “os mitos não dizem nada capaz de nos instruir sobre a ordem do mundo, a natureza do real, a origem do homem ou o seu destino”, e não revelam “nenhuma complacência metafísica” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 571 [2011, p. 616]).

6.2.4 A tradução mitológica sobrenatural

O conceito de mito enquanto tradução, apresentado por Lévi-Strauss, é tão significativo que é possível utilizá-lo para além dos pressupostos naturalistas do autor. Basta estender a potencialidade de relação que o mito coloca em jogo para além das relações entre as sociedades humanas – rumo às relações entre humanos e não humanos – através de um questiona-

¹⁶⁷ Sobre o caráter praticamente ilimitado da subdivisão social que dá origem a universalidade da objetivação de um outro no espírito humano, ver seção 4.1.2 deste trabalho.

mento dos pressupostos naturalistas do autor, a tradução mitológica se apresentaria, assim, como algo que evoca uma experiência sobrenatural. O suposto momento individual de criação do mito se revelaria, desta forma, coletivo. O momento de criação individual seria antes o momento primeiro de enunciação intercultural, pois as narrativas mitológicas proveriam, neste primeiro momento, das coletividades sobrenaturais. A língua outra do mito seria, pois, proveniente da experiência onírica com as coletividades não humanas, as quais só são acessíveis através de rigorosos procedimentos xamânicos que deslocam profundamente o iniciado da realidade compartilhada.

Mas, ao contrário do objetivismo de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro apresenta uma proposta teórica que parte de um movimento forçado em direção a subjetividade do outro, em suas palavras, um hiper subjetivismo. Este implica que o pesquisador deve pressupor a auto-determinação conceitual dos povos estudados como uma questão de direito. E isso tem uma consequência para o tratamento dos fenômenos xamânicos e para as narrativas mitológicas. A partir de uma interpretação Viveiros de Castro propõe tratar essas questões como reais em sua literalidade e não mais apenas enquanto metáforas.

Os estudos dos mitos empreendido por Lévi-Strauss analisam profundamente a relação dos códigos que atravessam o humano e a natureza. O estruturalismo pretende, com isso, evidenciar o aspecto objetivo do pensamento dos outros. Por isso não há relações sobrenaturais entre o humano e a natureza que pertençam ao plano do real. Este plano só é atingido pelos mitos de modo simbólico, por referência a um estado de coisas objetivo. Do ponto de vista da metafísica experimental, seria preciso uma ruptura ainda mais aprofundada com o senso comum e mesmo com o bom senso ocidental do que propõe Lévi-Strauss. Tal empreitada é buscada através da tentativa de traçar um horizonte filosófico indígena. Para isso Viveiros de Castro propõe estender o conceito de humano para toda natureza, de modo que a ambiguidade entre natureza e cultura seja prolongada para todo o universo. Todos os seres apresentam igualmente uma cultura e uma natureza, mas suas respectivas naturezas só são compartilhadas dentro de uma certa espécie e permanecem inacessíveis às demais espécies. Este é o trabalho de subversão conceitual operado por Viveiros de Castro nos conceitos de natureza e cultura, o que implica a passagem do multiculturalismo ao multinaturalismo.

Na entrevista concedida por Lévi-Strauss a Viveiros de Castro este autor faz referência a inversão operada pelo pensamento ameríndio na dualidade clássica entre natureza e cultura. Lévi-Strauss defende a distinção quando responde que “essa é uma visão científica, não

uma visão bíblica” e Viveiros de Castro contra argumenta dizendo que com ela também é possível caracterizar “o evolucionismo popular ocidental, que é da ordem do mito” (VIVEIROS DE CASTRO; LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 125). Citando *A oleira ciumenta* do antropólogo francês, o brasileiro argumenta que haveria para os indígenas um fundo comum de humanidade a partir da qual os animais se atualizam. Assim, segundo o multinaturalismo os animais seriam ex-humanos (de modo que a natureza emerge da cultura), diferenciando-se do multiculturalismo para o qual os humanos é que são ex-animais (de modo que a cultura emerge da natureza). Lévi-Strauss concorda de modo geral, mas adiciona que seria preciso modificar algumas coisas pois a formulação não ocorre desta forma em todos os lugares. Para tal generalização o antropólogo francês sugere o uso da categoria de sobrenatureza, a qual envolve tanto o contexto indígena quanto o ocidental. Mas é importante ressaltar que sua concordância não significa um abandono da concepção científica. Uma questão importante é que para Lévi-Strauss importa sobretudo “como” os fenômenos ocorrem (sejam reais ou da imaginação), enquanto Viveiros de Castro se preocupa em apresentar um “porquê” inspirado no que ele chama de imaginação conceitual indígena.

