

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO
NÍVEL DOUTORADO

Ricardo de Jesus Machado

SEMIOFAGIAS CANIBAIS:

O ponto de vista da alteridade a partir de uma
abordagem semiótica-multinaturalista da cultura

Porto Alegre

2021

RICARDO DE JESUS MACHADO

SEMIOFAGIAS CANIBAIS:

O ponto de vista da alteridade a partir de uma
abordagem semiótica-multinaturalista da cultura

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Linha de Pesquisa Cultura e Significação, como requisito para obtenção do título de doutor.

Orientadora: Profa. Dra. Nísia Martins do Rosário

RICARDO DE JESUS MACHADO

SEMIOFAGIAS CANIBAIS:

O ponto de vista da alteridade a partir de uma
abordagem semiótica-multinaturalista da cultura

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Linha de Pesquisa Cultura e Significação, como requisito para obtenção do título de doutor.

Aprovado em: 21 de maio de 2021

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Nísia Martins do Rosário

(UFRGS, Orientadora)

Prof. Dr. Alberto Efendy Maldonado

(Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos)

Prof. Dr. Eduardo Sterzi de Carvalho Júnior

(Universidade Estadual de Campinas - Unicamp)

Prof. Dr. Eduardo Batalha Viveiros de Castro

(Universidade Federal do Rio de Janeiro / Museu Nacional - UFRJ)

Prof^a. Dr^a. Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa

(Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB)

CIP - Catalogação na Publicação

Machado, Ricardo de Jesus
SEMIOFAGIAS CANIBAIS: O ponto de vista da
alteridade a partir de uma abordagem
semiótica-multinaturalista da cultura / Ricardo de
Jesus Machado. -- 2021.
256 f.
Orientadora: Nísia Martins do Rosário.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Faculdade de Biblioteconomia e
Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação
e Informação, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. Comunicação. 2. Semiótica da Cultura. 3.
Antropofagia. 4. Multinaturalismo. 5. Semiofagias. I.
Rosário, Nísia Martins do, orient. II. Título.

*Em memória de Ivone Terezinha de Jesus
e Jorge Claudio Jesus de Vargas, os
pilares que sustentam o meu céu.*

Com todo meu amor
à Cristina, à Catarina, ao Rocan

AGRADECIMENTOS

A primeira pessoa a quem devo minha absoluta e eterna gratidão é à Nísia Martins do Rosário, pela longa e afetuosa amizade desde os tempos de Iniciação Científica, pelo rigor conceitual com o qual sempre defrontou minhas argumentações até o último minuto de finalização desta tese, mas, sobretudo, por ter acreditado em mim e nesta difícil pesquisa. Seu apoio, paciência e perseverança na construção deste trabalho qualificaram sobremaneira a entrega. Agradeço também ao Eduardo Vicentini de Medeiros, ex-professor e um amigo que a vida acadêmica me deu, pelo incentivo, pelo apoio, pelas leituras críticas que vão do projeto de ingresso à versão final. Sem estas duas criaturas, não haveria possibilidade de haver um criador desta pesquisa.

A versão final desta tese é resultado, também, de importantes contribuições e provocações fundamentais dos integrantes da banca arguidora, que pontuaram problemas sensíveis e ofereceram novos horizontes para pensar as encruzilhadas da própria pesquisa. À professora Regiane Miranda, aos professores Eduardo Sterzi, Eduardo Viveiros de Castro e Alberto Efendy Maldonado, que desde o primeiro convite demonstraram enorme generosidade e atenção, minha profunda gratidão por tantos e tão relevantes ensinamentos.

Agradeço a meus amigos e colegas do grupo Corporalidades, Gabriela, Yvets, Danielle, Arthur, Sinara, João, Mariana, Felipe, Geovane, Carol, Vanessa e, especialmente, ao Fabricio, à Douglas, à Paula, à Luana e ao Gilmar, que com paciência ouviram, fora dos encontros coletivos, minhas dúvidas e lamentações e deram contribuições decisivas ao trabalho. Cabe aqui um agradecimento muito carinhoso ao inspirador companheiro Andriolli por fazer dos extramundos sua morada científica e à Natália, que desde Berlim, salvou-me das agruras com o idioma alemão. Aos colegas do Processocom e do Gpesc, muito obrigado pelas partilhas e pela acolhida nos eventos realizados e discussões propostas.

Obrigado aos amigos do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, especialmente aos companheiros jornalistas que de maneira sempre gentil me ouviram falar sobre a pesquisa ao longo dos últimos cinco anos e que, em períodos diferentes, dividiram a redação da Revista IHU On-Line e do site do IHU comigo: Patricia, Vitor Necchi, Leslie Chaves e João Flores. Ao João Vitor e ao Wagner pela amizade generosa e pela ajuda, seja com indicações de leitura, seja com traduções, minha gratidão. Ao Inácio, pelo incentivo, compreensão e

preocupação sou igualmente grato, sobretudo pela oportunidade de trabalhar com um jornalismo que tem como pilar a defesa intransigente da vida e das formas de vida em sua estupenda diversidade.

Um muito obrigado aos amigos da vida toda, Marcio, Chico e Leandro. Aos meus companheiros de uma vida nem tão distante, mas, sem dúvidas, para toda a vida, Eduardo, Mari, Rafa, Karen, Carina e Erica, obrigado pela proximidade, pelo carinho, pela motivação, pela partilha da existência que sempre fica melhor na presença de vocês.

Gratidão a todas e todos entrevistados indígenas que de uma maneira muito generosa acolheram os convites para entrevistas e participação de eventos acadêmicos que tive a oportunidade de realizar: Jader Eisbell, Dario Kopenawa, Julie Dorrico, Denilson Baniwa, Daniel Munduruku, Sônia Guajajara, Álvaro Tukano, Joênia Wapichana, Casé Angatu Xukuru Tupinambá, Márcia Kambeba, Olívio Jekupé, Kunumi MC, Márcia Mura, Thiago Carvalho Wera'i e Auritha Tabajara.

A minhas irmãs por parte de pai, Marcia, Magda e Marta e meus sobrinhos Thales, Fernanda, Juliano, Ethi e Mariana, obrigado por me aceitarem na vida de vocês e por compreender minha ausência nos últimos anos. Ao José e à Tite, que com enorme generosidade me acolheram e se tornaram também minha família, obrigado por tudo que fizeram (e fazem) por mim, pela Cris e pela Catarina.

Aos que me cuidaram e já partiram, mãe, mano, dona Eva, seu Adão, e aos que ficaram, Roberto, tia Maria, tio Pedrinho, tio Adroaldo, Luiz e Nice, muito obrigado! À Cristina, que suporta a árdua tarefa de ser casada comigo, muito obrigado por estar do meu lado e acreditar em mim. Sem você, nada disso seria possível. Obrigado por tanto. À Catarina que ainda não entende muito dessas coisas, obrigado por me iluminar com essa pequena gigante existência e por me chamar com tanta doçura de “a papai”. Amo vocês!

As almas ou subjetividades ameríndias, humanas e não humanas,
são assim categorias perspectivas, dêiticos cosmológicos cuja
análise pede menos uma psicologia substancialista que uma pragmática do signo.

Eduardo Viveiros de Castro

RESUMO

A presente tese se inspira no pensamento indígena perspectivista com o propósito de produzir aproximações e tensionamentos entre a Semiótica da Cultura, a Antropofagia e o Multinaturalismo, com vistas à construção de uma abordagem semiótica-multinaturalista da cultura à qual denominamos *semiofagias canibais*. O problema de pesquisa que serviu de delimitador e orientador da condução do trabalho é o seguinte: *Como se configuram e quais são os princípios das semiotizações indígenas baseadas num pensamento semiótico-multinaturalista da cultura e como ele pode tensionar a comunicação e a semiótica?* Nessa mesma via se configura o objetivo geral que visa formular e descrever uma abordagem semiótica-multinaturalista da cultura, a partir das interações teóricas e pragmáticas empreendidas por seus eixos fundantes. Os objetivos específicos complementam o problema e o objetivo geral à medida que apresentam os fundamentos que sustentam as teorizações basilares. Neste sentido, dividimos este estudo em quatro capítulos teóricos, nos quais os três primeiros – Semiótica da Cultura, Antropofagia e Multinaturalismo – abordam em profundidade os pilares conceituais da tese, e no quarto – *semiofagias canibais* – construímos uma teorização conceitual-pragmática que visa responder ampla e objetivamente o problema de pesquisa. Em termos de estrutura metodológica, a investigação se organiza fundamentalmente pela pesquisa bibliográfica dos três eixos que compõem a investigação basilar e também pela pesquisa documental que trouxe complementação para as reflexões a partir de entrevistas e eventos com pensadores indígenas e acadêmicos interessados pelo tema, filmes e bibliografia especializada sobre as conceitualizações fundantes. Entre os resultados da pesquisa podemos apontar que as *semiofagias canibais* articulam seis princípios que envolvem identificar o humano de uma dada relação semiótica, reconhecer as distintas modelizações desde diferentes naturezas, perceber as relações comunicacionais baseadas na inimizade indígena, considerar a equivocidade inerente às semiotizações semióticas canibais, repensar os próprios sistemas semióticos a partir da alteridade e levar em conta a *diferença* como a diferença transitória próprias das semioses canibais.

Palavras-chave: Comunicação. Semiótica da Cultura. Antropofagia. Multinaturalismo. Semiofagias.

ABSTRACT

This thesis is inspired by the indigenous perspectivist thought with the purpose of producing approximations and tensions between the Semiotics of Culture, Anthropophagy and Multinaturalism, in order to construct a semiotic-multinaturalist approach to culture which we call *canibal semiophagies*. The research problem, which acted as our delimiter and guideline while conducting this work, was: *what are the principles of the indigenous semiotizations and how are they configured based on a semiotic-multinaturalist thought of culture; and how can it tension communication and semiotics?* In this same way, our general objective is constructed: to formulate and describe a semiotic-multinaturalist approach to culture, based on the theoretical and pragmatic interactions undertaken by its founding axes. The specific objectives complement both the research problem and the general objective, as they present the fundamentals that support the basic theorizations. We've divided this study into four theoretical chapters, in which the first three - Semiotics of Culture, Anthropophagy and Multinaturalism – discuss in depth the conceptual pillars of the thesis, and in the fourth - *cannibal semiophagies* – we build a conceptual-pragmatic theorization that aims to answer broadly and objectively the research problem. In terms of methodological structure, the investigation is fundamentally organized by the bibliographic research of the three axes which compose the main research and also by the documentary research that complemented our reflections through events with indigenous thinkers and academics, films and specialized bibliography on the founding conceptualizations. Among the results of the research, we can point out that the *Cannibal Semiophagics* articulate six principles that involve: identifying the human of a given semiotic relationship, recognizing distinct modeling from different natures, understanding the communicational relationships based on indigenous enmity, considering the equivocality inherent of the cannibal semiophagic semiotizations, rethink the semiotic systems themselves through alterity and to consider the *diferOnça* (junction of the *difference* + *ounce* terms in portuguese) as the transitory difference peculiar to the cannibal semiosis.

Keywords: Communication. Semiotics of Culture. Anthropophagy. Multinaturalism. Semiophagics.

RESUMEM

Esta tesis tiene inspiración en el pensamiento indígena perspectivista con el objetivo de producir acercamientos y tensiones entre la Semiótica de la Cultura, la Antropofagia y el Multinaturalismo, mirando la construcción de un abordaje semiósico-multinaturalista de la cultura la cual llamamos *semiofagias caníbales*. El problema de investigación que delimitó y orientó la conducción del trabajo es el siguiente: ¿Cómo se arreglan y cuáles son los principios de las semiotizaciones indígenas basadas en un pensamiento semiósico-multinaturalista de la cultura y cómo él puede tensionar la comunicación y la semiótica? En lo mismo sentido, dividimos este estudio en cuatro capítulos teóricos, de los cuales, los tres primeros – Semiótica de la Cultura, Antropofagia y Multinaturalismo – acercan en profundidad los pilares conceptuales de esta tesis, y el cuarto – semiofagias caníbales – se construye una teorización conceptual-pragmática que busca responder de manera ancha y objetiva el problema de investigación. Acerca de la estructura metodológica, la investigación organizase fundamentalmente por búsqueda bibliográfica de los tres ejes que componen la investigación basilar y también la búsqueda documental que ha traído complementación para las reflexiones desde entrevistas y eventos con pensadores indígenas y académicos interesados por el asunto, películas y bibliografía especializada acerca de las conceptualizaciones primordiales. Los resultados de la investigación apuntan que las *semiofagias caníbales* articulan seis principios que involucran identificar el humano de una relación semiótica dada, reconocer las distintas modelizaciones desde diferentes naturalezas, percibir las relaciones comunicacionales basadas en la enemistad indígena, considerar la equívocidad inherente a las semiotizaciones semiofágicas caníbales, repensar los sistemas semióticos desde la alteridad y admitir la *diferOnca* (diferencia + yaguareté) como la propia diferencia transitoria de las semiosis caníbales.

Palavras-chave: Comunicação. Semiótica de la Cultura. Antropofagia. Multinaturalismo. Semiofagias.

ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Diagrama alegórico da Semiosfera de Lotman	37
Figura 2 – Alegoria diagramática da Fronteira Semiótica.....	66
Figura 3 – Na presença do chefe Cunhambebe, em Ariró	87
Figura 4 – A divisão física e social do corpo	95

SUMÁRIO

PREFÁCIO	17
1. INTRODUÇÃO	19
1.1. Entre-mundos.....	23
1.2. Cosmogonia de uma pesquisa	28
1.3. Guia para caminhar entre-mundos.....	30
2. SEMIÓTICA DA CULTURA	34
2.1. <i>Cultura e Natureza</i> na composição da Semiosfera	42
2.2. Estruturalidades do texto.....	48
2.3. Estruturalidades do texto: as <i>Linguagens</i>	55
2.4. Estruturalidades do texto: Códigos culturais e Sistemas modelizantes.....	60
2.5. Estruturalidades do texto: a Fronteira Semiótica e a Tradução Intersemiótica.....	65
2.6. Das semioses à Antropofagia.....	71
3. ANTROPOFAGIA	73
3.1. Antropofagia Ritual.....	76
3.1.1. Um jesuíta no cardápio Tupinambá	81
3.1.2. Um alemão, às vésperas do banquete, salvo pela chuva.....	86
3.1.3. Um banquete não platônico	93
3.2. Antropofagia Epistemológica	97
3.2.1. Lei do homem. Lei do antropófago. Só me interessa o que não é meu	98
3.2.2. Lei da constância antropofágica	101
3.2.3. Utopia como luta pelo fim de todas as desigualdades	105
3.3. Antropofagia conceitual	108

3.3.1.	Antropofagia: uma categoria do pensamento	110
3.3.2.	Antropofagia, Iconofagia e Comunicação antropofágica	113
3.3.3.	Da contribuição milionária de todos os erros, a emergência conceitual da antropofagia	118
4.	MULTINATURALISMO.....	124
4.1.	Perspectivismo e Multinaturalismo	127
4.1.1.	Monadologia e Perspectivismo.....	128
4.1.2.	Cultura e Natureza	133
4.1.3.	Perspectivismo e Multinaturalismo	142
4.2.	Cogito canibal perspectivista	148
4.2.1.	Canibalismo e inimizado.....	148
4.2.2.	Extramundandade e sobrenatureza	154
4.2.3.	Xamanismo: prática comunicacional multinaturalista.....	158
4.3.	Corpos, Outros e Mundos possíveis	164
4.3.1.	Corpos como construtores sociais da realidade	165
4.3.2.	O Outro	170
4.3.3.	<i>Mundo para</i> um ponto de vista, não o <i>mundo de um</i> ponto de vista	174
5.	SEMIOFAGIAS CANIBAIS	182
5.1.	Fundamentos das Semiofagias canibais.....	187
5.1.1.	Semiótica da Cultura: traduzibilidades e modelizações	188
5.1.2.	Antropofagia: diálogo ritual	191
5.1.3.	Multinaturalismo: semiofagia	196
5.2.	Princípios das Semiofagias Canibais.....	199
5.2.1.	Uma questão de humanidade relacional	199
5.2.2.	Modelização, xamanismo e corpo	202
5.2.3.	<i>A inimizado</i> e o pensamento semiofágico canibal	206
5.2.4.	Equivocidade e a comunicação canibal	210
5.2.5.	Semioses canibais	213

5.2.6.	Diferença	216
6.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	220
7.	ANEXO 1 - USOS DA SEMIOFAGIA, UM ESTADO DA ARTE	230
	POSFÁCIO	238
	REFERÊNCIAS	242

PREFÁCIO

*Quando minha mãe me levava no colo,
esses forasteiros ainda estavam muito
longe de nós. Não sabíamos nada deles.
Nossos maiores não desconfiavam que um
dia eles matariam todos nós!*

Davi Kopenawa

Naqueles tempos a vida era diferente. A casa havia pegado fogo uns dois anos antes. Construída com materiais de construção doados e preenchida com móveis velhos, a residência soergueu-se com as mãos cansadas do trabalho voluntário dos pedreiros daquela rua, que, após o expediente formal, colocaram tijolo sobre tijolo. Durante os primeiros meses, a casa fora habitada principalmente por tristezas e lembranças, até que se soube que o filho mais velho da mãe solteira e analfabeta teria de novo um irmão. Ao contrário do que quase sempre acontece, a surpresa inicial foi devastadora para a mãe e triunfante para o, então, filho único. Com o tempo, a notícia foi se transformando em espera e a espera em uma estranha felicidade, daquelas que não se sabe bem o que significa. De todo o modo, os dias foram se iluminando. Quando chegou o dia do aniversário da mãe, o novo filho apressado, de oito meses, nasceu. A casa, meio desajeitada e torta, mas ainda assim um lar, passou a ser habitada por algo que não fosse as ruínas do passado.

Sequer mãe e bebê tinham saído do hospital, o pequeno teve que passar alguns dias na UTI, o médico asseverou: “Ele terá muitos problemas de pele e respiração no primeiro ano, mas se ele aguentar, vai crescer forte.” Assim foi. Sarampo, pneumonia, varicela e uma série de gripes. A cada mês de vida, a esperança se renovava. A fé, no entanto, não era uma questão de escolha. Não se pode escolher ter fé ou ser pobre. Quando se é pobre, ter fé é condição existencial.

Depois de uma série de internações e sucessivos adoecimentos, a mãe achou por bem batizar o filho, antes que morresse pagão. Com o nascido de meses ao colo, foi à Igreja e

recebeu um sonoro não do pároco, sob a justificativa de que era “mãe solteira”. No caminho para a casa, aos prantos, passou em frente ao terreiro, com sua sacola de pesares e o medo de perder mais um filho. Entrou na casa. Uma senhora, de nome Vó Preta, recebeu-lhe com generosidade. A mãe pediu, então, que ela batizasse seu pequeno, afinal se a má sorte vencesse de novo, melhor que o bebê tivesse as bênçãos divinas. Vó Preta então disse que voltasse à noite, quando a sessão de umbanda iniciasse. Mais tarde, Caboclo Cacarandi, entidade espiritual de Vó Preta, pegou a criança no colo, assoviou como cantam os pássaros e espíritos da floresta e dançou ao som dos tambores enquanto o bebê dormia tranquilo. Logo após o colocou diante do congá¹, sobre um pelego de ovelha, onde ficou o resto da noite num sono profundo. Antes de encerrar a cerimônia religiosa, Cacarandi tomou a criança no colo, outra vez assoviou como quem conversa com a natureza, fez suas preces. Devolveu o bebê à mãe. Estava batizado.

Neste dia, esta pesquisa se iniciou.

¹ Palavra de origem Banto que denomina o altar sagrado da umbanda.

1. INTRODUÇÃO

Sejamos exagerados com o risco de passar por extravagantes. Nessa matéria em particular, o temor do ridículo seria o mais antifilosófico dos sentimentos.

Gabriel Tarde

Nasci branco e urbano, mas à margem deste mundo. Minha absoluta admiração e interesse pelo universo dos livros, da pesquisa e das pessoas, repete o gesto de minha mãe que sempre que entrava no mato, procurava e descrevia ervas e plantas, como um cientista observa e cataloga seus objetos de estudo. Um abismo, no entanto, nos separa. Minha mãe, mais esperta que eu, tinha tudo em sua memória e sabia muitas combinações que resultavam em medicina e muitas outras que eram perigosas. Todas essas coisas foram conhecidas por intermédio de minha avó, Vó China, que aprendera, sabe-se deus com quem, sobre estas plantas e sobre como benzer com um pequeno galho de arruda as dezenas de pessoas que vinham de longe. Dizia-se que era bugra, vinda do mato e nem o ano de nascimento se tinha certeza, embora no registro civil constasse 22 de maio de 1901. O que se recebe como dom, dá-se como gratuidade, e por isso, não foram poucas as noites em que ela e minha mãe dormiram famintas, mesmo que o dia fosse cheio de benzeduras. Não se pode, bem se sabe, receber nada em troca de uma reza, sob pena do anular seus efeitos metafísicos. Para esses dias, o chimarrão – o mesmo chimarrão que me acompanhou e deu energia ao longo da escrita de toda a tese – disfarçava a fome. Quando se tornava insuportável o oco no estômago, o dono da tafona sempre dava um resto de farinha de mandioca e do pirão se fazia banquete. Décadas se passaram, eu nasci e já era bastante grande quando soube que minha mãe, na Umbanda, era filha de Jurema, o que talvez explicasse seu interesse que levou ao conhecimento de tantos e tão ricos vegetais e porquê sempre ficava à vontade em meio à floresta. Minha avó morreu completamente analfabeta, minha mãe mal sabia ler, mas era letrada em medicinas da Mata Atlântica. Portanto, descendo de uma família de pesquisadoras que me inspiraram (apesar de

não ter conhecido minha avó, senão pelas histórias de minha mãe) e me fizeram acreditar, a despeito de toda a pobreza material, que a gente pode ser o que quiser e habitar outros mundos, que não aqueles “determinados” pela desigualdade e pela violência que marca a história do Brasil.

Pensar o este país sob o paradigma da alteridade, sobretudo dos povos indígenas que tornaram este continente rico em biodiversidade, é uma tarefa mais que urgente em um mundo que acabou (o mundo Moderno), mas que tentamos torná-lo “vivo” sob a forma do zumbi. Nós, os brasileiros que nunca comercializamos o (Pau) Brasil, somos frutos desta pátria mãe nem sempre gentil, que traz no ventre a memória de uma miscigenação produzida por um longo processo de violação à toda sorte de mulheres, dentre elas as brancas, mas sobretudo indígenas e negras. Somos filhos de uma terra cujos governantes se esforçam em odiar e produzir inimigos internos, mas inimigos no sentido ocidental do termo, em que toda a diferença deve ser ou domesticada ou exterminada. Dentre aqueles que são vistos como inimigos, no centro do alvo, está a população indígena, mas também pobres, negros, ribeirinhos, caiçaras e tantos outros marginalizados desta terra Pindorama. Somos, ainda assim, indígenas em sentido etimológico – aquele que é gerado dentro da terra que lhe é própria, logo não somos alienígenas – e o somos no sentido provocativo dado por Viveiros de Castro (2007, p. 146) “no Brasil todo mundo é índio exceto quem não é”. Aliás, vale sublinhar, toda vez que mencionarmos o termo “indígena” estamos nos referindo aos povos nativos do continente americano, especialmente da América do Sul².

Dito isto, esta tese busca, em sua costura teórica, epistemológica e metodológica, pensar processos de semiose desde a perspectiva do pensamento selvagem³ dos povos

² A ressalva pode parecer óbvia, mas nem tanto. O uso do termo “indígena” é também utilizado em substituição ao termo “ameríndio”, cujas justificações serão apresentadas em momento oportuno.

³ Para compreendermos a noção de *Pensamento selvagem* é importante retomar Lévi-Strauss, em seu livro homônimo, no qual a questão de horizonte está ligada à descoberta do mundo (*des-cobrir* a aparência imediata das coisas em busca do que há a mais). O interesse do pensamento selvagem é mais semiótico que utilitarista. Vejamos tal argumento a partir de duas citações do autor. 1) “(...) concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas.” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 24); e 2) “Da mesma forma os elementos da reflexão mística estão situados a meio-caminho entre perceptos e conceitos. (...) Ora, existe um intermediário entre a imagem e o

indígenas. Cumpre realizar tal tarefa, neste estudo, por meio dos eixos que compõem sua fundamentação teórica, a saber: Semiótica da Cultura, Antropofagia e Multinaturalismo. Portanto, trata-se, antes, de uma abordagem a partir do entendimento de nossas disciplinas ocidentais sobre o pensamento indígena. Estas disciplinas, no entanto, visam, primordialmente, estranhar, desnaturalizar, tensionar categorias de pensamento ocidental. Ou seja, volta-se à investigação sobre os modos de produção de sentidos dos povos nativos do Brasil para repensar as maneiras ocidentais de significação. Tudo isso nos conduz à apresentação dos fundamentos e princípios daquilo que denominamos, como resultante desta pesquisa, *semiofagias canibais*⁴.

Como se pôde notar ao ver o sumário deste estudo, a tese engendra, como observou Viveiros de Castro durante a arguição, uma espécie de síntese conceitual arquitetônica da antropofagia modernista, do perspectivismo multinaturalista e da Semiótica da Cultura. Isso de certo modo é verdadeiro, mas seu resultado é, antes de qualquer coisa, consequência da articulação de campos distintos do conhecimento somado a um desejo de elucidar as inter-relações entre diferentes teorias. Disso decorre alguns “efeitos colaterais”. Há uma aposta no manejo de teorizações cujas divergências entre si não são, propriamente, irrelevantes. Uma das consequências é que, vez ou outra, a leitura pode sugerir a existência de “saltos lógicos” argumentativos. Contudo, devo ressaltar que tal movimento teórico-metodológico, articulando conhecimentos com níveis de abstração distintos, visa uma perspectiva transmetodológica que seja capaz, em seus aspectos convergentes, de construir um contexto produtivo de verdades pragmáticas⁵. Mais ainda, o pensamento indígena de fundo, que atravessa a maior parte das

conceito: é o signo, desde que sempre se pode defini-lo da forma inaugurada por Saussure a respeito dessa categoria particular que formam os signos lingüísticos, como um elo entre uma imagem e um conceito, que, na união assim estabelecida, desempenham respectivamente os papéis de significante e significado.” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 33).

⁴ Um alerta importante, sempre que escrevermos “semiofagia” estamos remetendo à noção desenvolvida pelo Multinaturalismo de Viveiros de Castro. Quando escrevermos *semiofagias canibais* estamos remetendo à teorização proposta por este estudo. Os termos não são, contudo, antagônicos, de tal modo que as *semiofagias canibais* são uma derivação de viés comunicacional da semiofagia antropológica, que, como se verá, está no cerne de sua formulação.

⁵ Segundo Mauro Almeida, “Para a atitude antropológica, ao contrário, a conclusão é que múltiplas ontologias são compatíveis com os mesmos encontros pragmáticos. Resulta daí a noção de verdades pragmáticas que são

teorizações em que esta tese se sustenta, não deve ser tomado como “modelo”, mas como exemplo⁶. Portanto, uma melhor compreensão de certas transposições entre níveis distintos de abstração teórica passa por uma leitura que leve em conta o *exemplo* como paradigma, não o modelo. Outro alerta importante diz respeito ao fato de que, a despeito do caráter sintético arquitetônico da estrutura tese (ou da aparente, não mais que aparente, construção de uma “Teoria” com T maiúsculo), as teorizações mobilizadas por esta pesquisa não buscam, nem propõem (sob nenhum aspecto), a cristalização dos conceitos mobilizados. Trata-se, neste caso, da construção de apenas mais um componente da nuvem cosmopolítica responsável por manter um certo clima revigorante do pensamento contemporâneo baseado nas cosmologias dos povos nativos do Brasil.

A origem desta pesquisa tem como gatilho a percepção, durante um curso de especialização no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos, de que o pensamento antropófago como tradução do pensamento indígena era rico em possibilidades de investigação. Foi a partir daí que se construiu a hipótese de se pensar as semioses indígenas a partir de seus próprios termos. Essa fagulha, agora bastante óbvia, mas nenhum pouco à época, levou-nos a tentar compreender as particularidades de um tipo de produção de sentido sobre o mundo, que tinha como desejo pensar o *eu* desde o *outro*, o que rompia como um modo bastante hegemonizado de lidar com as diferenças. No que toca à comunicação e a Semiótica da Cultura, tratava-se, então, de pensar o cultural (*eu*) desde o extracultural (*outro*). Isso despertou a curiosidade de entender os processos comunicacionais em jogo nesse deslocamento de perspectiva. Para tanto foi preciso recorrer à Semiótica da Cultura para entender os processos de semiotização indígenas, mas para ser o mais fiel possível às suas categorias e modos de compreensão do mundo, o Multinaturalismo se transformou na pedra de toque que orientou a condução das aproximações deste trabalho.

comuns a diferentes ontologias” (2021, p. 12).

⁶ Esta distinção, relacionada ao pensamento indígena, é observada por Viveiros de Castro na entrevista *A escravidão venceu no Brasil. Nunca foi abolida*, concedida a Alexandra Lucas Coelho, do jornal *Público*, de Portugal.

1.1. ENTRE-MUNDOS

Toda classificação implica riscos nem sempre bem calculados ou, no pior dos casos, em um erro de enquadramento que ao invés de ajudar a explicar uma determinada coisa tende a complicá-la. Apesar do risco de tal empreitada, poderíamos afirmar que esta tese se orienta pela perspectiva da *tese teórica*, nos termos de Umberto Eco (1996). Entre outras razões porque produz uma dobra no Objeto de pesquisa que é, também, seu Objeto empírico, isto é: o pensamento dos povos indígenas mediado antropologicamente, literariamente, esteticamente e semioticamente por outros autores. Como se trata de uma investigação que busca pensar e descrever certos tipos de produção de sentido baseados no pensamento indígena, recorreremos aos estudos sobre o perspectivismo como ponto de partida. Portanto, quando falamos em “pensamento indígena” estamos nos referindo, especialmente, às traduções etnográficas e etnológicas que os autores que trabalharam com esses povos nos oferecem. Duas razões estão na base desta escolha. 1) Como se trata de um estudo teórico que aborda uma hipótese de descrição semiótica sobre as formas indígenas de compreensão do mundo, é prudente que o trabalho se fundamente em trabalhos consolidados do campo da Antropologia para evitar o risco de fazer uma etnografia e uma etnologia apressadas e precárias que conduziriam a conclusões frágeis. 2) No que toca à aproximação entre o perspectivismo indígena e a teoria semiótica, por si só, já é uma tarefa que exige profunda atenção e rigor metodológico para que as aproximações e tensionamentos se tornem adequados à discussão posta. Deste modo, empreender esses dois trabalhos seria impossível no intervalo que compreende uma pesquisa de doutorado, dada a complexidade destas relações.

Esta é, portanto, uma pesquisa *entre-mundos*, no intervalo inteligível entre a Comunicação, a Literatura e a Antropologia. Isso produz, às vezes, a impressão de que o texto é acentuadamente antropológico (o que é verdadeiro, em certo sentido), mas tal escrita é coerente com a proposta teórica das *semiofagias caibais*, que tem como objetivo pensar o *eu como outro*. Falando explicitamente, trata-se de ver a *comunicação* sob o olhar *multinaturalista*, de modo que o foco e o interesse que orientam este estudo são

comunicacionais. O que quero afirmar com isso, em termos metodológicos, é que a tese propõe uma abordagem teórica, ao mesmo tempo que se constitui metodologicamente como um exercício contínuo de ver-se sob a perspectiva da alteridade. Isso implica que mesmo as explicações das grandes teorias que fundamentam a tese, ainda que tratadas em separado, estão agenciadas por este interesse comunicacional e sempre levam em conta as aproximações que serão feitas no quinto capítulo do estudo, intitulado *semiofagias canibais*.

Em que pese este estudo estar bastante concentrado na articulação de seus eixos fundantes apresentados anteriormente, houve uma pesquisa documental – publicações de livros, entrevistas, filmes e vídeos/conferências de lideranças intelectuais, xamânicas, políticas e culturais indígenas – que serviu de material de apoio para a tese e assumiu bastante relevância no conhecimento sobre o pensamento indígena. Profissionalmente, houve momentos de coerência com a metodologia da tese no fazer jornalístico. Como jornalista e coordenador de eventos do Instituto Humanitas Unisinos - IHU, ao longo desse período foram publicadas duas importantes edições da Revista IHU On-Line com temas correlatos a esta pesquisa as edições 527 - *Ore Ywy – A necessidade de construir uma outra relação com a nossa terra*⁷ e 543 - *Ontologias Anarquistas. Um pensamento para além do cânone*⁸. Ainda no escopo destas publicações, foram realizados dois eventos acadêmicos, de âmbito nacional, intitulados *Ontologias Anarquistas – I e II*, ao longo dos dois semestres de 2019, além da publicação de artigos em livros e revistas acadêmicas com avaliação por pares. Paralelamente a estas atividades, em maio de 2020 foi criado o site Antropofagias⁹, que pretende ser um repositório de debates relativos aos temas concernentes a esta. Isto posto, salientamos que retomar o pensamento nativo do Brasil como referente na produção epistemológica qual seja o campo, mas em especial na Comunicação onde se inscreve esta pesquisa, é tarefa que se justifica, seja por sua riqueza em produzir novos horizontes de pensamento, seja por se tratar de um dever ético com as populações indígenas, há mais de 500 anos vilipendiadas e cujo

⁷ Disponível em ihuonline.unisinos.br/edicao/527. Neste número, em especial, pela primeira vez na história da revista, de quase 20 anos à época, foram entrevistados para o tema de capa onze pensadores indígenas.

⁸ Disponível em ihuonline.unisinos.br/edicao/543.

⁹ Disponível em antropofagias.com.br.

etnocídio e genocídio caminha a passos largos no atual momento político do país.

Embora esta etapa da introdução possa sugerir que os caminhos percorridos foram pacíficos ou pouco tortuosos, é preciso ressaltar que se trata de uma pesquisa que nos foi (e é) muito desafiadora por todas as implicações decorrentes de interrelações entre teorias distintas e complexas. Não obstante, há uma profunda preocupação teórica e metodológica, além de uma boa dose de sensibilidade, para minimizar ao máximo os riscos de sobrepor de forma violenta nossa epistemologia ocidental (nossas formas de produzir conhecimento) sobre saberes, territorialidades comunicacionais e semióticas próprias dos povos nativos. Mais, a investigação se desenvolve, metodologicamente, a partir de uma pesquisa bibliográfica e documental para então, articular reflexões considerando a correlação estabelecida entre os eixos teóricos que a sustentam. A pesquisa bibliográfica, neste sentido, foi realizada segundo os procedimentos de identificação e localização de documentos e teorias que pudessem fundamentar a teorização conceitual-pragmática das *semiofagias canibais*. Esse movimento metodológico teve como objetivo levar em conta o que "outros já escreveram sobre [o] assunto, juntar ideias, refletir, concordar, discordar e expor (...) os próprios conceitos" (STUMPF, 2005, p.61). Começamos, portanto, com uma pesquisa exploratória de livros e artigos que tivessem correlação com a Semiótica da Cultura, Antropofagia e Multinaturalismo. Nesse sentido, tentamos esgotar o material bibliográfico levantado para depois proceder a seleção daqueles que seriam lidos e fichados para, posteriormente, construir os respectivos capítulos. Foi a partir deste procedimento que houve a seleção do conjunto de bibliografias e teorias que conformam o escopo conceitual desta pesquisa, considerando um manancial mais amplo de referências encontradas, o que incluiu também as pesquisas em bancos de dados de artigos e teses apresentados no *Anexo 1 – Usos da Semiofagia, um estado da arte*.

Em termos organizacionais, buscamos, em um primeiro momento, nos concentrar naqueles autores mais importantes na construção dos três vieses citados: Iuri Lotman, Oswald de Andrade e Eduardo Viveiros de Castro. No entanto, essas leituras precisaram de complementações de outros pensadores que agregaram seus pontos de vista ao debate e

permitiram a ampliação da perspectiva teórica. Como observa Stumpf (2005) a revisão de literatura é importante para identificar o que já existe sobre o assunto afim de melhor elaborar o problema de pesquisa e não abordar aquilo que já foi estudado. A leitura aprofundada das obras selecionadas permitiu a identificação de conceitos relevantes, além de potencialidades teóricas que pudessem fundamentar a tese, bem como estabelecer correlações entre os três eixos teóricos da pesquisa. Como será possível verificar, algumas fontes bibliográficas se tornaram pilares bastante importantes para a construção dos capítulos e foram reiteradamente trazidas ao longo de toda a argumentação. Ainda sobre a pesquisa bibliográfica, frisamos que a consulta aos materiais etnológicos e etnográficos sobre o pensamento indígena foi uma escolha metodológica bastante pensada devido a natureza desta investigação, que interrelaciona teorias complexas, e teve como objetivo permitir ao “investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente. Essa vantagem torna-se particularmente importante quando o problema de pesquisa requer dados muito dispersos.” (GIL, 2002, p.45).