Para Viveiros de Castro a tradução envolvida no mito tem um sentido muito diferente do dado por Lévi-Strauss e está relacionada com o xamanismo. Tal como ressaltado por Lévi-Strauss, antropólogo que estuda os mitos se insere em uma cadeia de tradução que está para além dos sujeitos, a não ser em última instância. Isso se deve ao fato de que as relações sociais envolvidas na passagem de uma narrativa mitológica estão muito além daquilo que é possível ao pesquisador apreender. Mas Viveiros de Castro leva essa interpretação ao limite através de uma interpretação metafísica, pressupondo que a origem das narrativas mitológicas remetem a realidade infinita da experiência extraordinária, o que o autor chama de matéria intensiva do mito. Uma passagem de *A queda do céu* de David Kopenawa e Bruce Albert exemplifica como a mensagem do mito provém de algo muito além dos sujeitos. Os cantos cantados pelo xamã Yanomami provém dos *xapiri* – as imagens dos ancestrais animais que aparecem aos xamãs –, estes seres, por sua vez, recolhem os cantos de árvores mitológicas que cantam continuamente, pois “suas palavras são inesgotáveis” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 114). Essas árvores são “muito grandes” e são “cobertas de penugem brilhante de uma brancura ofuscante”; os troncos “são cobertos de lábios que se movem sem parar, uns em cima dos outros” 2015, p. 114). Das bocas das árvores saem cantos de modo interminável. É com estas árvores que os *xapiri* aprendem seus cantos antes de ensiná-los ao xamã e este, por sua vez,

canta-os para o resto da comunidade. Os cantos mitológicos do xamã são traduções que provém de relações entre seres sobrenaturais.

A mensagem mitológica está para além dos sujeitos de modo absoluto, pois não há um primeiro sujeito que inventou uma história e a transmitiu para os outros. As mensagens do mito provém de uma matéria intensiva mitológica que está para além do sujeito e do objeto. Isso significa que ela se manifesta no momento em que ocorre uma ruptura do sujeito e do objeto a tal ponto que estes polos se tornam indistinguíveis. Peter Gow escreve que os seres humanos antes do nascimento participam de uma mesma condição originária anterior a perspectiva humana, esta se manifesta apenas no nascimento e na construção cotidiana do corpo. Gow escreve que nas condições ordinárias e comuns há uma separação entre o interno e o externo, mas esta é subvertida “com regularidade pelo consumo de alucinógenos” (GOW, 1999, p. 311). O antropólogo diz que os xamãs Piro utilizam alucinógenos sobretudo para ver. E quando se pergunta aos indígenas o que tais substâncias permitem ver eles respondem “Tudo”, a “*ayahuasca* faz ver tudo” (GOW, 1999, p. 311). Como lembra Manuela Carneiro da Cunha os xamãs utilizam a ingestão de alucinógenos em rituais extremamente rigorosos e perigosos que os faz atingir uma visão absoluta da realidade, “os xamãs viram tudo” e “por isso que nada os surpreende”, eles são “viajantes do tempo e do espaço, são tradutores e profetas” (CARNEIRO DA CUNHA, 1999, p. 227). Em suas viagens eles acessam outros mundos que implicam um desequilíbrio de seu próprio estatuto de humanidade. Os xamãs veem um mundo tornado outro, pois eles acessam mundos não humanos e através de uma alteração de suas perspectivas. Os seres humanos em estado ordinário veem os não humanos enquanto tais. Mas nesses outros estados, possibilitados pelos alucinógenos, é possível perceber os seres não humanos como humanos.

Viveiros de Castro descreve tais experiências como “uma comunicação transversal entre incomunicáveis, coma comparação perigosa e delicada entre perspectivas onde a posição de humano está em perpétua disputa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 121 [2015, p. 171]). O fundo de matéria intensiva mitológica é o plano da “humanidade cósmica” universal para todos os seres, implica que “duas espécies diferentes, necessariamente humanas para si mesmas, não podem jamais sê-lo simultaneamente uma para a outra” (2009, p. 122 [2015, p. 172]). Viveiros de Castro ressalta o fato de que a imanência dos seres mitológicos em relação a todo o cosmos “não implica nenhuma igualdade de estatuto entre os humanos e os extrahumanos” 2009, p. 128 [2015, p. 180]). O caráter caótico das experiências extraordinárias é

muito maior do que o das experiências ordinárias, por isso é possível conjecturar que nestes estados, nos quais o humano e o não humano se tornam indiscerníveis, há um aumento da diferença, pois o sujeito e o objeto passam a diferenciar-se de si mesmos e, apenas nesta medida, podem aproximar-se.

Peter Gow descreve as experiências alucinógenas como algo que “faz com que as pessoas tenham ímpetos de gritar, aterrorizadas, por temerem enlouquecer ou morrer. Por mais terrível que a experiência seja, é uma mentira, *taylota*, ‘ela mente’” (GOW, 1999, p. 311). É interessante notar como há uma equivocidade que emerge constantemente nesse tipo de experiência limite. Mas depois que ocorre a limpeza do corpo dos bebedores através do vômito e da diarreia eles “começam a ver *kayigawlu*, ‘alucinações reais’” (GOW, 1999, p. 312). Conforme os xamãs cantam, eles domesticam e tranquilizam o “espírito-mãe da *ayahuasca*” e este se revela uma “linda mulher que canta suas próprias canções” (GOW, 1999, p. 311). Com o tempo outras pessoas também chegam e o bebedor passa a enxergar “caminhos, aldeias, cidades e países distantes”, além de “objetos de feitiçaria brilhando nos corpos das pessoas, bem como os feiticeiros e seus motivos” (GOW, 1999, p. 311). O estatuto desses seres mitológicos é ainda mais paradoxal, pois as alucinações não revelam os “espíritos como tais, *kayighu*” mas apenas os “*kayigawlu*”, as alucinações revelam apenas “aquilo que os espíritos escolhem revelar de si próprios” (GOW, 1999, p. 312). Os espíritos enquanto tais são “realmente invisíveis”, mas através das canções de tais seres é possível apreender as “alucinações reais” (GOW, 1999, p. 313).

Ocorre nesses estados uma indiscernibilidade entre o visível e o invisível, na medida em que o invisível se torna visível, ou seja, que o imperceptível é percebido. Ora, a consideração de que há uma matéria intensiva do mito toma um sentido preciso quando se considera tal indiscernibilidade. O conceito de intensidade que Gilles Deleuze apresentou em *Différence et répétition (Diferença e repetição)* é definido como “o exercício transcendente na sensibilidade” (DELEUZE, 1968, p. 187 [2018, p. 197]), isto é, o momento em que o imperceptível se torna perceptível. Para dar conta do fenômeno seria preciso se servir dos conceitos de *Mille plateaux (Mil platôs)* para afirmar que os devires implicam que há uma humanidade que permanece latente quando o não humano se manifesta como humano.

Mas isso não significa dizer que há no perspectivismo uma “‘identificação’ primordial entre os seres humanos e não humanos”, pois ele pressupõe “uma diferença infinita mesmo que (ou porque) ela é interna a cada personagem ou agente, contrariamente às diferenças fini-

tas e externas que consistem as espécies e as qualidades do mundo atual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 435). A identificação primordial diz respeito às diferenças infinitas, isto é, as diferenças multiplicadas para além da finitude da experiência ordinária. Os fenômenos extraordinários de contato com o sobrenatural desestabilizam e deformam a perspectiva daquele que passa por esta experiência e multiplicam as diferenças, confundindo as propriedades humanas e não humanas que, na experiência ordinária, se apresentam como separadas. Na medida em que a sensibilidade transforma é possível enxergar coisas que não pertencem ao universo humano, ou melhor, ao universo da humanidade presente nas situações cotidianas e ordinárias. Quando um agente se depara com uma intrusão sobrenatural em seu campo perceptivo há uma espécie de disputa morfológica alucinatória, uma disputa na determinação do mundo (do conteúdo e das formas) em questão. Esta disputa coloca em jogo o mundo e portanto a condição de humanidade, pois o mundo muda quando a posição de humanidade dos agentes é abalada. Tais abalos são extremamente perigosos, mesmo para o xamã que é o especialista sobrenatural, como nota Davi Yanomami no ritual de iniciação o xamã “corre o risco de morrer” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 150).

A posição ordinária do estatuto da humanidade implica o estado no qual os humanos e os não humanos são determinados enquanto separados. Quando essa posição sofre um abalo as formas humanas e não humanas se tornam sujeitas a uma mudança muito mais radical, confundindo completamente os contornos entre as coisas em um estado primordial muito mais caótico e imprevisível do que os estados ordinários. Por isso não é possível falar propriamente em uma identificação primordial, pois a matéria intensiva do mito é um caos mitológico primordial. Neste estado primordial os contornos que diferenciam os humanos e os não humanos se tornam completamente fluidos e as determinações se multiplicam de modo inusitado.