A pesquisa documental foi desenvolvida considerando fontes de outras naturezas que contribuíram para uma configuração mais densa da reflexão, sendo composta por: entrevistas e eventos acadêmicos com pensadores indígenas e pesquisadores interessados pelo tema, além de filmes e bibliografia especializada sobre as conceitualizações fundantes. Esses materiais foram tratados analiticamente, como deve ser numa pesquisa documental, adequando-os aos objetivos que nos propusemos. De acordo com Gil (2002), os documentos agregam qualidade metodológica à investigação por se tratarem de fontes ricas e estáveis de informações, bem como por potencialmente atualizarem o pensamento a partir de depoimentos e dados estatísticos, entre outros. Um ponto importante da pesquisa documental, que serviu de apoio metodológico às análises construídas nesta tese, foram as publicações das duas edições da Revista IHU On-Line, citadas anteriormente, que debatem temas convergentes à pesquisa. Isso porque as discussões levantadas nas publicações, a partir de entrevistas com diversas pensadoras e pensadores, ofereceram outros pontos de vistas sobre as teorias discutidas neste estudo, o que funciona, também, como uma espécie de sistema de contrapesos. Gil ressalta a

importância deste tipo de abordagem, pois “pesquisas elaboradas com base em documentos são importantes não porque respondem definitivamente a um problema, mas porque proporcionam melhor visão desse problema ou, então, hipóteses que conduzem a sua verificação por outros meios.” (2002, p. 47). Devo ressaltar, que esta parte da pesquisa foi especialmente importante na desconstrução de leituras rasas sobre a Antropofagia, o que levou à reestruturação do capítulo ora apresentado.

Por fim, pode-se incluir a abordagem semiótica também como uma estratégia metodológica aportada por esta pesquisa, uma vez que ela se tornou uma investigação *entremundos* (comunicação e antropologia). A análise semiótica interdisciplinar, neste sentido, oferece um “método abduutivo, relacionado às evidências que se dão como *insight* no período da pesquisa, mesmo quando parecem descabidas ou impossíveis de serem alocadas em algum lugar lógico da sistematização do conhecimento” (IASBECK, 2005, p. 196). É justamente porque esta pesquisa transita interdisciplinarmente entre campos diferentes que tal perspectiva se torna fundamental, afinal "O método semiótico (...) tem muita utilidade para promover o diálogo entre paradigmas distantes e até mesmo estranhos. Assim, com a fundamentação semiótica, o pesquisador pode ir buscar (...) na Antropologia, na Sociologia, (...) ou na Psicanálise conceitos familiares a essas ciências e associá-los" (IASBECK, 2005, p. 198). Além disso, cabe salientar que as metalinguagens, como estruturalidades do texto na cultura, oferecidas pela Semiótica da Cultura tiveram papel fundamental na proposta de abordagem semiótica-multinaturalista que construiremos ao longo do trabalho. Tal *abordagem semiótica-multinaturalista da cultura* consiste em um conjunto de seis princípios – *humanidade relacional, modelização, inimizade, equivocidade, semioses canibais e diferOnça* – que constituem as *semiofagias canibais* como um exercício de semiotização que leva em conta um radical deslocamento de perspectiva, cujas inspirações se originam no pensamento dos povos nativos do continente. A Semiótica da Cultura, por sua vez, além de nos dar suporte teórico para compreender os procedimentos de análise semiótica da cultura, permitiu, por seu conjunto de ferramentas que nos serviu de base, pensarmos e estruturarmos os princípios constitutivos das *semiofagias canibais*.

É importante considerar duas conceitualizações que serão mais amplamente trabalhadas no capítulo das *semiofagias canibais* e que são importantes como angulações adotadas ao longo da investigação: *tradução* e *equivocidade*. Isso porque ambos conceitos são aspectos que perpassam toda a teorização desenvolvida, à medida que a proposta de articulação entre os campos do conhecimento abordados passa por uma *tradução* desde suas áreas em direção ao contexto e à argumentação da pesquisa; mas, concomitantemente, tais proposições teóricas mantêm suas dinâmicas originárias, o que produz uma certa *equivocidade controlada*, de modo que, ao mesmo tempo, as *semiofagias canibais* (re)atualizam os sentidos dos conceitos mobilizados e os compreende desde suas concepções originárias. Em suma, um exercício de síntese disjuntiva. Isso também abre a possibilidade de que a perspectiva adotada por este estudo seja, ele própria, lida a partir desta mesma dinâmica, tornando-se, portanto, autorreflexiva, abrindo, assim, a possibilidade de canibalização interna da investigação por suas próprias lógicas.

Assumimos o risco de tratar de um tema de pesquisa especialmente difícil, mas, ao mesmo tempo, recompensador ao tentar trazer para o campo das Ciências da Comunicação aspectos semióticos da sapiência dos povos indígenas do Brasil, mediados pela Antropologia e pela Literatura.

1.2. COSMOGONIA DE UMA PESQUISA

O interesse pelos estudos semióticos da cultura, desde Lotman, principalmente, é parte fundante da construção desta pesquisa. Isso porque a noção de cultura postulada por tais investigações é compreendida a partir da inter-relação, combinação e tensionamento entre diversos sistemas de signos, cada um à sua forma, cujo mecanismo de trocas é, por definição, o objeto de análise. Dizendo de outro modo, aproximando com o contexto deste trabalho, *homem branco* e *povos nativos* percebem um ao outro como entes fora de seu sistema cultural. O que para *um* é organização, para *outro* é caos. Isso produz certas zonas de

incompreensões dos esquemas semióticos de uma e outra cultura, de uma e outra linguagem, de um e outro mundo, mas também áreas de inteligibilidade. Compreender, portanto, as estruturalidades que conformam a cultura, pressupõe uma abordagem sobre as metalinguagens oferecidas por essa linha teórica para compreender os processos culturais. E é por meio de uma abordagem semiótica que podemos perceber, em um jogo entre alteridades e tensionamentos, a riqueza da possibilidade da produção de zonas de contato que tornam possíveis a comunicação entre sistemas semióticos distintos. A partir de um deslocamento entre uma e outra semiosfera surge a possibilidade de um tipo de comunicação que não é assimilacionista e que tem, na aproximação com o pensamento dos povos indígenas, a potência de produzir semioses a partir do ponto de vista do *outro*.

A Antropofagia, por sua vez, é, uma das mais sérias, plurais e importantes formas de tradução do pensamento dos povos nativos do Brasil. A julgar por suas recorrentes reapropriações nesses mais de 90 anos, a Antropofagia tem sido uma importantíssima ferramenta de produção teórica e estética brasileira inspirada pelas cosmologias indígenas. Oswald, assim a definiu: “Tratava-se de um rito que, encontrado também nas outras partes do globo, dá a idéia de exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo, que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade.” (ANDRADE, 1978, p. 77). Oswald sustenta que a Antropofagia cumpria duas funções fundamentais para este estudo: 1) religar-nos às ancestralidades nativas brasileiras; e 2) propor uma ruptura em nossa tendência colonizadora na relação com os povos indígenas. Mais do que isso, “A antropofagia foi a única contribuição realmente anticolonialista que geramos, contribuição que anacronizou completa e antecipadamente o célebre clichê sobre as ideias fora de lugar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 167).

Em um contexto perspectivista indígena, como são a floresta e as sociedades indígenas, todos os seres, segundo sustenta o Multinaturalismo, são potencialmente capazes de assumir a agência humana. De forma muito resumida, esta concepção compreende a humanidade (*humanity*) como condição virtualmente universal a todos seres, ao passo que a diversidade é constituída pela multiplicidade dos corpos. Portanto, não é a animalidade que

nos costura, mas a humanidade, que não está restrita à espécie *homo sapiens*. Em um contexto como este, abre-se a possibilidade de se pensar problemas do campo da Comunicação de primeira ordem, o que não é nada simples, pois tal forma de conceber a diversidade do universo embaralha completamente as categorias conceituais a que estamos acostumados. Um dos tantos problemas possíveis, concernentes a esta compreensão dos modos de organização do mundo, corresponde à ordem semiótica de interpretação dos fenômenos. Pois, para os povos da floresta, o mundo não se divide entre *sujeitos* e *objetos*, mas entre *sujeitos* e *sujeitos* (entes do reino vegetal e mineral, bem como animais e espíritos, também podem ser sujeitos ou pessoas). Tais características são concernentes ao conceito de Multinaturalismo.

É sobre este universo complexo que lançamos nosso olhar comunicacional e semiótico, que nos leva a questões éticas profundas, afinal tudo aquilo que nós, ocidentais, aprendemos a chamar de “desenvolvimento” está assentado sobre o holocausto de outras espécies e formas de vida. Compreender, senão pelo menos estudar as faculdades semióticas dos povos indígenas é uma maneira de reavaliarmos os conceitos que damos a nós mesmos e às coisas. É uma forma de ensaiarmos uma visão desensimesmada de nós próprios. É, também, uma maneira de pensarmos como nós da Comunicação poderíamos conceber o mundo a partir de categorias inspiradas pelo pensamento indígena e com isso, como propõe Ailton Krenak, termos “Ideias para adiar o fim do mundo.” (2019, p. 14).

1.3. GUIA PARA CAMINHAR ENTRE-MUNDOS

O que apresentamos até aqui dão os contornos gerais da tese e apresentam seus horizontes de aproximação e tensionamento teórico. Cumpre então, também como chave de leitura ao trabalho, apresentar os objetivos geral e específicos, bem como o problema de pesquisa.

O *objetivo geral* deste estudo se volta à descrição e formulação de uma abordagem semiótica-multinaturalista da cultura, a partir das interações teóricas e pragmáticas entre

Semiótica da Cultura, Antropofagia e Multinaturalismo. Quanto aos *objetivos específicos*, pretende-se: 1) apresentar alguns dos principais pressupostos da Semiótica da Cultura, especialmente os que se referem à estruturalidade do texto na cultura; 2) pensar a Antropofagia em sua dimensão ritual, epistemológica e conceitual com vistas a fundamentar uma abordagem a partir de categorias próprias do pensamento indígena; 3) abordar, em perspectiva com o campo da Comunicação, o Multinaturalismo, levando em conta as especificidades do perspectivismo indígena, o “cogito canibal” e a relação entre corpo, alteridade e mundos possíveis; 4) descrever e formular fundamentos e princípios que conformam as *semiofagias canibais* como uma teorização conceitual-pragmática que expressa um pensamento de alteridade em relação com a comunicação e a semiótica.

Terminologicamente falando, o título de cada um dos capítulos que fundamenta a tese é pouco criativo, reconheço, mas tal escolha tem função metodológica, que é demarcar quais são os eixos que orientam a pesquisa. É por isso também que os demais capítulos contêm títulos e subtítulos menos óbvios e mais criativos. Ainda sobre os termos da tese, sempre que nos referirmos às teorias fundantes colocaremos as iniciais em maiúscula com o desejo de remeter às suas próprias especificidades, bem como quando estivermos tratando das semiofagias formuladas por este estudo – *semiofagias canibais* – faremos a grafia com itálico. Tal recurso visual se propõe, tão somente, auxiliar a leitura.

O *problema de pesquisa* a que esta tese se dedica a enfrentar é: *Como se configuram e quais são os princípios das semiotizações indígenas baseadas num pensamento semiósico-multinaturalista da cultura e como ele pode tensionar a comunicação e a semiótica?* Esta formulação resultou de uma série de tensionamentos e rearranjos ao longo de vários meses de pesquisa que deram formas finais à tese. Cabe ressaltar, que se pensássemos este mesmo problema desde um ponto de vista estritamente semiótico ele seria formulado do seguinte modo: Que modelizações podem ser construídas numa semiosfera indígena brasileira a partir da tradução do pensamento perspectivista-anthropofágico? Isso porque a *modelização* é um modo de abstrair as configurações de cada sistema semiótico (nesse caso o sistema semiótico indígena) e produzir modelos conceituais, ou seja, modos de descrever a organização de um

sistema semiótico que vai servir de referência para pensar e propor outras formas de organização destes sistemas. A modelização nos ajuda a compreender como ocorre a produção de conhecimento, quais são seus modos de funcionamento e como se dão os processos de tradução e ressignificação dos sistemas em uma dinâmica constante.

Antes mesmo de formular o problema de pesquisa, pensava-se na hipótese de se construir algo que pudesse ser chamado de “semiótica indígena”, como uma teoria semiótica nos termos do campo da Comunicação. Tal proposta foi abandonada, entre outras razões porque a semiótica, nesta via, trazia consigo uma pesada bagagem ocidental, na qual as aproximações com o pensamento indígena se tornavam difíceis de conciliar. Esta percepção, somada a leituras no campo da antropologia, nos levou ao termo “semiofagia”, inicialmente por meio da obra de Viveiros de Castro e mais tarde em outros autores. Desse encontro resultou a escolha do termo como uma expressão chave para esta pesquisa e partiu-se para uma investigação sobre o estado da arte – apresentado no Anexo 1 – dos estudos que tratam do tema da semiofagia. Há trabalhos interessantes, mas pouquíssimos e com pouco aprofundamento teórico sobre a terminologia e a maior parte deles remete à descrição antropológica do conceito. Esse conjunto de fatores em perspectiva com o problema de pesquisa nos levou a pensar as *semiofagias canibais* como uma teorização conceitual-pragmática que nos ajuda, sobretudo, a pensar as categorias ocidentais por meio das formas de pensamento dos povos nativos do Brasil. Isso tudo reconfigura os modos de entender a cultura e a natureza, ainda mais se levarmos em conta a conexão com o Multinaturalismo. Não se trata, em nenhuma medida de um “modelo” de análise das semioses indígenas, senão de um modo, baseado no pensamento indígena (como um exemplo), de abordagem semiótica, podendo ser colocado em perspectiva com fenômenos comunicacionais de quaisquer ordens, sejam eles sociais ou cósmicos, naturais ou sobrenaturais, mundanos ou extramundanos.

Este *guia para caminhar entre-mundos* é antes de tudo uma descrição do que se encontrará no universo diverso desta pesquisa, que um mapa capaz de orientar por onde seguir (o que nem seria o caso). Inclusive porque mais importante que pensar e se orientar por um mapa ao caminhar, é estar atento ao mundo, ser capaz de percebê-lo. Este guia serve também

para compreender, ainda que de modo introdutório, os caminhos que tornaram este estudo possível com suas trilhas afetivas, científicas e de mundos que talvez nunca se encontrassem, não fosse pelo inesperado *mundo* que esta investigação constrói.

Bem vindos, as *semiofagias canibais* vão começar!

2. SEMIÓTICA DA CULTURA

Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é tampouco, o processo de transmissão da cultura.

Walter Benjamin

Semiótica da Cultura é um ramo das teorias da Comunicação que se interessa, particularmente, pelos processos de produção de sentido – *semiose* –, a partir das estruturalidades¹⁰ que conformam um texto da Cultura. Sua origem remonta ao Departamento de Semiótica da Universidade de Tartu, na Estônia, nos anos 1960, país que pertencia à extinta União Soviética. Um dos principais nomes ligados a esta corrente teórica é Iuri Lotman, que propôs, a partir de diversos ensaios e artigos, as bases para o que hoje chamamos Semiótica da Cultura. Cumpre notar que Lotman e os demais professores que formaram a escola de estudos russos¹¹ de semiótica sempre fizeram suas pesquisas de modo marginal e com receio de alguma represália do governo soviético. A Semiótica da Cultura conecta-se às demais linhas teóricas da tese por dois principais motivos. Em primeiro lugar por trazer uma abordagem cultural que se coaduna com o modo de entrada do objeto de pesquisa e, em segundo lugar porque oferece uma metalinguagem e um modo de pensamento que auxilia no desvendamento das semioses indígenas complementando as bases trazidas pelo Multinaturalismo. A partir desses dois eixos entendemos que será possível abrir caminhos para o desvendamento do problema de pesquisa a partir do que chamaremos de uma

¹⁰ Por estruturalidade, levar em conta a definição de Irene Machado: “Estruturalidade é a qualidade textual da cultura sem a qual as mensagens não podem ser reconhecidas, armazenadas e divulgadas. Assim, os sistemas culturais são textos não porque se reduzem à língua, mas porque sua estruturalidade procede da modelização a partir da língua natural. No limite desse raciocínio situa-se a síntese sistêmica: o conceito de cultura como texto, na verdade, deve ser entendido como *texto no texto*” (MACHADO, 2003, p. 39).

¹¹ Talvez aqui o termo “estononiano” ou “soviético”, seja mais adequado, contudo como no campo acadêmico de discussão es estabeleceu a designação “semiótica russa” e, por isso, quando se tratar do fenômeno em âmbito mais geral manteremos esta forma.

“abordagem semiótica-multinaturalista da cultura”.

Para isso, é importante definir alguns princípios dos estudos da Semiótica da Cultura, segundo descrevem Rosário e Machado (2019): 1) a cultura nunca é um conjunto universal, mas compõe-se de subconjuntos que se organizam de tal ou tal maneira; b) as linguagens – escritas, visuais, orais, audiovisuais etc – estão imersas em contextos específicos de uma cultura; c) a heterogeneidade e o poliglôtismo fazem parte da Cultura e da Comunicação. Podemos acrescentar ainda d) a cultura é entendida por um viés essencialmente semiótico, ou – fazendo uma adaptação da afirmação de Gertz (2017) – a cultura pode ser entendida como uma dimensão em que têm existência e se realizam as teias de significação produzidas pelos seres vivos e que está em constante fluxo de semiose.

Cumpramos notar um dos conceitos mais importantes à teoria lotmaniana: a *semiosfera*. Não por acaso, esse é o termo que dá nome a três volumes de livros que reúnem escritos de Lotman. Ela, a semiosfera, é, por definição, o espaço onde ocorre a semiose, dentro da qual circulam e interagem os elementos que compõem as estruturalidades dos textos na Semiótica da Cultura. Isso implica que a semiosfera está ligada a um *continuum* de formações semióticas que produzem diferentes tipos e níveis de organização dos processos de produção de sentido. O termo é inspirado pela definição de biosfera de Vernadski¹², mas assume seu acento comunicacional com o prefixo “semio”.

Como agora podemos supor, sistemas precisos e funcionalmente únicos que realmente funcionam não existem por si mesmos. A separação deles está condicionada apenas por uma necessidade heurística. Tomados separadamente, nenhum deles realmente tem a capacidade de trabalhar. Somente funcionam imersos em um *continuum* semiótico, completamente ocupado por formações semióticas de vários tipos e que estão em diferentes níveis de organização. A esse *continuum*, por analogia com o conceito de biosfera introduzido por V. I. Vernadski, chamamos-o de semiosfera.¹³

¹² Sobre a definição de biosfera descrita por Vladimir Vernadski que inspira a formulação do termo semiosfera, Jorge Lozano oferece uma detalhada explicação na introdução do livro *Cultura y Explosión* (1993).

¹³ No original: “Como ahora podemos suponer, no existen por sí solos en forma aislada sistemas precisos y funcionalmente unívocos que funcionan realmente. La separación de éstos está condicionada únicamente por una necesidad heurística. Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad de trabajar. Sólo funcionan estando sumergidos en un *continuum* semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización. A ese *continuum*, por analogía con el

(LOTMAN, 1996, p. 11, tradução nossa).

Em suma, a compreensão dos processos de significação e comunicação tendem a se dar privilegiadamente na dimensão da semiosfera. Como sustenta Lotman, a semiosfera é um universo semiótico onde as diferentes linguagens e textos, articulados entre si, produzirão uma certa tendência interpretativa de acordo com as estruturalidades de cada tipo de organização da cultura e de seus sistemas modelizantes, de tal modo que a semiosfera é o espaço semiótico em que se torna possível a existência mesma da semiose.

Assim como unindo diferentes chuletas não teremos um novilho, mas fatiando um novilho poderemos ter chuletas, somando os atos semióticos particulares não teremos um universo semiótico. Ao contrário, somente a existência de tal universo – da semiosfera – torna realidade o ato sógnico particular. A semiosfera é caracterizada por uma série de traços distintivos.¹⁴ (LOTMAN, 1996, p. 12, tradução nossa).

Um ponto característico a levar em conta é a dimensão abstrata da semiosfera. A despeito de não ter uma espacialização em sentido material, é o *locus* onde se manifesta aquilo que é próprio de uma possibilidade de significação. Isto é, trata-se de um espaço de realização semiótica.

Enquanto a noosfera tem uma existência material e espacial e abrange uma parte do universo conhecido cientificamente, o espaço da semiosfera tem um caráter abstrato. Isso, no entanto, não significa que o conceito de espaço seja usado aqui em sentido metafórico. Estamos lidando com uma esfera específica que possui os traços distintivos atribuídos a um espaço fechado em si. Somente dentro desse espaço é possível a realização de processos comunicativos e a produção de novas informações.¹⁵ (LOTMAN, 1996, p.

concepto de biosfera introducido por V. I. Vernadski, lo llamamos semiosfera.” (LOTMAN, 1996, p. 11)

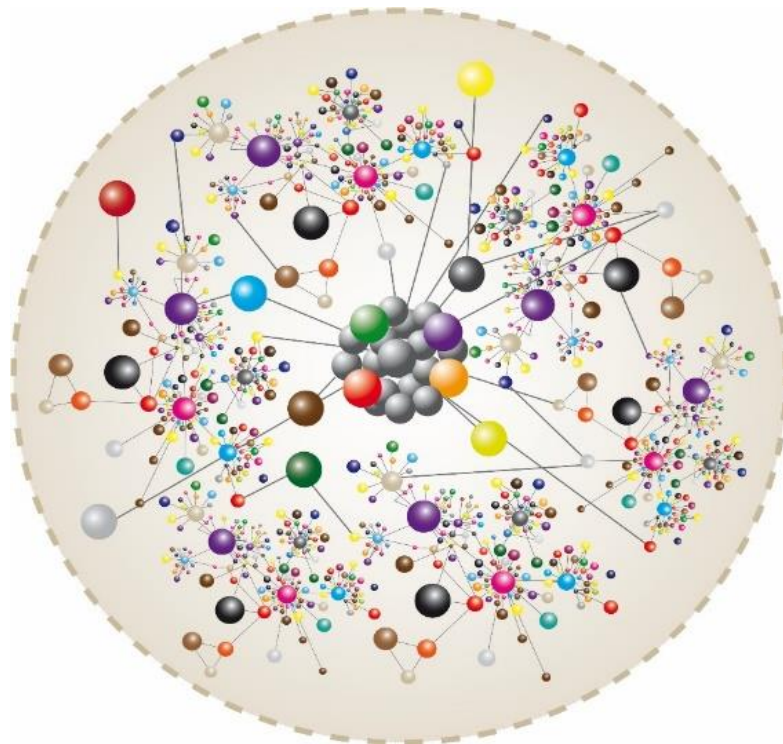
¹⁴ No original: “La semiosfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis. Así como pegando distintos bistecs no obtendremos un ternero, pero cortando un ternero podemos obtener bistecs, sumando los actos semióticos particulares no obtendremos un universo semiótico. Por el contrario, sólo la existencia de tal universo — de la semiosfera — hace realidad el acto sógnico particular. La semiosfera se caracteriza por una serie de rasgos distintivos.” (LOTMAN, 1996, p. 12)

¹⁵ No original: “Mientras que la noosfera tiene una existencia material y espacial y abarca una parte de nuestro planeta, el espacio de la semiosfera tiene un carácter abstracto. Esto, sin embargo, en modo alguno significa que el concepto de espacio se emplee aquí en un sentido metafórico. Estamos tratando con una determinada esfera que posee los rasgos distintivos que se atribuyen a un espacio cerrado en sí mismo. Sólo dentro de tal espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información.” (LOTMAN, 1996, p. 11)

11, tradução nossa).

Dito isto, propomos um diagrama que tenta exprimir visualmente a proposição teórica de Lotman. Ao sugerir esta formulação imagética não estamos reduzindo as possibilidades de expressão visual da teoria à modelização apresentada, afinal, poder-se-ia criar alegorias sob outros registros. Nosso esforço, no entanto, é, sendo o mais fiel possível às questões teóricas de fundo, demonstrar visualmente como os pontos que discutiremos estão interrelacionados.

Figura 1 – Diagrama alegórico da Semiosfera de Lotman¹⁶



Fonte: imagem elaborada pelo autor.

¹⁶ Um aspecto importante do conceito de “semiosfera” de Lotman é que os textos que interagem dentro de uma semiosfera tensionam uns aos outros. Como tal característica não ficou óbvia no diagrama, ressaltamos que tal especificidade deve ser levada em conta.

Irene Machado argumenta que a *semiosfera* é a condição necessária para a possibilidade de haver cultura, uma vez que “a semiosfera é o espaço semiótico necessário para a existência e funcionamento da linguagem e da cultura com sua diversidade de códigos. Fora desse espaço, não há comunicação, não há linguagem e é impossível a existência da própria semiose” (2003, p. 164). Considerando a proposição de Machado, é importante, por outro lado, levar em conta que textos próximos à fronteira semiótica, aqueles mais à margem do núcleo, são mais abertos a semioses complexas e, nesse sentido a fronteira da semiosfera é um espaço de maior criatividade. A interação entre diferentes esferas semióticas também pode proceder por uma dinâmica dialógica¹⁷, que no caso das *semiofagias canibais* é mediada por aspectos da Antropofagia.

Em *Teses para uma Análise Semiótica da Cultura* (IVANOV, et al, 2003) os autores postulam as definições do que é entendido como cultura e não cultura. Partem do pressuposto do que o conceito de cultura está sempre intimamente ligado ao seu correlato oposto a “não cultura”. Isso não significa, em princípio, uma hierarquização entre o que é considerado cultura e sua oposição relativa, mas, sim, que a “cultura não somente luta contra o ‘caos’ externo [não cultura], mas dele também necessita; ela não somente o destrói, como continuamente o cria” (Ibidem, p. 101, grifo nosso). Essa dinâmica, não implica, na base da relação entre diferenças, uma espécie de não cultura universalista, pois “Cada tipo de cultura historicamente dada tem o seu próprio, e somente a ele peculiar, tipo de não-cultura” (Ibidem). O argumento das *Teses para uma Análise Semiótica da Cultura* se desenvolve no sentido de defender que o cultural e o não cultural são mutuamente condicionados e, ao mesmo tempo, interdependentes. É isso que produz a tendência interpretativa de que de dentro de uma determinada esfera semiótica se entenda como desorganizados os grupos não conhecidos. Assim: “A oposição ‘cultura/espço extracultural’ representa a unidade mínima

¹⁷ Bakhtin é, talvez, o principal teórico que tenha desenvolvido estudos sobre a dialogia. Boris Schneiderman, no livro *Semiótica Russa* sintetiza o núcleo do conceito. “A natureza social da linguagem reside no fato de que ela sempre se dirige a alguém. (...) Em essência, a linguagem é sempre dialógica” (SCHNEIDERMAN, 2010, p. 22). Em *Semiótica da Cultura* esse dialogismo consiste também em compreender como textos culturais interagem uns com os outros por meio de traduções mútuas, produzindo códigos, sistemas modelizantes e novos textos.

neste nível. (...) no centro situa-se um certo ‘nós normal, ao qual se opõe os outros povos como um conjunto paradigmático de anomalias’ (Ibidem, p. 103). Em suma, o extracultural é o espaço por excelência do *outro*, da alteridade. Ou seja, trata-se do espaço semiótico de onde emergem diferenças, anomalias, intraduzibilidades, tão importantes para os propósitos desta pesquisa. Há, porém, um possível terceiro elemento de relação que nos parece escapar à teorização da Semiótica da Cultura: o *altercultural*¹⁸. O que nossa leitura à obra de Lotman sugere é que esta ideia esteja subsumida ao conceito de “extracultural”, sendo uma única coisa. Há nuances que merecem ser melhor observadas, cotejando de forma mais aprofundada as relações entre os debates semióticos e antropológicos. Entretanto, tendo em conta que a oposição cultural *versus* extracultural se complica ainda mais quando se leva em conta a dimensão altercultural – discussão esta, que, não por acaso, é um problema que torna Semiótica da Cultura e Antropologia muito próximas –, nosso foco repousa na saída empreendida pelos semioticistas da cultura, que optaram por se virar “apenas” com a oposição natureza-cultura e como sair dela. Em outras palavras, de como fazer a natureza entrar dentro da cultura¹⁹.

Retomando o debate a respeito da noção de *semiosfera*, compreendê-la passa, sobretudo, por descrever as inter-relações de outros conceitos relevantes no contexto da Semiótica da Cultura. Nesse sentido, vale recordar que toda a cultura estabelece seus códigos comunicacionais, de conduta e de poder. A organização hegemônica desses códigos se dá por meio de *sistemas modelizantes* que, para dizer de uma forma muito simplificada, são modos de organização dos textos a partir de associações definidas por sistemas semióticos. Vejamos um exemplo bastante banal. No Ocidente a linguagem escrita se organiza a partir de um alfabeto – o romano – e uma orientação de escrita – de cima para baixo, da esquerda para a direita. Tal organização é um tipo de *sistema modelizante* que, por sua vez, é capaz de

¹⁸ Viveiros de Castro é quem chama atenção para este aspecto, sublinhando que se trata de um dos artigos de fé da antropologia social desde o século 19. Trata-se de um tema ainda carente de uma maior elucidação, ao menos, nos estudos relativos às análises semióticas da cultura.

¹⁹ Embora não avancemos neste debate na tese, este é um flanco aparentemente extremamente produtivo de ser trabalhado em estudos futuros, como um dos desdobramentos da pesquisa.

produzir diversos *códigos culturais*. Isso permite, semioticamente, que tais códigos se multipliquem, como podemos notar no caso dos diferentes textos e códigos culturais que podemos construir escrevendo seguindo estas regras, como, por exemplo, romances, poemas, etnografias, pesquisas científicas etc.

Para a Semiótica da Cultura, os textos não se reduzem às formalizações linguísticas, mas são transcodificados em um segundo nível, tratando-se, portanto, de expressões da memória coletiva de um certo conjunto social. Deste modo, comportamentos sociais e regras de conduta não expressas em leis também são compreendidos como textos da cultura. Isso implica desde questões formais, como a Constituição de um país, até a aspectos bastante corriqueiros, por exemplo como você se comporta em sala de aula – normalmente com o professor à frente, em pé, e os alunos sentados na direção oposta – ou mesmo o tipo de roupa que você veste para se banhar à praia ou ir ao cinema. Cada uma dessas articulações sógnicas corresponde a textos culturais diferentes, mas interrelacionados. Todos estes textos que interagem entre si, dentro de um amplo conjunto heterogêneo de regras e sob o regime de uma dada semiosfera, compõem um tipo de cultura.

Lotman faz uma comparação interessante quando pensa o texto como um ente, não meramente expressivo da cultura, mas como partícipe dela. Em certo sentido sugere uma abertura à forma como percebemos tais textos culturais, propondo, também, pensá-los como agentes de tensionamento ao nosso antropocentrismo, ao admitir que uma pessoa diante de um texto não exatamente o decifra, mas “lida” com ele.

O texto é apresentado a nós não como a realização de uma mensagem em um único idioma, mas como um dispositivo complexo que armazena vários códigos, capazes de transformar as mensagens recebidas e gerar novas mensagens, um gerador informacional com as características de uma pessoa com um intelecto altamente desenvolvido. Em relação a isso, a ideia de relação entre consumidor e texto muda. Em vez da fórmula "o consumidor decifra o texto", é possível uma mais exata: "o consumidor lida com o texto". Entra em contato com ele. O processo de decifração do texto é extraordinariamente complexificado, perde seu caráter como um acontecimento finito que ocorre apenas uma vez, tendo mais semelhança com os atos, como já sabemos, do tratamento semiótico de um ser humano

com outra pessoa autônoma.²⁰ (LOTMAN, 1996, p. 5, tradução nossa).

Aqui talvez fosse o caso de radicalizar a proposição lotmaniana, a despeito da crítica de viés antropocêntrico a certas pesquisas da Semiótica da Cultura, e sustentar que a *inteligência é da cultura*, não propriamente dos sujeitos. Nesse sentido, *o sujeito se constitui como ser pensante*, não por seus atributos “humanos”, *porque está inserido na cultura* que é, por definição, um dispositivo pensante e, por isso mesmo, de produção do pensamento²¹.

Cabe, ainda que de maneira introdutória, fazer uma aproximação entre a proposição teórica de Lotman e a teoria perspectivista de Viveiros de Castro, uma vez que a noção de texto apresentada na Semiótica da Cultura se coaduna com aquela proposta pelo Multinaturalismo, à medida que o conceito permanece crível para pensar agências próprias do pensamento e das cosmologias indígenas. Deste modo, o texto pode operar, com o mesmo rigor científico, dentro dos estudos do multinaturalismo sem perder sua eficiência e suas características teóricas propostas pela semiótica russa. Por sua vez, a metalinguagem da semiótica da cultura também será importante para o desenvolvimento do estudo aqui proposto, permitindo compreender as especificidades da abordagem semiótica-multinaturalista que propomos.

Para complementar o que já foi escrito, torna-se imperativo sublinhar que a Semiótica da Cultura admite que os sistemas culturais estabeleçam relações dialógicas²², como descreve Irene Machado (2007, p. 16), entre o que pertence a um conjunto cultural e o que o pertence a outro. Esse processo de *inter-relação* ocorre, seja por tensão entre semiosferas distintas, seja quando um texto de um dado sistema entra em correspondência

²⁰ “El texto se presenta ante nosotros no como la realización de un mensaje en un solo lenguaje cualquiera, sino como un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes, un generador informacional que posee rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado. En relación con esto cambia la idea que se tenía sobre la relación entre el consumidor y el texto. En vez de la fórmula «el consumidor descifra el texto», es posible una más exacta: «el consumidor trata con el texto». Entra en contactos con él. El proceso de desciframiento del texto se complica extraordinariamente, pierde su carácter de acontecimiento finito que ocurre una sola vez, tomándose más parecido a los actos, que ya conocemos, de trato semiótico de un ser humano con otra persona autónoma.” (LOTMAN, 1996, p. 5)

²¹ Esta intuição foi colocada, noutros termos, por Regiane Miranda durante a arguição da tese.

²² Isso não implica, por óbvio, que estejam reduzidos necessariamente a relações dialógicas.

com outro de outro sistema. A conexão entre dois ou mais ambientes culturais diversos vai estimular o desenvolvimento das semioses por meio dos movimentos de traduzibilidade e modelização. Nessa via, a hipótese com a qual trabalhamos, cujo desenvolvimento se dará ao longo da tese, especialmente no capítulo 5, é a de que é possível organizar uma reflexão para o problema de pesquisa a partir de uma processualidade que envolve os princípios das *semiofagias canibais*.

Deste modo, debateremos, à luz da Semiótica da Cultura postulada por Iuri Lotman, as noções de *cultura/natureza, texto, linguagens, códigos culturais e sistemas modelizantes*, e, por fim, *fronteira semiótica e tradução intersemiótica*, bem como, ao final, uma aproximação entre a produção de semioses e a Antropofagia.

2.1. CULTURA E NATUREZA NA COMPOSIÇÃO DA SEMIOSFERA

Muitas são as disciplinas que se dedicam aos estudos das culturas – Antropologia, Sociologia, Filosofia – e muitos são seus métodos e formas. Compreender a semiótica como um desses campos de observação sobre as culturas implica considerar a compreensão própria que a teoria tem sobre a cultura: como memória coletiva, dimensão conceitual de estudo das linguagens e dos processos de semiose. A depender do ângulo que se observa as questões culturais ter-se-á uma ou outra análise, o que é óbvio em certo sentido, mas a questão é como uma visada em direção à comunicação pode oferecer novos horizontes à problemática da compreensão das culturas.

A comunicação para Lotman (1993) é fundada na não identidade de base entre os interlocutores, tendo em vista que há diferentes níveis de memória e de domínios de códigos entre os espaços comunicacionais em relação. Então, se por um lado, é necessária uma determinada zona de intersecção semiótica que permita a comunicação mais facilitada, por outro, as zonas de não intersecção também fazem parte do processo comunicacional como campos de tensão entre os interlocutores. Rosário (2021) afirma que Lotman, pela via da

linguagem, do código e da memória, propõe um outro viés para refletir sobre a comunicação, problematizando o conceito justamente por reconhecer a importância dos espaços de não intersecção e inserindo a noção de tensionamento como elemento importante para pensar o termo. Ainda segundo Rosário, a noção de tensão (conectada às noções de ruído e de código) é potente na reflexão lotmaniana podendo ser compreendida como “certa resistência de forças inserida no processo comunicativo e que se realiza entre o espaço da intersecção e o da não intersecção” (2021, p. 80).

Isso nos coloca diante de uma contradição insolúvel: nos interessamos pela comunicação e, no limite, ela se torna impossível. Dito de outro modo, quanto mais difícil e inadequada for a tradução de uma parte não interseccionada do espaço de uma língua a outra, mais rico se torna, nas relações informativas e sociais, o ato desta comunicação paradoxal. Pode-se dizer que a tradução do intraduzível acaba sendo, para o portador da informação, de alto valor.²³ (LOTMAN, 1993, p. 17, tradução nossa).

Portanto, a comunicação em termos lotmanianos é prenhe de imprevisibilidades, dificuldades de traduções, tensionamentos, necessidade de reconhecimento de códigos e linguagens não conhecidas e, podemos afirmar que, no final das contas, equivocidades. Entretanto as linguagens partilhadas vão permitir os processos de traduzibilidades por meio do diálogo. O autor observa que o “valor do diálogo não está ligado à parte que se intersecciona, mas à transmissão de informação entre as partes que não se interseccionam.” (LOTMAN, 1993, p.17, tradução nossa).