Seria possível realizar a objeção dizendo que as transformações das diferenças entre as formas humanas e animais se dê no nível da percepção individual. Mas isso seria ignorar o fato de que aquilo que age no xamã são agentes extraordinários e sobrenaturais que formam uma espécie de matéria intensiva cujo estatuto é absolutamente exterior às consciências individuais. No relato do ritual xamânico contado por Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert, devido ao período rigoroso de abstinência de comida e água, os familiares do xamã ficam muito preocupados por verem-no quase sem carne de tão magro, quase sem conseguir emitir algum som. Mas para os *xapiri* seu corpo estava “limpo e cheiroso como devia” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 139). As exigências dos rituais não são relativas aos indivíduos,

mas aos seres extra-humanos, os *xapiri*; sem essas exigências estes seres não se manifestam para o iniciado. Por isso não é possível atribuir essas experiências ao nível individual.

Davi Kopenawa descreve o processo de iniciação xamânica como uma preparação para a recepção dos seres-imagem *xapiri* no corpo do xamã. É necessário atender a uma série de exigências para que tais seres se aproximem e sem mantenham no corpo do xamã – só assim eles podem ser mobilizados para cura ou para outros efeitos sobrenaturais. O processo de iniciação requer uma série de proibições e uma disciplina rigorosa para purificar o corpo do xamã. Os *xapiri* consideram os corpos dos humanos normais como dotados de mal cheiro. Durante o ritual o corpo do xamã é desmembrado e limpo pelos *xapiri*. A iniciação não é nada fácil, envolve uma série de violências ao corpo do iniciado, tanto para seu corpo extensivo – degradado e observado por sua família –, quanto para seu corpo intensivo, o qual é despedaçado e sobre o qual os seres realizam um trabalho. A iniciação envolve um processo de tornar-se *xapiri*, descrito como um processo de tornar-se outro. Após o corpo do xamã ser despedaçado suas partes são substituídas por partes de corpo de *xapiri* e com isso as palavras do xamã tornam-se sobrenaturais tais como as destes seres:

Eles [os *xapiri*] trocaram minha língua e minha garganta pela deles. E assim, aos poucos, seus cantos foram se revelando a mim e se tornando claros. Comecei a contar como eles. Mas foi tudo muito devagar. Não se pode ser impaciente nesse caso. [...]. Estava morto sob o poder [da *yãkoana*] e meus olhos eram os de um espectro¹⁶⁸. Os espíritos tinham limpado todo o interior de meu corpo. Vários dias haviam passado antes de eu, por fim, começar a vê-los dançar. Eu mesmo tinha me tornado espírito. Suas vozes e suas danças haviam se tornado as minhas. Agora eles estavam satisfeitos de verdade.(KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 148-149)

Os *xapiri* são imagens de tudo que existe no universo, são “as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111). Eles são “minúsculos, como poeira de luz, e são invisíveis para gente comum”, apenas “os xamãs conseguem vê-los” (2015, p. 111).

Os *xapiri* manifestam-se em percepções aberrantes que vão muito além do nível individual. São aberrantes pois implicam perceber aquilo que para os outros é imperceptível – so-

¹⁶⁸ O francês “spectre” é traduzido por fantasma pela tradutora. Para um comentário sobre a tradução dos termos Yanomami para o francês e os equívocos da tradução brasileira ver (VALENTIM, 2018, p. 214)

bretudo para os ocidentais¹⁶⁹. Considerar tais experiências como individuais significa negligenciar a exterioridade de tais seres, os quais são os componentes essenciais de todo o universo. O fato de que eles não são visíveis significa apenas que eles estão para além de uma perspectiva cotidiana e ordinária. Se há um desvio da perspectiva xamânica em relação àquela compartilhada entre os indígenas em suas vidas cotidianas, estes sabem que as percepções do xamã tem um estatuto real, mesmo que suas experiências se refiram a outras realidades. Mas a distância que separa o senso comum e o bom senso – característicos do pensamento ocidental – da experiência xamânica, forma um verdadeiro abismo. As percepções aberrantes, neste caso, são necessariamente mitológicas, é aquilo que Viveiros de Castro chama de “multiplicidade qualitativa própria do mito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 435).

Os seres mitológicos são percebidos como uma imagem extraordinária, os seres nunca se atualizam totalmente, permanecem sempre em um estado virtual e problemático. Pois é apenas a imagem dos seres primordiais que chega na percepção do xamã após a iniciação. Portanto é possível pensar que a iniciação é um momento em que as faculdades do agente se metamorfoseiam de tal modo que atingem um limite de perceber o imperceptível.

É importante reconhecer que para os antropólogos o estatuto de problematicidade de tais seres é ainda maior, pois eles atualizam-se aos pesquisadores apenas por intermédio daquilo que conta o xamã. Quando refletimos a respeito do que se passa na experiência xamânica as alternativas para solução do problema se mostram como indecíveis. Como coloca Viveiros de Castro comentando a propósito do estatuto de indecibilidade das multiplicidades qualitativas mitológicas: “a questão de saber se o jaguar mítico [...] é um bloco de afectos humanos sob a forma de jaguar ou um bloco de afectos felinos sob a forma humana é rigorosamente indecível, pois a ‘metamorfose’ mítica é um acontecimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 435).