Assim, além das zonas de intersecção entre os campos estudados, que a princípio são pequenas, as zonas de não intersecção nos interessam de modo particular, uma vez que nossa interação com a cultura indígena se dá pelas zonas de não intersecção, lá onde a tradução é difícil, onde ocorrem tensionamentos de nossos códigos e linguagens e, inclusive, de nossas visões de mundo. À medida que reconhecemos suas diferenças e propomos não uma

²³ No original: “Esto [o diálogo] nos pone ante una contradicción insoluble: estamos interesados en la comunicación y, en limite, la hace imposible. Mejor aún, cuanto más difícil e inadecuada sea la traducción de una parte no intersectada del espacio a la lengua de otra, más precioso se vuelve, en las relaciones informativas y sociales, el hecho de esta comunicación paradójica. Se puede decir que la traducción de lo intraducible resulta ser, para el portador de información, de un valor elevado.” (LOTMAN, 1993, p. 17).

aproximação “amistosa”, mas a criação de uma zona de inteligibilidade articuladas sobre tensionamentos, imprevisibilidades e irregularidades, torna-se possível pensar como seriam e se configurariam as *Semiofagia canibais*.

Irene Machado, uma das mais profícuas leitoras e pesquisadoras da Semiótica da Cultura alerta, no livro *Escola de Semiótica. A experiência de Tártu-Moscou para o Estudo da Cultura*, que o problema de um estudo semiótico sobre as culturas implica superar e problematizar a dicotomia natureza-cultura, não desconhecendo tais dimensões, mas levando em conta os limites e as possibilidades das que permeiam uma e outra dimensão (2003, p. 24). A questão de fundo consiste no fato de que se houver linguagem e, portanto, comunicação, haverá uma espécie de campo de disputa sógnica que reivindica compreensão, entendimento. A certa altura, Machado afirma que “Entender a interação entre natureza e cultura é, de fato, o grande problema para a abordagem semiótica da cultura de extração russa” (2003, p. 25).

A relação cultura-natureza, alvo de inúmeras elucubrações teóricas nos mais variados campos, é compreendida na Semiótica da Cultura, a exemplo do Multinaturalismo, não como oposições binárias radicais, senão como uma relação dialógica, de onde se torna possível conduzir processos não reconhecidamente culturais para a dinâmica da cultura, tratando-se de uma “relação de complementariedade” (Ibidem, p. 54). Isso implica reconhecer que a cultura, nos termos discutidos pela semiótica russa, não tem a ver com um certo grau superior ao seu par natureza, senão como uma espécie de sistema que é capaz de transformar o que está fora de sua semiosfera em algo decomponível por suas linguagens. É, de alguma maneira, um sistema que busca dar forma ao “caos’ externo” (IVANOV et al., 2003, p. 101) sem o qual não seria, sequer, possível definirmos o que é a cultura.

Sobre a especificidade da “cultura” para os estudos semióticos de corte russo, é importante considerar, como recorda Machado (2003, p. 33), que o termo não deve ser confundido com a noção de sociedade e que seu foco de análise reside na transição de um processo não reconhecidamente cultural para a dimensão cultural, investigando seus modos de funcionamento e trocas de informação. Dito de outro modo, talvez mais próximo dos termos propostos por Lotman, a possibilidade de um estudo semiótico da cultura dependerá da nossa

capacidade de estabelecer e perceber relações entre diferentes textos²⁴ dentro de um mesmo sistema ou mesmo na passagem de um determinado texto de um sistema a outro. Dessa relação, decorre o fato de que a “cultura como um todo pode ser considerada como um texto. Mas é extremamente importante enfatizar que é um texto organizado de forma complexa que se divide em uma hierarquia de ‘textos em textos’ e que forma complexas tessituras de textos”²⁵ (LOTMAN, 1996, p. 75, tradução nossa). A partir disso, podemos afirmar que, no presente estudo, estamos nos propondo a examinar como se dá a transição de um processo extracultural para o cultural a partir de modelizações que concernem a um determinado sistema semiótico inspirado pelo pensamento indígena, a saber, o Multinaturalismo.

Na via dos estudos semióticos culturais russos, a cultura não deve ser compreendida, sob nenhum aspecto, como algo da ordem da homogeneidade, senão da inter-relação de diferentes linguagens e formas de organização de textos dentro da semiosfera. São as relações dinâmicas entre as diferentes práticas que compõem a cultura que determinam quais delas pertencerão ao núcleo hegemônico e quais às regiões de fronteira. Quanto mais à margem de um sistema está um texto, menos hegemônico ele é; nessa perspectiva, são justamente os espaços fronteiriços que possibilitam as interações com as demais culturas, uma vez que é nesse ambiente que se processa a tradução. Esta interação entre heterogeneidades e subníveis dentro e fora de uma dada semiosfera organizará duas tendências aparentemente contraditórias, mas fundantes do processo de constituição e compreensão cultural: “1. A tendência à diversidade – um aumento de linguagens semióticas organizadas diferentemente, o ‘poliglotismo’ da cultura. 2. A tendência à uniformidade – tentativa de interpretar a própria ou outras culturas como linguagens uniformes, rigidamente organizadas” (IVANOV et al., 2003, p. 131). É importante acrescentar que a fronteira é uma zona de filtragem para a entrada

²⁴ Adiante aprofundaremos a conceituação de texto, mas para não deixar o leitor órfão de uma mínima definição, o texto, para a Semiótica da Cultura, funciona “como unidade básica da cultura, e não do sistema linguístico. Nesse sentido, uma dança, uma cerimônia, uma obra de arte e muitos outros produtos e manifestações culturais são considerados textos.” (MACHADO, 2003, p. 54).

²⁵ No original: “(...) cultura en su totalidad puede ser considerada como un texto. Pero es extraordinariamente importante subrayar que es un texto complejamente organizado que se descompone en una jerarquía de «textos en los textos» y que forma complejas entreteseduras de textos.” (LOTMAN, 1996, p. 75).

do que está fora, mas também uma zona de tradução. É um espaço de maior liberdade semiótica em relação aos sistemas hegemônicos e com mais potencial de criação e de incorporação de novos textos onde se intensificam os processos de geração de sentidos porque é povoado por mesclas culturais. Para Lotman, nessas zonas se organizam semióticas crioulizadas.

É nesse sentido que construímos nosso argumento de que a interação da perspectiva semiótica lotmaniana com o perspectivismo indígena pode ser potente em termos de aproximações teóricas com o campo da Comunicação. A construção da tese faz a tentativa dessa aproximação entre os campos de conhecimento, sem criar equivalências entre eles, entendendo-os como complementares para o estudo da problemática proposta. No caso das dinâmicas dos povos colonizadores, a tendência das semioses é a produção de um sentido unívoco (ainda que variável de acordo com os diferentes contextos). Assim, podemos entender o espaço semiótico em que estamos inseridos (colonizadores) como uma esfera cultural que está dirigindo o olhar para uma esfera não cultural, a indígena. Nesse processo precisamos buscar um deslocamento semiótico em direção a essa outra esfera semiótica, buscando traduzi-la a partir de suas próprias linguagens e códigos, mas considerando desde o início as limitações decorrentes dessa empreitada. De antemão podemos afirmar que nas semioses indígenas multinaturalistas as resultantes tendem à equivocidade, ou seja, voltam-se à produção de um sentido disjuntivo²⁶. Portanto, interrelacionar Semiótica da Cultura e Multinaturalismo, ainda que possa ser considerado estranho, afinal estão em níveis distintos de abstração, é possível porque a primeira vai permitir um percurso de reflexão comunicacional sobre a semioses indígenas que nos são apresentadas/traduzidas pelo pensamento multinaturalista.

Todo esse movimento em direção às alteridades é o que permite ampliarmos nossas formas de entendimento e semiotização do mundo. Há um ponto da análise semiótica que, segundo seus próprios pressupostos, é a chave de virada no reconhecimento daquilo que é da

²⁶ O termo “disjuntivo” se refere à síntese disjuntiva de Deleuze e Guattari, postulado na obra *O anti-édipo*.

ordem da não cultura para a cultura e isso passa pelo que esses estudiosos chamam de “culturalizar a natureza”.

Ao pôr em linguagem os eventos que o cerca, o homem culturaliza a natureza. (...) Atividade como essa foi prevista pela semiótica russa como um movimento de passagem da não-cultura para a cultura, fazendo com que a cultura pudesse ser entendida como *texto*. Esse processo dinâmico de passagem de uma dimensão a outra se faz mediante o movimento da complementariedade. (MACHADO, 2003, p. 148).

Se do ponto de vista da Semiótica da Cultura culturalizar a natureza é semiotizá-la, o Multinaturalismo propõe outro viés voltando o olhar para a multinatureza da cultura, ou seja, pensar a cultura sob o registro de outras naturezas. Isso implicaria em considerar, desde o ponto de vista semiótico, como outras naturezas, portanto semiosferas extraculturais, configuram suas modelizações e produzem sentidos sobre o mundo a partir dos seus pontos de vista. É justamente essa concepção, que muda o primado da relação no processo de semiotização para as diferenças (e não mais para as similaridades), convidando-nos ao deslocamento semiótico de que falamos anteriormente. O Multinaturalismo nos ajuda a entender que a culturalização da natureza não deve ser reduzida ou ser privilegiadamente dada pelo pensamento antropocêntrico e pela perspectiva de nossa esfera semiótica. Isso porque, no Multinaturalismo o que poderíamos chamar de “culturalização da natureza” não se reduz à nossa espécie, pois o *humano que culturaliza a natureza* pode ser um humano-onça, um humano-queixada, um humano-urubu etc. Ou melhor dizendo, de um modo perspectivista, o *humano que multinaturaliza a cultura* é, em suma, o humano não reduzido ao antropocentrismo. Em um sentido ainda mais radical da Semiótica da Cultura, poder-se-ia afirmar que o processo de “culturalização da natureza” – que é também um processo de modelização – sequer passa pelo homem. É, como afirmamos, efeito do dispositivo inteligente da cultura que, no máximo, se expressa pelos seres humanos, mas não estão a eles reduzidos. Esse processo, tal como sugeriu Regiane Miranda à leitura desse texto, independe do ser humano e está carregado de virtualidades, o que abre um flanco de radicalização dos trânsitos e dos tensionamentos implicados neste processo.

Um aspecto paradoxal nas dinâmicas da cultura, que ajuda a pensar o que acabamos de colocar, é que, nos mecanismos de funcionamento da cultura os sistemas hegemônicos tentam atrair para o seu núcleo sistemas que estão à sua margem. Esse diálogo entre diferentes sistemas semióticos, também ocorre em direção ao que está fora da própria cultura.

Isso gera dois processos contíguos. Por um lado, na necessidade de um parceiro, a cultura cria constantemente, com seus próprios esforços, esse "alheio", portador de outra consciência, que codifica de outra forma o mundo e os textos. Essa imagem, criada nas entranhas da cultura – fundamentalmente em contraste com seus próprios códigos dominantes – é exteriorizada por ela e projetada em mundos culturais fora dela.²⁷ (LOTMAN, 1996, p. 47, tradução nossa).

Evidentemente, os processos de relação entre o hegemônico e o não hegemônico, não estão livres de tensões, mas ao contrário, são elas que definem o dispositivo de troca mútua e que estimulam a buscar entender essas outras formas de codificar o mundo. Quando isso ocorre de forma lenta e gradual, o próprio sistema da cultura incorpora textos alheios à sua semiosfera que são menos complexos de serem traduzidos e os traduz por meio de seus sistemas semióticos. Quando há diferenças de alta intensidade entre sistemas culturais e um intervalo de tempo muito curto na transição de um texto de uma cultura a outra, ocorre o que Lotman chama de “explosões semióticas” (1996, p. 70). Neste caso, os textos oferecem uma maior propensão à intraduzibilidade, podendo ser incorporados aos sistemas ou excluídos.

Levando em conta as estruturalidades de um texto na cultura, nossa proposta é aprofundarmos, a partir de agora, seis aspectos que a compõem: *texto, linguagens, códigos culturais, sistemas modelizantes, fronteira semiótica e tradução intersemiótica*.

2.2. ESTRUTURALIDADES DO TEXTO

A análise semiótica da cultura não se dá de forma linear – causa e consequência –,

²⁷ No original: “Esto genera dos procesos encontrados. Por una parte, al necesitar de un partenaire, la cultura constantemente crea con sus propios esfuerzos a ese «ajeno», al portador de otra conciencia, que codifica de otra manera el mundo y los textos. Esta imagen que se crea en las entrañas de la cultura —en lo fundamental por contraste con sus propios códigos dominantes es exteriorizada por ella y se proyecta en mundos culturales que están fuera de ella.” (LOTMAN, 1996, p. 47)

mas por meio da compreensão da intertextualidade que liga os pontos entre os diferentes sistemas modelizantes, processos de tradução, tensionamentos etc. É por isto que abrimos esse capítulo tratando especialmente da *semiosfera*, depois partimos para a *cultura* e agora chegamos ao texto. Por traz deste conceito reside um dos elementos fundantes da Semiótica da Cultura, pois se trata de uma unidade onde residem aspectos das estruturalidades de uma dada cultura.

É importante observar que texto na perspectiva semiótica não está restrito à formalização da linguagem falada, não é somente a forma material de uma língua, ponto de vista estudado pela linguística. Um texto na Semiótica da Cultura é tudo aquilo que contém uma certa autopoiese, cuja estruturalidade é composta por *linguagens, códigos culturais, sistemas modelizantes, fronteiras semióticas e traduções intersemióticas*. A língua, portanto, é apenas mais um elemento entre tantos. Podemos dizer, seguindo as proposições dos teóricos russos e a perspectiva semiótica da cultura, que os textos expressam diferentes aspectos da memória coletiva. Sua plasticidade sempre dependerá dos processos de atualização da cultura, sendo que algumas características podem se modificar, enquanto outras tendem a uma maior conservação (o que não implica serem impossíveis de mudar, mas exigem outros níveis de recomposição). Um texto incide dialogicamente sobre o outro e a reunião de todos esses textos sob uma certa lógica de organização, como uma espécie de sistema pensante forma uma cultura que, também, por sua vez, pode ser compreendida como um texto, afinal há níveis de textos de diferentes complexidades.

Poderíamos exemplificar tal argumentação recordando a divisão global entre Ocidente e Oriente. Mais do que uma separação geográfica, as culturas Ocidental e Oriental diferenciam-se mutuamente por meio de suas formas de organização. Ou seja, de como seus textos interagem uns com os outros mediados, cada um deles, por sistemas pensantes particulares. Vejamos um exemplo bastante banal, mas ilustrativo como é o caso do texto suicídio²⁸. Quando ele é interpretado pelo código cultural do cristianismo ocidental tende a

²⁸ O que está em questão não é o significado linguístico do termo, a palavra “suicídio”, mas sim seu significado social, o que compreende uma dimensão semiótica da cultura.

assumir um caráter negativo, ao passo que na perspectiva oriental pode ser compreendido como ato de bravura, no caso dos samurais ou kamikazes. Essas diferenças não significam que não há pontos de contato, mas, sim, que possuem dinâmicas próprias.

A interação dos textos dentro de uma cultura é o que faz com que ela seja um sistema não homogêneo e polifônico capaz de produzir novos textos que emergem da ecologia própria de uma cultura, colocando em tensão criadora permanente os diferentes textos que a compõe (LOTMAN, 1996).

Irene Machado recorda que a cultura e seus sistemas são textos porque são compreendidos dentro do sistema secundário, aquele que não se reduz à língua, com suas gramáticas e sintaxes. “Concepção do texto [na SC] como unidade básica da cultura, e não do sistema linguístico. Nesse sentido, uma dança, uma cerimônia, uma obra de arte e muitos outros produtos e manifestações culturais são considerados textos” (2003, p. 54, grifo nosso). Esta mesma noção de texto como unidade básica da cultura implica certas nuances que estabelecem a teia de relações a que um texto está submetido, o que atesta seu caráter polissêmico.

Nesse sentido, o texto pode ser considerado como elemento primário (unidade básica) da cultura. A relação do texto com o todo da cultura e seus sistemas de códigos é revelada pelo fato de que em diferentes níveis a mesma mensagem pode aparecer como um texto, como parte de um texto ou como um conjunto completo de textos. (IVANOV et al., 2003, p. 105).

Levar em conta estas implicações, nada óbvias, requer do interlocutor competências semióticas para compreender que tipos de textos compõem as culturas. Nesse sentido talvez seja necessária uma “educação semiótica”. Reconheço que o termo educar possa ser compreendido de forma conservadora, mas não é o caso que proponho aqui. Pensar uma educação semiótica significa compreender, senão a complexidade engendrada pelos textos *da* e *na* cultura, ao menos o fato de que tais textos são mediados por relações e tensões entre os entes que produzem atos comunicativos. Ao propor uma educação semiótica não estamos sugerindo um único método que nos ensine a interpretar, mas, sim uma tomada de consciência de que as coisas não são somente o que aparentam ser desde o nosso ponto de vista e, com

isso, a ampliação de nossas capacidades de semiotizar o mundo. Semiotizar, aliás, pode ser compreendido como o processo de transformar um não texto em texto, o que ocorre por meio da elucidação de suas estruturalidades e de sua compreensão como um sistema de interrelações entre linguagens, códigos, sistemas modelizantes e traduzibilidades. “Nesse sentido, a competência semiótica é atividade poliglota de articulações hierarquizadas das competências discursivas, semiolinguísticas, textual e semântica.” (MACHADO, 2003, p. 145).

Um texto pode ser conformado, segundo Lotman, por sistemas semióticos da cultura que se organizam a partir da língua natural, mas também sobre os sistemas secundários, como resultado de uma modelização cultural. No mundo ocidental as línguas naturais são baseadas num alfabeto, atendem aos sistemas gramaticais de cada país, mas estão fundamentadas na linguística como ciência que estuda a linguagem verbal humana em diferentes idiomas. Os estudiosos da Semiótica da Cultura, por sua vez, entendem que os sistemas semióticos secundários, aqueles que envolvem a cultura, tendem a se organizar a partir dos sistemas primários (da língua natural), mas não há, nessa sistematização, uma rigidez estrutural que impeça a formação de arranjos diferenciados como ponto de partida.

Talvez um bom exemplo para pensar nessa dobra (o mais correto seria “dobras”) que compõe o texto nas culturas é o *Pajubá*, dialeto usado por algumas travestis e mulheres trans. A origem do termo remete à conexão de palavras da língua portuguesa com outras dos idiomas nagô e iorubá, que vieram com os povos escravizados que aportaram no Brasil. Expressões como “aquendar a neça”, que remete ao processo de esconder volumes na região pélvica, transformam-se em um texto cultural complexo. Isso ocorre não somente porque reúne em uma só expressão a relação entre três idiomas (português + nagô + iorubá), mas porque há os rituais de aquendação (de interesse central para a Semiótica da Cultura), nos quais fazem parte todas as dinâmicas de “ajuste” de um corpo do sexo masculino ao *texto mulher*²⁹. Compreender as nuances deste texto da cultura dependerá de maior ou menor

²⁹ Sobre o tema, ler a dissertação de Douglas Ostruca – *TUTORIAIS EM (DES)MONTAÇÃO: uma cartografia de corpos eletrônicos drag na plataforma do youtube?* – que investiga as complexidades que envolvem a montagem

conhecimento sobre o funcionamento da semiosfera da cultura trans, isto é, de competências semióticas. Isso não implica a necessidade, sob nenhum aspecto, de ser uma pessoa trans para semiotizar tais textos. Ao contrário, os chamados *haters* também produzem semiotizações sobre esses corpos, ainda que sejam depreciativas e reducionistas. Nesses casos, tomam a diferença como negatividade e não produzem deslocamento de perspectiva, mas, ao contrário, reafirmam a perspectiva identitária heteronormativa. A semiofagia canibal que postulamos nesta investigação visa, justamente, uma postura crítica capaz de tensionar o ensimesmamento que conforma o modo conservador de lidar com as alteridades. O postulado semiofágico canibal considera a *diferença* uma positividade, à medida que propõe e engendra uma dialogia do interior (*eu*) em direção ao exterior (*outro*). Trata-se de um movimento que remete à Antropofagia como paradigma epistemológico³⁰ e que tem no *ser-com*, descrito por Raul Antelo, uma de suas características fundantes.

Se os modernos queriam ser (ser autônomos, ser livres), os contemporâneos, gradativamente compreendemos, não sem violência, querem ser-com, uma vez que essa preposição indica a pré-posição de toda posição, que assim prepara sua disposição não à forma mas à metamorfose. (ANTELO, 2019, p. 22).

Um texto, bem como a cultura, são tudo menos homogêneos. Por isso, uma das definições que Lotman dá ao conceito de texto comporta a noção de que ele é composto por um “complexo dispositivo que reúne variados códigos, capaz de transformar as mensagens recebidas e gerar novas mensagens, um gerador informacional que possui traços de uma pessoa com um intelecto altamente desenvolvido”³¹ (LOTMAN, 1996, p. 56, tradução nossa). Dentre as funções que cumpre um texto na cultura está a transmissão de informações em um sentido bastante elementar, mas também, por meio de sua circulação em diferentes contextos, a produção de novos sentidos. Tal especificidade está ligada ao seu caráter heterogêneo, à

a partir de vídeos de drags publicados no YouTube.

³⁰ No próximo capítulo destrincharemos as especificidades do que seria uma epistemologia antropófaga.

³¹ No original: “(...) complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes, un generador informacional que posee rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado.” (LOTMAN, 1996, p. 56).

medida que está inserido a um *continuum* semiótico denominado semiosfera (LOTMAN, 1996). Disso decorre a característica que temos sublinhado do caráter de *dispositivo pensante* inerente aos textos da cultura, desde que posto em ação por um interlocutor³², produzindo uma certa consciência que emerge de um processo de estranhamento entre textos, trazendo à tona, nesta dinâmica, as estruturalidades que compõem a cultura.

O texto como gerador de sentido, como dispositivo pensante, necessita, para ser colocado em ação, de um interlocutor. Nisto está a natureza profundamente dialógica da consciência como tal. Para trabalhar, a consciência precisa de uma consciência; o texto de um texto; a cultura de uma cultura. A introdução de um texto externo no mundo imanente de um determinado texto desempenha um papel enorme. Por um lado, no campo estrutural do sentido do texto, o texto externo se transforma, formando uma nova mensagem. A complexidade e multiplicidade de níveis dos componentes participantes da interação textual levam a uma certa imprevisibilidade da transformação a que um texto é submetido. No entanto, ele não apenas se transforma, como muda toda a situação semiótica no mundo do texto no qual é introduzido. A introdução de uma semiose alheia, intraduzível para o texto "mãe", leva o texto a um estado de excitação: o objeto de atenção é transferido da mensagem para a linguagem como tal e se descobre a evidente não homogeneidade dos códigos próprios do texto "mãe".³³ (LOTMAN, 1996, p 69, tradução nossa).

O que Lotman argumenta, é que quando um texto externo incide sobre um texto interno de uma dada semiosfera, o texto externo se transforma em uma nova mensagem. Esta nova mensagem está sujeita a certa imprevisibilidade, de modo que nem sempre se pode

³² Aqui há um detalhe fundamental para nossos propósitos. Lotman não define o interlocutor como um interlocutor humano, o que mostra a abertura da teoria a perspectivas não necessariamente antropocêntricas.

³³ No original: "El texto como generador del sentido, como dispositivo pensante, necesita, para ser puesto en acción, de un interlocutor. En esto se pone de manifiesto la naturaleza profundamente dialógica de la conciencia como tal. Para trabajar, la conciencia tiene necesidad de una conciencia; el texto, de un texto; la cultura, de una cultura. La introducción de un texto externo en el mundo inmanente de un texto dado desempeña un enorme papel. Por una parte, en el campo estructural de sentido del texto, el texto externo se transforma, formando un nuevo mensaje. La complejidad y la multiplicidad de niveles de los componentes participantes en la interacción textual conducen a cierta impredecibilidad de la transformación a que es sometido el texto que se introduce. Sin embargo, se transforma no sólo él: cambia toda la situación semiótica dentro del mundo textual en que es introducido. La introducción de una semiosis extraña que se halla en estado de intraducibilidad al texto «madre», conduce este último a un estado de excitación: el objeto de la atención se traslada del mensaje al lenguaje como tal, y se descubre la evidente no homogeneidad de los códigos del propio texto «madre»" (LOTMAN, 1996, p 69).

prever qual o sentido|significado deste novo texto. A inserção desta diferença também produz tensionamentos e rearranjos na semiosfera na qual o texto que antes era externo passa a atuar. Na Antropofagia, e conseqüentemente na semiofagia descrita pelo Multinaturalismo, que tomamos como base, ocorre algo parecido. Um texto interno (*eu*) se desloca em direção a um texto externo (*outro*) também produzindo uma “nova mensagem”. Esta inferência parte da formulação *eu como outro*, que produz um ente que difere daqueles que dão origem à relação. Os sentidos advindos desse processo de semiose multinaturalista também possuem um certo grau de imprevisibilidade, postulados pela teoria como equivocação controlada³⁴. Quando articulamos conscientemente essas relações e as colocamos à superfície do processo de significação, percebemos que tanto os códigos culturais, segundo a Semiótica da Cultura, quanto os códigos “naturais”, segundo o Multinaturalismo, funcionam como dispositivos de diferenciação que tornam a cultura heterogênea. É importante notar que não estamos dizendo que os processos são idênticos, sobretudo porque seus pressupostos teóricos e suas conseqüências semióticas são distintas. O que estamos demonstrando são dois modos de produzir diferenças.

Quando Lotman diz que os textos da cultura são formados de forma heterogênea diz muita coisa, mas não diz tudo. Em *Semiosfera II* (1998, p. 116), o autor definirá as propriedades de um texto como a necessidade de 1) *estar expresso em um sistema de signos capaz de ser inteligível* e 2) *possuir a capacidade de entrar em relação com outros textos*. Alguns parágrafos adiante, Lotman postula a diferença entre texto na semiótica da cultura e na linguística. “O ponto de partida para o conceito culturológico de texto é precisamente aquele em que o próprio fato de ser expresso linguisticamente deixa de ser percebido como suficiente para que uma afirmação se torne um texto.”³⁵ (LOTMAN, 1998, p. 117, tradução nossa). Além disso, as implicações sociais de um texto na cultura, segundo Lotman (1998, p. 122) são de três ordens: subtextuais, textuais e das funções do texto na cultura. As diferentes

³⁴ Quando abordarmos o capítulo do Multinaturalismo trataremos das especificidades desse processo.

³⁵ No original: “El momento de partida para el concepto culturológico de texto es precisamente aquel en que el hecho mismo de estar expresado lingüísticamente deja de ser percibido como suficiente para que un enunciado se convierta en texto.” (LOTMAN, 1998, p. 117).

interconexões estabelecidas entre os textos determinarão diferentes agenciamentos de sentidos, de modo que um único texto pode ser compreendido, para uma cultura em particular, como científico, mas em outra como religioso e em outra ainda como mágico (LOTMAN, 1998)³⁶.

2.3. ESTRUTURALIDADES DO TEXTO: AS *LINGUAGENS*

Os *textos* da cultura são sempre, em algum grau, a materialização das *linguagens* de onde emergem, que, por sua vez, obedecem ou estão em relação com *códigos culturais*, *sistemas modelizantes*, *fronteiras semióticas* e *traduções intersemióticas*. Isso ocorre de tal modo que a compreensão de uma linguagem passa pelo entendimento e pela possibilidade de descrever sua estrutura, como sugere Irene Machado (2003, p. 162). Isto é, elaborar uma linguagem dependerá, do ponto de vista semiótico, da combinação de elementos da cultura, que se organizam em diferentes níveis. “As línguas naturais; as línguas artificiais (linguagem científica, código Morse, sinais de trânsito); as linguagens secundárias estruturadas e sobrepostas à língua natural, como a arte, o mito, a religião.” (Ibidem, p. 162-163).

Texto e linguagem estão em relação dinâmica. Vale lembrar que um texto da cultura é homogêneo em relação à sua própria semiosfera individual (ainda que ela seja atravessada por diferentes estruturalidades) e heterogêneo em relação a seus pares dentro da semiosfera e da cultura. Os *códigos culturais*, tema que aprofundaremos na seção seguinte, também são fundamentais para compreendermos as linguagens, à medida que “cada texto é codificado várias vezes (codificação dupla é a estrutura mínima). O conflito da formação do sentido não surge mais entre diferentes formações textuais, mas entre as linguagens que se realizam no

³⁶ Quando discutirmos mais detidamente sobre as Semiofagias Canibais, no capítulo 5, abordaremos uma questão central para esta tese que concerne àquilo que Mauro Almeida (2021) formula como sendo uma espécie de acordo pragmático entre ontologias inconciliáveis e que, justamente, tem a ver com a diversidade de agenciamento sobre um dado texto em diferentes culturas.

texto.”³⁷ (LOTMAN, 1996, p. 47, tradução nossa). As linguagens operam, portanto, como algo da ordem da relação essencial de um determinado aspecto da cultura que se materializa (ou atualiza) no próprio texto, mas que são anteriores a ele³⁸ (Ibidem, p. 63). Isso implica uma dupla-função das linguagens que agem dialogicamente como produtoras e como resultado de (novos) textos. Isso também é o que lhe confere o estatuto de metalinguagem, à medida que a linguagem de um dado texto, por exemplo, a literatura ficcional³⁹, funciona como uma das metalinguagens da linguagem cinematográfica.

É possível pensar as linguagens a partir de duas características fundamentais: 1) a linguagem é apenas relativamente fechada; 2) a dinâmica da cultura sempre coloca a possibilidade de transformação das linguagens na relação com outros elementos da semiosfera o que, por sua vez, permite-nos compreendê-la. Dito de outro modo, se de um lado é a conservação de determinados aspectos da linguagem que nos possibilita entender os textos culturais; de outro é a possibilidade de atualização destas linguagens que tornam possíveis as transformações e contatos entre culturas ou entre naturezas, como no caso do Multinaturalismo. No fundo é a diferença que nos permite conhecer a paridade, é a alteridade que nos permite constituir a identidade. Conhecer os limites entre uma e outra linguagem é o que nos levará à consciência sobre as zonas de contato e sobreposição, a fim de evidenciar as estruturalidades semióticas da cultura, mas também, como sugerimos, da natureza.

Essa perspectiva é importante para a tese, já que a investigação recai sobre um extracultural (para nós) que opera sobre distintas linguagens, códigos, modelizações etc. O tema da diferença, aliás, é especialmente caro a Haroldo de Campos e sua compreensão do que seria a *razão antropofágica*, tema para onde converge esta pesquisa, uma vez que compreende a diferença como o vetor de análise dos fenômenos.

³⁷ No original: “(...) cada texto se codifica muchas veces (la codificación doble es la estructura mínima). El conflicto de la formación de sentido surge ya no entre distintas formaciones textuales, sino entre los lenguajes que se realizan en el texto.”

³⁸ O sentido de “anterior” empregado na argumentação não remete à dimensão temporal, senão à dimensão estrutural. Portanto a linguagem, ainda que não funcione sem o texto, ela é prejacente a ele.

³⁹ Mas não necessariamente, pois o cinema documental, por exemplo, não necessita da linguagem literária, compreendida neste caso como uma narrativa ficcional, para existir.

Daí a necessidade de se pensar a diferença, o nacionalismo como movimento dialógico da diferença (...). Da busca assim incessantemente di-ferida e frustrada (de-longada) fica a diferença, o movimento dialógico, desconcertante, "carnavalizado", jamais pontualmente resolvido, do mesmo e da alteridade, do aborígene e do alienígena (o europeu). Um espaço crítico paradoxal, ao invés da *doxa*: a interrogação sempre renovada, instigante, em lugar do preceito tranquilizador do manual de escoteiros. (CAMPOS, 2017, p. 237-238).

Retomando Lotman, é importante compreender que o desconhecimento de uma determinada linguagem não elimina a possibilidade de evidenciar a estruturalidade de um texto correlacionado a ela, tampouco elimina a hipótese de uma análise semiótica (2000, p. 156). Por outras palavras, a partir do estudo dos textos desenvolvemos competências para entender as estruturalidades da linguagem. Trazendo para um exemplo particular que interessa à discussão da tese, poderíamos pensar e descrever o xamanismo (que consiste, em última medida, em uma comunicação transversal⁴⁰), a partir dos elementos que lhe dão estruturalidade como um texto da cultura, ainda que não estejamos dotados das faculdades semióticas que nos permitiriam compreender totalmente o processo de comunicação xamânica⁴¹. Isto é, podemos descrever as estruturalidades que compõem um texto da cultura para que possamos compreender como ele produz semioses, embora não haja garantia que

⁴⁰ O tema será retomado no capítulo das *Semiofagias canibais*, mas para facilitar ao leitor, oferecemos uma definição preliminar. “O xamanismo amazônico, como já se disse, é a continuação da guerra por outros meios. Isso porém nada tem a ver com a violência em si mesma, mas com a comunicação – uma comunicação transversal entre incomunicáveis, uma comparação perigosa e delicada entre perspectivas onde a posição de humano está em perpétua disputa. *A quem cabe a posição de humano aqui?*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 171).

⁴¹ Uma pessoa não xamã é capaz descrever o processo comunicacional xamânico, explicando suas ritualidades e as consequências multinaturalistas e antropológicas desta comunicação entre alteridades. Ou, até mesmo, argumentar que a comunicação se dá em estado de transe e por mediações metafísicas oriundas das cosmologias dos povos nativos, mas é difícil avançar muito além disso no campo da Comunicação. O processo de se tornar xamã, e, portanto, de desenvolver as capacidades semióticas de compreensão de tais comunicações entre mundos e naturezas aloespecíficas, é longo e complexo. A menos que o interlocutor seja xamã, é muito difícil explicar em detalhes o processo de semiose xamânico, também por uma limitação sintática e epistemológica de nossos idiomas, pois categorias como “indução”, “abdução” e “dedução”, entre outras, parecem-nos precárias. Pode-se, porém, com maior riqueza de detalhes apresentar os elementos que entram em relação no Xamanismo compreendido como um texto da cultura. Davi Kopenawa e Bruce Albert, na autoetnografia *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami* oferecem um rico material para conhecermos minimamente a profunda complexidade engendrada pelo xamanismo, cuja leitura para uma compreensão mais profunda do que estamos debatendo é essencial.

sejamos capazes de compreender os sentidos produzidos.

Nos textos mitológicos, assinala Lotman (2000, p. 201), as estruturalidades da linguagem se tornam ainda mais evidentes.

(...) O domínio da linguagem mitológica se estreitava e adquiria uma estruturalidade marcante. Nesta fase, a atribuição de sentido semiótico e comportamento prático ainda eram identificados ou fundidos. No entanto, dentro desse sistema, já está delineada uma demarcação das ações que têm significado e os significados correlacionados à ação: o fato de que significa algo e o significado que se realiza como um ato.⁴² (tradução nossa).

Vejam os aspectos comuns às culturas dos povos indígenas em comparação com uma prática ocidental também bastante comum: o problema da transubstanciação metafísica do alimento. Enquanto para os povos nativos do Brasil (e alhures no continente) o problema metafísico central, como lembra Viveiros de Castro⁴³, é o de retirar qualquer resquício de agência humana da caça que servirá de alimento, no cristianismo católico o problema metafísico em questão é, justo, o inverso. Em ambos casos, são as ritualidades que conformam os sentidos culturais-cosmológicos-religiosos de cada prática, que em última instância poderiam ser compreendidas, porquê não, como variações do ritual antropófago, sendo engendradas por sistemas modelizantes distintos. Lotman recorda que “o ritual não está separado da atividade prática e não é contrário a ela, mas é uma linguagem na qual o ato prático adquire a função de um comportamento social”⁴⁴ (2000, p. 201, tradução nossa).

⁴² No original: “(...) el dominio del lenguaje mitológico se estrechaba y adquiriría una acentuada estructuralidad. En esta etapa, la atribución de sentido semiótico y la conducta practica todavía se identificaban o estaban estrechamentefusionadas. Sin embargo, dentro de ese sistema ya se esboza un deslinde de las acciones que tienen significado y los significados correlacionados con la acción: del acto que significa algo y el significado que se realiza comoacto.

⁴³ O argumento aparece no documentário *Amazônia desconhecida*, dirigido por Eduardo Rajabally e Daniel Augusto, que transcreveu em seu blog a citação a seguir. “Por isso, uma das grandes preocupações indígenas, metafísicas e práticas, tem a ver com a alimentação. Se tudo que você come tem o aspecto humano, é fundamental que você – digamos – tome cuidado com o que você come. Não só no tipo de coisa que você come. É o contrário da transubstanciação da nossa religião católica, em que você transforma o inerte, o pão, em corpo (ou, melhor dizendo, em alma). A questão indígena é o contrário: como tirar a alma daquele corpo que ele come? Como desumanizar. Como separar o aspecto animal do aspecto humano, de forma a consumir o aspecto animal sem perigo” (VIVEIROS DE CASTRO *apud* AUGUSTO, 2014, s/p).

⁴⁴ No original: “(...) el ritual no esta separado de la actividad practica y no es contrario a ella, sino que es un lenguaje en el cual el acto practico adquire la función de una conducta social.” (LOTMAN, 2000, p. 201)

Viveiros de Castro sublinha que

Toda ação que você faz é uma significação. Não existe uma ação puramente física, toda a ação é uma ação semântica. Não é possível separar na ação um componente meramente físico e um componente semântico, moral, significativo. Toda ação sobre o mundo e do mundo mobiliza um componente semântico. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, s/p).