¹⁶⁹ Na sociedade ocidental as pessoas que tem percepções imperceptíveis são consideradas loucas, pois elas desviam do regime de normalidade.

7 CONCLUSÃO

O estruturalismo clássico se utiliza de um método que coloca em tensão a perspectiva dos mais diversos povos com vistas a evidenciar, no cerne da variação, aquilo que há de invariável no espírito humano. Cada povo age como uma força particular que tensiona a perspectiva do pesquisador e produz uma espécie de força resultante, a qual não pode ser reduzida aos particulares mas dá a eles uma visão de conjunto. Como se o deslocamento de perspectiva propiciado por cada um dos povos funcionasse como vetores os quais atuam sobre o pesquisador e provocam em sua perspectiva um deslocamento dado pela força resultante. Os vetores perspectivistas vêm de todo o planeta, unindo a América, o Oriente, a Grécia Antiga, entre outros que fazem parte do imenso arcabouço etnográfico mobilizado por Lévi-Strauss. É importante notar que tais vetores são usados para evidenciar proximidades e diferenças e também são orientados em um sentido racional e objetivo, pois importa para o estruturalismo clássico contrapor-se as correntes que consideram o pensamento dos povos como irracionais e sem objetividade.

Em Viveiros de Castro também há deslocamentos mas há diferenças marcantes. Os deslocamentos são mais regionais, se referem sobretudo à América do Sul e, mais especificamente, à Amazônia. Além disso, os deslocamentos perspectivistas (do antropólogo brasileiro) pretendem, a maneira de Deleuze, levar todo o pensamento racional até seu limite irracional para buscar aquilo que escapa a toda racionalidade, principalmente à racionalidade ocidental. Tal procedimento visa estabelecer a legitimidade das experiências aberrantes relatadas pelos povos indígenas, especialmente no contexto do xamanismo. O multinaturalismo leva a objetividade a seu limite subjetivo, encontrando um sujeito virtual por trás de todo objeto. O limite em direção ao qual o racional e o objetivo de Lévi-Strauss são levados é absoluto – o impensável de direito. O perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro é um exercício no qual é proposto pensar o impensável através da relação com os indígenas. A principal forma antropológica de pensar o impensável é através do contato com as narrativas mitológicas indígenas. Estas são permeadas de acontecimentos aberrantes, tais como práticas de feitiçaria, de lançamento de projéteis mágicos e retirada destes dos corpos das pessoas; transformações de alimentos incomíveis em alimentos comíveis, tal como quando um grupo considera um animal como humano e o xamã o transforma em não humano, tornando-o comestível; trans-

formações e casamentos entre humanos e animais; entre outros. A filosofia de Gilles Deleuze é extremamente potente para evidenciar a possibilidade de legitimar tais aspectos aberrantes. Em nossas sociedades também há experiências tais como as descritas pelos indígenas, mas elas são condenadas como patogênicas e aqueles que por elas passam são considerados anormais – os esquizofrênicos.

Mas é importante lembrar que essa não é a única abordagem possível dos mitos. É perfeitamente possível, como Lévi-Strauss demonstrou exaustivamente, extrair conhecimentos racionais e objetivos das narrativas indígenas, estabelecidos dentro dos limites multiculturalistas e científicos. E ambos exercícios de transformação da perspectiva do pesquisador – seja o exercício voltado para o ilimitado ou para o limitado – são considerados como inacabados, tal como é característica de toda ciência. E por isso nem Lévi-Strauss nem Viveiros de Castro pretendem saber exatamente o que pensam os indígenas. Cada um deles pretende adquirir conhecimento através da relação com os povos indígenas seguindo seus próprios caminhos.

Em todo caso, o encontro da crítica xamânica com a crítica científica à devastação ambiental ocidental é um signo de que é preciso pensar a respeito de como é possível conciliar o estatuto da experiência nestes dois âmbitos. Como é possível considerar ao mesmo tempo uma experiência que se dá em um âmbito completamente afastado da experiência comum com outra que se dá no âmbito da experiência comum? Esta não é, de maneira nenhuma, uma pergunta fácil, sobretudo quando não desejamos aceitar um relativismo que apenas afirme que toda perspectiva é verdadeira, pois não é essa a questão. Há uma experiência para além daquela que os seres humanos experienciam cotidianamente, a qual não é objetiva no sentido tradicional, mas sobre a qual é possível aplicar critérios de legitimidade – mesmo isso não implique a possibilidade de uma verificação imediata. Talvez qualquer ser humano possa ver aquilo que o xamã vê caso passe por um processo de iniciação, mas a pergunta que permanece é: será que este pretendente a xamã sobreviverá a este processo? Talvez esta pergunta não tenha resposta, mas ela revela a dificuldade envolvida em aplicar noções como de verificabilidade à experiência xamânica, ela também revela a necessidade de estabelecermos, mesmo sem verificação, a legitimidade das narrativas xamânicas, por mais que elas nos levem a desafiar profundamente aquilo que nos é mais familiar.

É preciso reconhecer a potencialidade conceitual envolvida nas narrativas mitológicas e, para isso, seria preciso um conceito de conceito que não fosse ligado estritamente à tradição escrita de pensamento. Afinal, não é porque um pensamento é transmitido oralmente que ele

deve ser deslegitimado de antemão. Do ponto de vista xamânico talvez isso se dê até mesmo ao contrário. A potencialidade crítica colocada pela perspectiva xamânica nos dá uma visão completamente outra sobre nós mesmos, até mesmo sobre nossos hábitos de escrita. Por outro lado, é possível considerar as semelhanças entre a comunicação estabelecida através da ingestão de substâncias alucinógenas e a comunicação estabelecida através da escrita e da leitura. Em ambos os casos ocorre uma comunicação entre mundos e tempos distantes. Entretanto, por um lado, no caso da escrita e da leitura, a comunicação direta ocorre apenas entre humanos (os não humanos influenciam apenas indiretamente); por outro lado, no caso do xamanismo, a comunicação se dá entre humanos e não humanos. No primeiro caso é possível identificar disrupções na perspectiva, quando o leitor entra em contato com algo que o remove da inércia e que pode, por vezes, fazê-lo se sentir até mesmo um não humano (o que ocorre sobretudo na literatura). Mas no segundo caso a disrupção perspectiva é incomparavelmente maior, pois quando o xamã entra em contato com os seres extra-humanos é preciso que ele modifique de modo radical toda sua existência.

Em todo caso, em nossos tempos apocalípticos, nos quais até mesmo as instituições sofrem um ataque catastrófico, é preciso nos fortalecermos independente das diferenças. É preciso que valorizemos aquilo que o capitalismo contemporâneo pretende destruir para juntar as forças que nos restam e lutar por uma resistência. É certo que frente as forças imensuráveis que nos atravessam é possível que nossa resistência seja efêmera. Mas essa efemeridade não pode ser impeditiva da luta. É preciso lutar, mesmo que seja conceitualmente. É preciso lutar, mesmo que seja para sermos derrotados. Pois só a luta pode dar um sentido à existência apocalíptica de nossos tempos.

8 BIBLIOGRAFIA

8.1 OBRAS, COLETÂNEAS E ARTIGOS DE VIVEIROS DE CASTRO

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbarie, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A autodeterminação indígena como valor. **Anuário Antropológico**, 1983.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Nimuendaju e os guarani. In: NIMUENDAJU, C. (Ed.). **As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

CASTRO, E. B. V. DE. O Teatro Ontológico Bororo. **Anuário Antropológico**, v. 11, n. 1, p. 227–245, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Spirits of being, spirits of becoming: Bororo shamanism as ontological theatre. **Reviews in Anthropology**, v. 16, n. 1–4, p. 77–92, 1 jan. 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, p. 115–144, out. 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A propriedade do conceito**. 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, p. 113–148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. AND. **Manchester Papers in Social Anthropology**, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, 1 jun. 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Equívocos da identidade. In: **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, v. 15, n. 14–15, p. 319–338, 30 mar. 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos estudos CE-BRAP**, p. 91–126, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale**. Tradução: Oiara Bonilla. Paris: Presses Universitaires France, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify/N-1 edições, 2015.

8.2 OBRAS, COLETÂNEAS E ARTIGOS DE GILLES DELEUZE

DELEUZE, G. **Différence et répétition**. 12ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

DELEUZE, G. **Logique du sens**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mille plateaux**. Paris: Minuit, 1980.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Qu'est-ce que la philosophie?**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.

DELEUZE, G. **A ilha deserta**. Tradução: Luis B. L. Orlandi. São Paulo Editora Iluminuras Ltda, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?**. Tradução: Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. Tradução: Peter Pál Pelbart. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, G. **Conversações**. Tradução: Peter Pál Pelbart. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 1ª ed. Rio de Janeiro/São paulo: Paz e Terra, 2018.

8.3 OBRAS, COLETÂNEAS E ARTIGOS DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

LÉVI-STRAUSS, C. **Anthropologie structurale**. Paris: Librairie Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mythologiques 2: Du miel aux cendres**. Paris: Plon, 1966.

LÉVI-STRAUSS, C. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. Em: MAUSS, M. (Ed.). **Sociologie et anthropologie**. p. 33, Paris : Les Presses universitaires de France, 1968a.