O ato de “comer” é especialmente ritualístico e quase nunca se reduz à dimensão fisiológica, sendo um dos textos da cultura mais complexos que existe, capaz de revelar processos de organização social, antropológica e semiótica com altíssimos graus de complexidade. A riqueza da ritualidade em torno do ato de comer, que obedece a determinadas linguagens da cultura, e como dimensão semântica intrinsecamente ligada à prática é discutida por Lotman em *Semiosfera III*.

(...) O ato tornou-se uma ponte para a percepção de certas formas de comportamento cultural como portadoras de uma semântica específica. Nesta base, surgiu, por exemplo, a separação entre o comer prático e o comer sacro, a desritualização de um e uma acentuada ritualização do outro. Entretanto, em ambos os casos, o comer conservava um caráter não simbólico, mas gastronômico. Além disso, a experiência fisiológica da comida também era uma parte inalienável do comer ritual. A alimentação deve ser acompanhada pelo prazer da completa satisfação fisiológica da fome. A recepção de uma comida mais sofisticada, calórica e saborosa, em enorme quantidade, estava ligada a uma fusão indissolúvel de função mágica e satisfação fisiológica.⁴⁵ (LOTMAN, 2000, p. 201-202, tradução nossa).

As funções cumpridas pelas linguagens na análise semiótica da cultura são agenciadas, também, pelos códigos culturais, mais um dos elementos que conformam as correlações de força que constituem a semiosfera. E é justamente desse tema que trataremos a partir de agora.

⁴⁵ No original: “(...) El acto se hizo puente de la percepción de determinadas formas de la conducta cultural como portadoras de determinada semántica. Sobre esa base surgió, por ejemplo, la separación del comer practico y el comer sacro, la desritualización de uno y la acentuada ritualización del otro. Sin embargo, en ambos casos el comer conservaba un carácter que no era simbólico, sino gastronómico. Es más: la vivencia fisiológica de la comida constituía una parte inalienable también del comer ritual. El comer debía acompañarse del gozo de la completa satisfacción fisiológica del hambre. La recepción de un alimento más rico, graso, sabroso, en enorme cantidad, estaba ligada a una indisoluble fusión de la función mágica y la satisfacción fisiológica” (LOTMAN, 2000, p. 201-202).

2.4. ESTRUTURALIDADES DO TEXTO: CÓDIGOS CULTURAIS E SISTEMAS MODELIZANTES

Não há linguagem (e, conseqüentemente, texto) que não seja mediada por códigos culturais. Por definição, a função semiótica dos códigos culturais é a de dar uma certa materialidade e um estatuto cultural, a algo que anteriormente não era reconhecido desta forma. Em suma, confere a algo, um sujeito ou objeto, um estatuto de pertencimento à cultura (um mesmo sujeito ou objeto pode receber estatutos diferentes, a depender da transcodificação cultural e modelização a que são submetidos). Irene Machado ressalta que os códigos culturais são o “objeto primordial da investigação semiótica que formula um conceito de cultura que não se limita à sociedade” (2003, p. 39). É também por isso que a teorização do Multinaturalismo contém pontos de convergência à abordagem semiótica da cultura, uma vez que ao deslocar o eixo da humanidade (*humanity*) do antropocentrismo em direção a outras espécies animais, torna possível pensar como diferentes naturezas (corpos) agenciam perspectivas distintas sobre a cultura. Neste sentido, as especificidades das manifestações da cultura se dariam, sobretudo, pela diferença dos corpos, produzindo o *multinaturalismo* no lugar do multiculturalismo.

A legibilidade dos fenômenos culturais, isto é, a que ordem de cultura ou natureza pertencem, está vinculada aos códigos culturais que a tornam possível. Isso implica dizer que os códigos culturais não estão ligados de forma direta ao sentido “final” de um texto, resultante de uma *semiose*, mas à sua forma de tradução (MACHADO, 2003), da possibilidade de o decodificarmos a partir de um determinado código dentre os inúmeros à nossa disposição (quanto mais variadas as capacidades semióticas de um interlocutor, maior será essa possibilidade). Enquanto o código cultural ocidental produz a ideia de progresso reduzindo a floresta a um manancial de “recursos”, de onde se pode desmatar, instalar hidrelétricas, minerar etc, o código cultural dos povos indígenas, ao observar a mesma

floresta, percebe nela inúmeras outras camadas de significados, com uma cosmopolítica bastante mais complexa entre humanos de variadas espécies e em relações de sociabilidade assimétricas e, não raro, perigosas.

Em *Semiosfera I*, Lotman adverte para o fato de que os códigos culturais não são manifestos de forma imediata e que é por meio dos textos que somos capazes de compreendê-los.

Ao tomar consciência de algum objeto como texto, estamos supondo que ele esteja codificado de alguma maneira; a suposição do caráter codificado entra no conceito de texto. No entanto, o código por si próprio é desconhecido para nós: ainda precisaremos reconstruí-lo com base no texto que nos é fornecido.⁴⁶ (LOTMAN, 1996, p. 65, tradução nossa).

É importante compreender, como já afirmamos, que os códigos culturais são responsáveis por “levar a transferência de não textos à categoria de textos e vice-versa (em correspondência com a sua distribuição no sistema utilizado para a descrição).”⁴⁷ (LOTMAN, 1998, p. 119, tradução nossa). Além disso, os códigos culturais expressam e agenciam as diferentes memórias de uma cultura, uma vez que é próprio da dinâmica cultural armazenar informações para depois reproduzi-las em novos textos. De alguma maneira, a codificação dada por estes dispositivos está ligada “às formas radicais de auto-consciência social” (LOTMAN, 2010, p. 33), de tal modo que a descrição tipológica de uma cultura – se ocidental, oriental, indígena etc – dependerá da descrição de seus códigos culturais. A diversidade da cultura, postula Lotman (2010), vem, justamente, da combinação desses diferentes códigos. Há ainda a possibilidade de sobrecodificação⁴⁸. Em suma, a existência de códigos culturais depende da “possibilidade socialmente convencionada de gerar funções

⁴⁶ No original: “Al tomar consciência de algún objeto como texto, con ello estamos suponiendo que está codificado de alguna manera; la suposición del carácter codificado entra en el concepto de texto. Sin embargo, ese código mismo nos es desconocido: todavía tendremos que reconstruirlo basándonos en el texto que nos es dado.” (LOTMAN, 1996, p. 65)

⁴⁷ No original: “conducir al traslado de no-textos a la categoría de textos y a la inversa (en correspondencia con su distribución en el sistema que se utiliza para la descripción).” (LOTMAN, 1998, p. 119).

⁴⁸ “Tal pluralidade de camadas encontra analogias em muitos outros sistemas semióticos modelizantes, cf. a sucessiva sobrecodificação, já notada por Wittgenstein, das linguagens que servem para a descrição (metalinguagens) das línguas descritas (língua-objeto).” (ZALIZNIÁK et al., 2010, p. 87)

sígnicas” (ECO, 2014, p. 2).

Avançando nas nossas elucidações e dado que a natureza material dos códigos culturais é difícil de definir, senão pela noção de texto (que engendra outros aspectos de sua estruturalidade), pensá-los em perspectiva com a noção de sistemas modelizantes torna a tarefa um pouco mais palatável. Sistemas modelizantes podem ser compreendidos, considerando a proposição lotmaniana, também como uma espécie de sistema secundário em relação às línguas naturais.

Uma das particularidades distintivas e, ao mesmo tempo, uma das dificuldades principais no estudo dos códigos culturais é o fato de eles se apresentarem como estruturas de grande complexidade, relativamente às línguas naturais sobre as quais os sistemas de cultura se constroem (por isso é conveniente defini-los como “sistemas modelizantes secundários”). (LOTMAN, 2010, p. 33).

Os sistemas modelizantes devem, ainda, ser compreendidos como “sistemas relacionais constituídos por elementos e por regras combinatórias no sentido de criar uma estruturalidade que se define, assim, como uma fonte ou modelo” (MACHADO, 2003, p. 167). Por definição, há na língua natural um sistema modelizante (primário) correlato ao sistema modelizante da cultura (secundário). O que confere, portanto, a um sistema seu caráter “modelizante” é a possibilidade de descrevê-lo em termos de uma análise semiótica da cultura, o que torna todo sistema modelizante da cultura um sistema de segunda ordem em relação à língua natural.

A cultura como um sistema de sistemas baseado, em última análise, em uma língua natural (é o que significa o termo ‘sistemas modelizantes secundários’, que contrasta com o ‘sistema primário, isto é, a língua natural) pode ser considerada como uma hierarquia de sistemas semióticos que se correlacionam em pares. Essa correlação entre eles se realiza, em grande medida, por meio da conexão com o sistema da língua natural. (IVANOV et al., 2003, p. 123).

A questão de fundo neste quesito concerne aos processos de modelização. Um aspecto elementar é não confundir o ato de modelizar proposto pela Semiótica da Cultura com o sentido corrente no senso comum, que o compreende como a reprodução de “modelos”. A

noção dentro dos estudos lotmanianos remete ao estabelecimento de correlações que são particulares nos diferentes textos da cultura. O termo “modelização” (MACHADO, 2003, p. 50) tem origem no campo cibernético, mas é utilizado no campo social/cultural como uma forma de compreender sua composição, reconhecendo que sua formação se dá por meio de sistemas interdependentes e auto-organizados. É, portanto, esta capacidade de auto-organização dos sistemas que torna a modelização um sistema aberto e em diálogo com outros sistemas, e não propriamente uma matriz de reprodutibilidade, tal como explica Fabio Sadao Nakagawa. “A ideia de modelização passa a ser entendida como um sistema e um sistema aberto. Modelizar, implica, portanto, a capacidade do sistema de se auto-organizar. Ou seja, a capacidade do sistema de não desperdiçar comunicação.” (NAKAGAWA, 2020, s/p).

É, justamente, a interdependência e autopoieses dos sistemas modelizantes a razão pela qual cada um dos elementos da estruturalidade do texto funciona sempre em relação dinâmica. Vale lembrar que a noção de modelização ainda teve importância vital para o grupo de professores das escolas de Tartu e de Moscou porque foi capaz, como descreve Irene Machado, de reunir uma série de pesquisadores em torno de um “projeto semiótico avançado” (2003, p. 51). Irene Machado sublinha a sutil diferença entre “modelização” e “modalização”. Ainda que ambas estejam ligadas a atividades metalinguísticas, a modalização, com a letra “a”, remete ao processo de codificação, ao passo que a modelização, com a letra “e”, refere-se à transcodificação. “Na modalização a língua natural é modelo; na modelização a língua natural é um mecanismo semiótico a partir do qual até os sistemas carentes de estrutura codificada podem constituir linguagem” (MACHADO, 2003, p. 146). Esta nuance está ligada diretamente ao que trataremos na subseção a seguir. Uma vez que a modelização se conecta à recodificação, trata-se precipuamente de um processo de tradução. Em outras palavras poderíamos dizer que modelizar, agrega consciência à estruturalidade da linguagem, implica semiotização, conferir signicidade àquilo que ainda pertence à ordem primária dos objetos, isto é, dar secundariedade ao que em princípio pertenceria somente à língua natural.

O reconhecimento do tipo de cultura que estamos lidando depende, por sua vez, do tipo de descrição e semiotização dos textos que a compõe. Trata-se de conhecer qual tipo de

sistema modelizante incide sobre os textos para que possamos pensar *como* e *quais* semioses são produzidas a partir do sistema modelizante em questão. Em outras palavras, o sistema modelizante consiste – levando em conta o texto a que pertence, a linguagem que lhe é inerente e os códigos culturais que lhe são próprios – em um dispositivo de produção e reprodução de textos dentro de uma semiosfera. Isso significa que uma dada cultura, ao mesmo tempo que expressa suas estruturalidades, replica suas formas de modelização e vai conformando, moldando, engendrando os significados das coisas do mundo à sua própria semelhança. Trata-se de um gesto radicalmente perspectivista e até mesmo Lotman usa um termo próprio deste tipo de teoria, a “mônada”, cuja tradição vai de Leibniz⁴⁹ a Viveiros de Castro, passando entre outros, por Nietzsche⁵⁰ e Gabriel Tarde⁵¹.

Isso nos permite definir as estruturas geradoras de sentido como um tipo de mônada semiótica em funcionamento em todos os níveis do universo semiótico. Mônadas como essa são ao mesmo tempo uma cultura como um todo, bem como cada texto suficientemente complexo dentro dela, incluindo também a pessoa humana isolada, considerada como um texto. O notadamente "caráter isolado" (dentro de certos limites) dessa mônada pressupõe não apenas a presença de uma fronteira e uma estrutura imanente, mas também uma "entrada" e uma "saída".⁵² (LOTMAN, 1998, p. 102, tradução nossa).

Por fim, acerca do sistema modelizante, cumpriria notar que o processo de semiose –

⁴⁹ O sentido de “mônada” em Leibniz parece um pouco distinto daquele empregado por Lotman, porque não admite intercâmbio entre aspectos de uma mônada a outra. “As mônadas não possuem janelas das quais algo possa entrar ou sair” (LEIBNIZ, 2009, p. 25). Na Semiótica da Cultura essa radicalidade é atenuada pelas noções de *tradução intersemiótica* e *fronteira semiótica*, que parecem admitir algum grau de interpenetração. “La capacidad de una misma mônada de entrar en calidad de subestructura en diferentes mônadas de niveles más altos y, por consiguiente, de ser, permaneciendo entera, una parte de otras diferentes totalidades y, desde este punto de vista, no ser idéntica a sí misma, supone inevitablemente un complejo poliglotismo de su estructura interna” (LOTMAN, 1998, p. 104).

⁵⁰ MOTA, Thiago. Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo. Cadernos Nietzsche, Porto Seguro / Ba, n. 27, p. 213-237, jan. 2010.

⁵¹ *Monadologia e sociologia e outros ensaios* (2018).

⁵² No original: “Esto permite definir las estructuras generadoras de sentido como una especie de mônadas semióticas funcionantes en todos los niveles del universo semiótico. Mônadas así son tanto la cultura en su totalidad como cada texto suficientemente complejo encerrado en ella, incluyendo también a la persona humana aislada, considerada como un texto. El marcado «carácter aislado» (dentro de determinados límites) de tal mônada supone no sólo la presencia de una frontera y una estructura inmanente, sino también una «entrada» y una «salida».” (LOTMAN, 1998, p. 102)

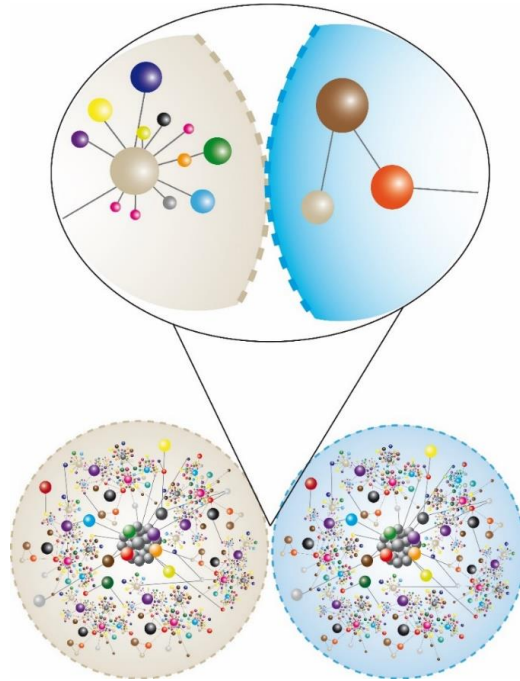
produção de sentido – é dependente desta estruturalidade. Evidentemente, o sistema modelizante não opera de forma individualizada, mas na relação com os demais entes que compõem a estruturalidade do texto, mas é esta parte da engrenagem semiótica da cultura a responsável pelo acabamento, emolduramento, digamos assim, de um determinado texto da cultura.

2.5. ESTRUTURALIDADES DO TEXTO: A FRONTEIRA SEMIÓTICA E A TRADUÇÃO INTERSEMIÓTICA

Só é possível haver tradução onde existem diferenças. Tais diferenças se encontram nas delimitações que definem uma e outra coisa. Nas fronteiras semióticas, às margens das semiosferas, esse processo tende a se dar entre textos de culturas diferentes. No entanto, mesmo dentro de uma semiosfera, pela relação de tensão entre os textos que a compõem, essas traduções são também possíveis. No que toca às trocas de textos entre culturas, é válido notar que a fronteira, como limite virtual de uma semiosfera, não é somente um local de delimitação, mas também, ou sobretudo, de passagem. Ao processo de transposição de um *texto* de uma cultura à outra – ou mesmo de um dado subsistema da cultura a outro – chamamos de tradução. Esta tradução é, necessariamente quando se trata de uma análise semiótica da cultura, uma *transcodificação*.

Ainda que a semiosfera não deva ser compreendida materialmente, como nos alerta Lotman, ela possui no interior de suas relações, uma fronteira que demarca, não somente o espaço semiótico dos seus textos como, também, os limites de sua constituição como texto. Além disso a fronteira tem uma função semiótica essencial porque ajuda a compreender quais textos da cultura são mais ou menos hegemônicos, de tal forma que quanto mais um texto é hegemônico dentro do sistema ao qual pertence, mais próximo ao núcleo ele se localiza; ao passo que quanto mais marginal, mais dissidente, mais tensionador um texto é em relação à cultura a que está inserido, mais à margem ele se localizará.

Figura 2 – Alegoria diagramática da *Fronteira Semiótica*⁵³



Fonte: imagem elaborada pelo autor.

De forma muito breve, Irene Machado define fronteira como a “Zona de limiaridade e espaço de trânsito, de fluidez, de contato entre sistemas semióticos” (2003, p. 159). A definição é complementar à originária na escola russa, na qual a fronteira “deve ser uma curva fechada, homeomorfa a uma circunferência. Então a fronteira divide o plano em dois domínios: o externo (EX) e o interno (IN)”⁵⁴ (LOTMAN, 1996, p. 71, tradução nossa). É por meio da fronteira que um *não texto* pode passar ao estatuto de *texto*. Esse princípio funcional se aplica a todos os níveis de uma semiosfera, seja ela no sentido de uma cultura mais ampla

⁵³ Importante notar na imagem que as diferentes semiosferas se tocam e se interseccionam em diversos níveis, de modo que estão em contato intersemiótico.

⁵⁴ No original: “(...) debe ser una curva cerrada, homeomorfa a una circunferencia. Entonces la frontera divide el plano en dos dominios: el externo (EX) y el interno (IN)” (LOTMAN, 1996, p. 71).

ou dentro de subsistemas. Para pensar a fronteira, ressaltamos, é indispensável reconhecê-la não como um artifício conceitual, mas como uma função.