- LÉVI-STRAUSS, C. **Mythologiques 3 : L'origine des manières de table**. Paris: Plon, 1968b.
- LEVI-STRAUSS, C. **Mythologiques 4: L'homme nu**. Paris: Plon, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, C. Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado. **Mana**, v. 4, p. 105–117, out. 1998.
- LÉVI-STRAUSS, C. Postface. **L'Homme. Revue française d'anthropologie**, n. 154–155, p. 713–720, 1 jan. 2000.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Les Structures Élémentaires de la Parenté**. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Mitológicas 2: Do mel às cinzas**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- LEVI-STRAUSS, C. **Mitológicas 3: A origem dos modos à mesa**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. 1ª edição ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Claude Lévi-Strauss Œuvres**. Paris: Éditions Gallimard, 2008a.
- LEVI-STRAUSS, C. **O Suplício do Papai Noel**. São Paulo: Cosac & Naify, 2008b.
- CHARBONNIER, G.; LÉVI-STRAUSS, C. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Mitológicas 4: O homem nu**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012a.
- LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, C. Introdução a obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M.. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.; LÉVI-STRAUSS, C. Lévi-Strauss nos 90 a antropologia de cabeça para baixo. **Mana**, v. 4, p. 119–126, out. 1998.

8.4 DEMAIS OBRAS, COLETÂNEAS E ARTIGOS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia Nicola Abbagnano**. Tradução: Alfredo Bosi; Tradução: Et al. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- AGAMBEN, G. **Infância e História: Destrução da Experiência e Origem da História**. 1ª edição ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- AGAMBEN, G. **O aberto: O homem e o animal**. Tradução: Pedro Barbosa Mendes. 3ª edição ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- ALIEZ, E. (ED.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução: José Veríssimo Teixeira Da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- ARON, R. **Les étapes de la pensée sociologique**. Paris: Éditions Gallimard, 1967.
- BACON, F. **Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Tradução: José Aluysio Reis De Andrade. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- BENTHIEN, R. F. **Interdisciplinaridades: latinistas, helenistas e sociólogos em revistas (França, 1898-1920)**. São Paulo: [s.n.].
- BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. **Vocabulário de Platão**. 1ª edição ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Xamanismo e tradução. Em: **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 223–235.
- CATTANEI, E. **Entes matemáticos e metafísica - Platão, a Academia e Aristóteles em confronto**. 1ª edição ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- CHARBONNIER, P.; SALMON, G.; SKAFISH, P. (EDS.). **Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology**. London: Rowman & Littlefield Publishers, 2016.
- Choses en soi. Métaphysique du réalisme**. 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2018.
- CORDERO, N.-L. Du Non-Être À L'Autre. La Découverte de l'Altérité Dans le Sophiste de Platon. **Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger**, v. 195, n. 2, p. 175–189, 2005.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução: Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DETIENNE, M. **Dionysos à ciel ouvert**. Paris: Hachette Littératures, 1998.
- DOMINGUES, I. **Epistemologia das ciências humanas: (Tomo 1: positivismo e hermenêutica: Durkheim e Weber)**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- DOSSE, F. **História do estruturalismo: o campo do signo, 1945-1966, volume I**. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- DUMONT, L. **Homo hierarchicus: o sistema das castas e sua implicações**. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

- DURKHEIM, É. **Les formes elementaires de la vie religieuse: livre deuxième**. 5^a ed. Paris/Chicoutimi: Les Press universitaires de France/Les classiques des sciences sociales (édition életronique), 1968.
- DURKHEIM, E. La sociologie et son domaine scientifique. Em: **Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale**. Paris: Éditions de Minuit, 1975.
- DURKHEIM, É. **Les règles de la méthode sociologique**. Bruxelas: UltraLetters, 2013.
- DURKHEIM, E.; MAUSS, M. De quelsques formes primitives de classification: contribution a l'étude des représentation collectives. **L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)**, v. 6, p. 1–72, 1901.
- FORNAZARI, S. K. A crítica deleuziana ao primado da identidade em Aristóteles e em Platão. **Trans/Form/Ação**, v. 34, p. 3–20, 2011.
- FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. São Paulo: Forense Universitária, 2000.
- GADAMER, H.-G. **Verdade e método II: complementos e índices**. Tradução: Enio Paulo Giachini. 6^a ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2011.
- GADAMER, H.-G. **Verdade e método I**. Tradução: Flávio Paulo Meurer. 15^a ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2015.
- GALILEI, G. **Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano**. 1^a edição ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- GEERTZ, C. **Local knowledgde: further essays in interpretative anthropology**. United States of America: Basic Books, 1983.
- GONÇALVES, R. P. **O princípio da autodeterminação dos povoso**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2017.
- GOW, P. A geometria do corpo. Em: **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 299–315.
- GRANGER, G.-G. **O irracional**. 1^a edição ed. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- GUATTARI, F. **As três ecologias**. São Paulo: Papyrus, 1990.
- HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Tradução: Berilo Vargas. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.
- HOUAISS, A.; VILLAR, M. DE S. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- JAKOBSON, R. **Princípios de fonologia histórica**. Tradução: Wilmar da Rocha D'Angelis. 1^a ed. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2008.

- KECK, F. **Introdução a Lévi-Strauss**. Tradução: Vera Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2013.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LANNA, M. Sobre a comunicação entre diferentes antropologias. **Revista de Antropologia**, v. 42, n. 1–2, p. 239–265, 1 jan. 1999.
- LANNA, M. A imaginação sociológica inaudita de C. Lévi-Strauss. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, v. 17, n. 17, p. 263–274, 30 mar. 2008.
- LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. 2ª ed. São Paulo: N-1 edições, 2017.
- LATOURETTE, B. Not the question. **American Anthropological Association**, v. 37, 1996.
- LEVINAS, E. **Totalité Et Infini Essai Sur L Exteriorité**. Dordrecht: LIVRE DE POCHE, 1990.
- MANIGLIER, P. De Mauss à Claude Lévi-Strauss : cinquante ans après: Pour une ontologie Maori. **Archives de Philosophie**, v. 69, n. 1, p. 37, 2006.
- MANIGLIER, P. A bicicleta de Lévi-Strauss. **São Paulo**, n. 17, p. 18, 2008.
- MANIGLIER, P. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, cinquenta anos depois: Por uma ontologia Maori. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, v. 22, n. 22, p. 163, 23 maio 2014.
- MANIGLIER, P. Dionysos anthropologue: À propos d’Eduardo Viveiros de Castro. **Les Temps Modernes**, v. 692, n. 1, 2017.
- MANIGLIER, P. La vérité des autres: discours de la méthode comparée. Em: **Choses en soi. Métaphysique du réalisme**. 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2018.
- MANIGLIER, P. Problem and Structure: Bachelard, Deleuze and Transdisciplinarity. **Theory, Culture & Society**, v. 38, n. 2, p. 25–45, mar. 2021.
- MASSELLA, A. B. Epistemologia das ciências humanas: (Tomo I: Positivismo e hermenêutica: Durkheim e Weber). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, p. 189–194, fev. 2005.
- MAUSS, M. Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques. **L’Année sociologique (1896/1897-1924/1925)**, v. 1, p. 30–186, 1923.
- MAUSS, M. Les techniques du corps. **Journal de Psychologie**, 1936.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. 1ª ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- MERLEAU-PONTY, J. Essai sur la philosophie des sciences d’Ampère. **Revue d’histoire des sciences**, v. 30, n. 2, p. 133–118, 1977.
- MICHEELSEN, A.; GEERTZ, C. “I DON’T DO SYSTEMS”: AN INTERVIEW WITH CLIFFORD GEERTZ. **Method & Theory in the Study of Religion**, v. 14, n. 1, p. 2–20, 2002.

- NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.
- NOVAES, A. **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PIMENTA, P. P. A PERMANÊNCIA DA METAFÍSICA, PELAS LENTES DE UM ANTROPOLOGO. **Novos estudos CEBRAP**, v. 35, p. 211–217, mar. 2016.
- PLATÃO. **Timeu**. Tradução: Rodolfo Lopes. 1. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- PLATÃO. **A República [Πολιτεία]**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 4^a ed. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2016.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. The Study of Kinship Systems. **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, v. 71, n. 1/2, p. 1–18, 1941.
- RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias**. Tradução: Hilton Japiassu. 4^a ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- SALES, A. C. **Deleuze - Pensamento e acordo discordante**. 1^a edição ed. São Paulo: EdUFSCar, 2021.
- THOMPSON, D. W. **On Growth and Form**. New York: Courier Corporation, 1992.
- TRABATTONI, F. **Platão**. 1^a edição ed. São Paulo: Annablume Editora, 2022.
- TRAJANO, V. (TRAD.). **As bacantes de Eurípidés**. 1^a ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- UNO, K.; DOS SANTOS, L. G. **Guattari: confrontações / conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos**. São Paulo: N-1 edições, 2016.
- VALENTIM, M. A. **Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbarie, 2018.
- VALENTIM, M. A. Xawara: capitalismo e pandemia desde A queda do Céu. **Tellus**, p. 255–276, 16 ago. 2021.
- WEISS, R. A. **Émile Durkheim e a fundamentação social da moralidade**. Doutorado em Filosofia—São Paulo: Universidade de São Paulo, 15 fev. 2011.