A função de toda fronteira e limiar (da membrana celular viva até a biosfera como – segundo Vernadski – a película que cobre nosso planeta e, até mesmo, a borda da semiosfera) é reduzida para limitar a penetração do externo no interno, filtrar e elaborar de forma adaptável.⁵⁵ (LOTMAN, 1996, p. 14, tradução nossa).

Em *Semiosfera II* Lotman faz uma figuração interessante para pensar o problema do trânsito de textos entre sistemas semióticos diferentes, pensando as fronteiras entre as semiosferas como espaços marítimos intransponíveis de maneira imediata (1998, p. 85). Porém, assim como o barco é o dispositivo marítimo de transposição, o texto traduzível é, na Semiótica da Cultura, o dispositivo de mediação que garante a passagem e o deslocamento de aspectos incomuns entre uma e outra cultura. É a partir desta traduzibilidade potencial dos textos na cultura, que objetos e seres humanos (inclusive os humanos-outros) são capazes de trasladarem-se de uma região e condição semiótica a outra. É do “devir barco” do texto na Semiótica da Cultura que vem a possibilidade de “trasladar-se em um domínio proibido para outros e que une esferas de espaço separadas desde tempos imemoriais.”⁵⁶ (LOTMAN, 1998, p. 85, tradução nossa). Isso significa dizer que esse trânsito dos textos ou dos não textos de uma cultura a outra obedecem a certas dinâmicas e nem sempre é possível transpor uma fronteira sem um “barco”. Pode-se cruzar uma fronteira de maneira lenta e gradual ou ser solapado em um gesto abrupto. Os textos mais próximos à margem de uma dada *semiosfera* tendem a ser traduzidos por *semiosferas* vizinhas mais facilmente, ao passo que em momentos de “explosão cultural” (LOTMAN, 1996, p. 70) textos que antes eram reconhecidos como não traduzíveis no trânsito entre uma semiosfera e outra passam de modo repentino do estatuto de *não texto* ao de *texto* (LOTMAN, 1996).

⁵⁵ No original: “La función de toda frontera y película (desde la membrana de la célula viva hasta la biosfera como —según Vernadski— película que cubre nuestro planeta, y hasta la frontera de la semiosfera) se reduce a limitar la penetración de lo externo en lo interno, a filtrarlo y elaborarlo adaptativamente.” (LOTMAN, 1996, p. 14).

⁵⁶ No original: “(...) trasladarse en un dominio prohibido para otros y que une esferas del espacio separadas desde tiempos inmemoriales.” (LOTMAN, 1998, p. 85)

O próprio Lotman reconhece a configuração paradoxal da ideia de “não texto”, principalmente no que toca a noção de fronteira semiótica, pois o objeto da cultura, na análise semiótica, que detém a capacidade de transitar entre semiosferas distintas são justamente os textos. A contradição que haveria neste caso, é o fato de que, heurísticamente, é impossível a existência de um “não texto”. Isso porque todo o texto, posto que ele não está em um limbo ou éter semiótico, deverá estar situado em alguma semiosfera, ainda que aloespecífica à qual somos, em um primeiro momento, semioticamente incompetentes⁵⁷.

Antes de tudo, vamos nos debruçar sobre a inconsistência de nossa terminologia: dizemos que os textos de fora entram na semiosfera e, ao mesmo tempo, vemos neles uma "realidade extra-semiótica". Essa contradição está ligada ao fato de que a semiosfera não pode entrar em contato com nada além de textos, e os textos são o produto de uma semiose. Assim, qualquer contato com o espaço que está do outro lado da fronteira de uma dada semiosfera requer uma semiotização prévia desse espaço.⁵⁸ (LOTMAN, 1998, p. 106)

Ao tratarmos da fronteira semiótica evocamos diversas vezes o termo *tradução* que remete, conceitualmente, à noção de tradução intersemiótica, que, por sua vez, diz respeito ao processo de transcodificação de textos dentro da cultura e entre culturas. Para efeitos didáticos, ele é o último ente que compõe nossa explicação sobre a estruturalidade do texto na Semiótica da Cultura, formando o conjunto final dos componentes que se interrelacionam na dinâmica estruturante do texto.

Cada um dos elementos que constituem as estruturalidades de um texto na cultura é equivalentemente importante, mas a tradução ocupa um papel central no sentido de ser o

⁵⁷ O uso do termo “incompetência” não remete a nenhum juízo moral. Refere-se à incapacidade de reconhecermos textos que pertencem a culturas e semióticas alheias às nossas capacidades de transcodificação. Duas definições lotmanianas ajudam a compreender o sentido em que empregamos o termo: “[1] La esfera «extracultural» resulta con frecuencia la esfera de una cultura ajena, y la [2] extrasemiótica, la de una semiótica ajena.” (LOTMAN, 1998, p. 107).

⁵⁸ “Ante todo, detengámonos en la inconsecuencia de nuestra terminología: decimos que de afuera ingresan en la semiosfera textos, y al mismo tiempo vemos en ellos una «realidad extrasemiótica». Esta contradicción está ligada al hecho de que la semiosfera no puede entrar en contacto nada más que con textos, y los textos son producto de una semiosis. Así pues, todo contacto con el espacio que se halla del otro lado de la frontera de una semiosfera dada, exige una semiotización previa de ese espacio.” (LOTMAN, 1998, p. 106)

mecanismo semiótico por excelência. Irene Machado recorda que a tradução é o que projeta nos textos a memória coletiva de uma determinada cultura (2003, p. 28-29). Traduzir a tradição (memória coletiva) implica renová-la, de tal modo que “tradução muitas vezes coincide com reconstrução” (IVANOV et al, 2003, p. 129).

Outro aspecto interessante da *tradução* é o caráter não hierárquico do trânsito de textos entre uma e outra semiosfera. Lotman adverte que “Nesse caso, a cultura mais complexa nem sempre desempenhará o papel de estimulador em relação a mais arcaica; também é possível a tendência oposta”⁵⁹ (LOTMAN, 1996, p. 70, tradução nossa).

A importância dos textos mitológicos para a cultura de um tipo não mitológico é confirmada, em particular, pelas constantes tentativas de traduzi-los para linguagens culturais de um tipo não mitológico. No domínio da ciência, isso gera versões lógicas de textos mitológicos; no domínio da arte, e em uma série de casos, também ao realizar uma simples tradução para uma linguagem natural – construções metafóricas. Devemos enfatizar que o mito é essencialmente diferente da metáfora, ainda que a metáfora seja uma tradução natural do mito para formas habituais de nossa consciência. Com efeito, no próprio texto mitológico, a metáfora como tal, estritamente falando, é impossível.⁶⁰ (LOTMAN, 2000, p. 156, tradução nossa).

Tentemos compreender a citação à luz de uma aproximação com os povos indígenas. O exercício nos ajuda a pensar como o trânsito de textos entre culturas independe da posição hegemônica do texto, qual seja a cultura em questão. Os povos nativos do Brasil, por exemplo, são sociedades absolutamente complexas, cujo nosso entendimento é sempre parcial, também por uma limitação semântica e de dimensões intraduzíveis do pensamento indígena. A maior parte do que sabemos sobre os povos indígenas não é exatamente o que eles

⁵⁹ No original: “No siempre en este caso la cultura más compleja desempeñará el papel de estimulador para la más arcaica; también es posible la tendencia contraria.” (LOTMAN, 1996, p. 70).

⁶⁰No original: “La importancia de los textos mitológicos para la cultura de tipo no mitológico es confirmada, en particular, por la constancia de las tentativas de traducirlos a lenguajes culturales de tipo no mitológico. En el dominio de la ciencia, esto genera versiones lógicas de los textos mitológicos; en el dominio del arte y, en una serie de casos, también al realizar una simple traducción a una lengua natural—, construcciones metafóricas. Debemos subrayar que el mito es esencialmente distinto de la metáfora, aunque esta última es una traducción natural del primero a formas habituales de nuestra conciencia. En efecto, en el texto mitológico mismo la metáfora como tal, hablando rigurosamente, es imposible.” (LOTMAN, 2000, p. 156).

dizem, mas o que os antropólogos ouvem, isto é, traduzem⁶¹. Não é preciso salientar que o que se *ouve* pode ser diferente daquilo que *houve*. Note que não se trata propriamente de uma crítica, mas da evidenciação que o contato entre as culturas produz um campo de inteligibilidade mútua da qual se originam as traduções, dentre as quais estão as descrições etnográficas e etnológicas. Trata-se de uma tradução a partir de uma “inteligibilidade” construída, não de um espelhamento. Embora isso pareça óbvio para o campo da Antropologia, quando estamos tratando da Comunicação essas tensões precisam ser mostradas, sob pena de cairmos na crença de que o processo comunicacional é transparente e sem ruídos e que se realiza apenas nos espaços de intersecção.

Portanto pensar a tradução intersemiótica exige considerá-la não somente em sua dimensão imediata da tradução de um texto em outro – por exemplo, de uma obra literária em uma obra cinematográfica –, mas no processo constituinte das culturas. Isso porque ao analisarmos semioticamente o processo de transformação das culturas, percebemos que se trata de um processo constante de traduções e transcodificações. Além disso, as formas originárias de organização cultural não são eliminadas por completo. Tais modos culturais sobrevivem, basicamente, de duas formas: 1) por meio de práticas marginalizadas, isto é, por semioses de fronteira; e 2) como um componente de práticas cotidianas da cultura hegemônica. Sobre essas características, Lotman adverte que “na história e na cultura humanas, o aparecimento de novas hegemonias não leva ao desaparecimento das anteriores”⁶² (LOTMAN, 2000, p. 205, tradução nossa).

⁶¹ Essa frase nos faz lembrar de duas citações de Oswald de Andrade, a primeira delas no aforismo nº 17 do Manifesto Antropófago, “Só podemos atender ao mundo orecular” (ANDRADE, 1978, p. 15); a segunda no prefácio da 2ª edição de Serafim Ponte Grande, “A gente escreve o que ouve – nunca o que houve”. A utilização da expressão “orecular”, além de valorizar a dimensão popular das linguagens humanas (ortograficamente, o termo correto é “auricular”), tem função epistemológica na citação. Portanto, não se trata de compreender o que houve, mas o que se ouve. Em perspectiva antropológica, Viveiros de Castro é citado na obra *Palimpsesto selvagem*, de Beatriz Azevedo, à qual é autor do prefácio, por recordar que o termo orecular é também uma forma próxima à noção de oracular, da dimensão mágica do mundo dos oráculos (2016, p. 138).

⁶² No original: “(...) en la historia y la cultura humanas la aparicion de nuevas dominantes en modo alguno conduce a la desaparición de las precedentes” (LOTMAN, 2000, p. 205).

2.6. DAS SEMIOSES À ANTROPOFAGIA

Nosso esforço, ao apresentar conceitos concernentes às estruturalidades do texto na cultura, nos termos sustentados pela semiótica russa, foi de demonstrar o conjunto de tensões a que um texto está submetido e como elas o constituem. Vale ressaltar que, tal como os compreendemos, os elementos constituintes da *semiosfera – textos, linguagens, códigos culturais, sistemas modelizantes, fronteira semiótica e tradução –*, operam como uma metalinguagem que nos permitem fazer estudos semióticos de textos *na* e *da* cultura, investigando suas especificidades.

Se nos cabe a tentativa de uma pequena contribuição aos estudos da semiótica da cultura, ela diz respeito, à proposta apresentada pelo Multinaturalismo de pensar as diferenças que se dão na sociabilidade entre os diferentes seres não em termos multiculturalistas, mas, sim, multinaturalistas. Esboçamos algumas tensões e aproximações possíveis ao longo deste texto, entretanto, um debate e um diálogo mais profundos se darão no capítulo das *semiofagias canibais*. Poder-se-ia objetar que uma abordagem semiótica *multinaturalista* não poderia ser, ao mesmo tempo, uma análise semiótica da *cultura*, pois centra-se na diferença de natureza. De fato, é uma boa objeção, mas o que estamos propondo, tal como argumentamos no começo do capítulo, é que a aproximação e o tensionamento entre a Semiótica da Cultura e o Multinaturalismo produzem outra coisa, a que denominamos *abordagem semiósica-multinaturalista da cultura*. Isso porque a cultura no Multinaturalismo não deixa de existir ou de ter importância, não faz o menor sentido ignorar esse aspecto. O que muda, entretanto, é que a diferença deixa de ser pensada a partir do primado da diversidade da cultura e passa a ser analisada desde o princípio da diferença de natureza, compreendida e manifesta na multiplicidade dos corpos. No fundo, trata-se de levar em conta o ‘alheio’ conforme nos coloca Lotman, considerando outra consciência e outra forma de codificar o mundo e os textos. Isto é, como podemos pensar a heterogeneidade da cultura a partir de sistemas semióticos diferentes dos nossos e das diferenças de natureza. Em suma, o exercício é de, a partir da metalinguagem da Semiótica da Cultura como ponto de partida, pensar, tomando

como pressuposto a tradução que o Multinaturalismo faz do pensamento indígena e como esses povos produzem sentidos sobre o mundo.

3. ANTROPOFAGIA

*Mecê tá ouvindo, nhem? Tá aperceiando... Eu sou onça, não falei?!
Axi. Não falei – eu viro onça? Onça grande, tubixaba. Ói unha minha: mecê olha – unhão preto, unha dura... Cê vem, me cheira: tenho catinga de onça? Preto Tiodoro falou eu tenho, ei, ei... Todo dia eu lavo corpo no poço...*

Guimarães Rosa, Meu Tio o Iauaretê

A Antropofagia foi considerada no século 16, por ocasião da invasão dos europeus a este continente onde habitam povos indígenas há milênios, como uma prática com alto grau de deslocamento de cultural, como se pode ler no relato de vários cronistas. O cínico torpor naquilo que foi considerada a fratura pela qual se dividiam os civilizados dos selvagens (no sentido colonizado do termo) tinha como pressuposto uma amnésia seletiva. Vejamos.

No velho mundo toleravam-se as fogueiras de pessoas desde os primeiros séculos, inclusive contra pessoas da própria Igreja Católica, como foi o caso de Lourenço de Huesca⁶³, no terceiro século depois de Cristo. Mais de mil anos mais tarde, em meados dos anos 1500 a prática, que a esta altura era parte do expediente da Igreja Católica, estendeu-se contra os que eram considerados hereges, como é o caso, por exemplo, de Giordano Bruno⁶⁴, que foi condenado a queimar vivo nas fogueiras da Inquisição por ter defendido a teoria heliocêntrica

⁶³ Um dos primeiros registros de piras humanas como prática “política”, por assim dizer, é o caso de Lourenço de Huesca, mais conhecido como São Lourenço, condenado pelo imperador romano Valeriano, no ano de 258 da era cristã, a ser colocado vivo sobre grelhas em chamas. A condenação deu-se porque, tendo morrido o Papa Sisto II, o imperador de Roma ordenou que o Diácono Lourenço entregasse suas riquezas ao império, o que fez com o que religioso reunisse centenas de cristãos pobres e fosse diante de Valeriano para declarar que aquelas almas, na verdade corpos, eram a riqueza da Igreja. A atitude enfureceu o imperador que ordenou sua morte na fogueira. Após ser condenado, ainda sobre as chamas, Lourenço de Huesca teria dito “I’m well done on this side. Turn me over! [Deste lado já está bom. Pode me virar!]” (PIRLO, 1997, p. 178, tradução nossa).

⁶⁴ Sobre o pensamento e as ideias do autor, ler *A ceia de cinzas* (2012).

de Nicolau Copérnico⁶⁵.

Como se pôde notar, os exemplos acima não tratam de rituais antropófagos, mas servem como eventos arqueo-genealógicos similares, que colocam em causa o espanto dos europeus diante do ritual antropófago dos tupinambá, o que é, também, uma forma de evidenciar um cinismo e um humanismo de fachada no que toca às justificações que seriam mais tarde usadas para a “guerra justa”⁶⁶. Michel de Montaigne⁶⁷, entretanto, foi capaz de romper o círculo de giz da autoproclamada “superioridade civilizacional” que seus contemporâneos do velho mundo outorgavam a si próprios, colocando o dedo na ferida de quem descrevia a *Antropofagia ritual* como um ultrage inaceitável e jamais visto.

Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o vemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar um homem previamente executado. (MONTAIGNE, 1978, p. 107).

Na segunda metade do século 16, os relatos sobre a Antropofagia corriam nos círculos letrados europeus, tanto na versão católica, na pena de cronistas como Jean de Lery, André Thevet, Gabriel Soares de Sousa, entre outros, quanto pelo viés evangélico, cujo relato do arcabuzeiro Hans Staden é até hoje um dos mais famosos. Neste contexto, as diferentes interpretações sobre o porquê – em um sentido muito restrito e eurocêntrico – dos indígenas realizarem o ritual antropófago, foi mais um ponto de cizânia na disputa entre católicos e protestantes. Para os primeiros, a Igreja ocupava um papel importante no “novo mundo” e seria fundamental para salvar a alma dos ameríndios, cristianizando-os para “libertá-los” de

⁶⁵ Uma leitura introdutória à teoria, pode ser lida na obra *Copérnico e a revolução da astronomia*, de Fernanda Cury.

⁶⁶ Oficialmente, a Igreja Católica só iria se retratar expressamente em relação a “guerra justa” justificada teologicamente na última Carta Encíclica do Papa Francisco, publicada em outubro de 2020, em que ele escreve: “Perante esta realidade, hoje é muito difícil sustentar os critérios racionais amadurecidos noutros séculos para falar duma possível «guerra justa». Nunca mais a guerra!” (FRANCISCO, 2020, p. 68).

⁶⁷ Montaigne, o removedor de fé, é lembrado e citado por Oswald de Andrade no *Manifesto antropófago*.

uma prática cultural e cosmológica própria (cheia de complexidades incompreendidas pelos invasores). Para os segundos, a *Antropofagia ritual* era realizada como um ato de vingança dos povos indígenas contra os maus-tratos dos católicos. Até havia alguma razão na argumentação dos protestantes, antropofagia é sim um ato de vingança, mas de uma forma bastante distinta daquela compreendida pela moralidade ocidental.

Todo esse caldo cultural-antropófago daria cabo, séculos mais tarde, numa releitura, ou melhor dizendo, numa tradução estética e epistemológica da Antropofagia após a Semana de Arte de Moderna Brasileira, de 1922, em que Oswald de Andrade recoloca o paradigma nativo, novamente, na ordem do dia. De prática que serviu de justificativa para as mais variadas atrocidades contra os povos nativos das Américas, a Antropofagia aparecia como o signo capaz de aglutinar um “nós” não colonizado contra os colonizadores e sua “consciência enlatada” (ANDRADE, 1978, p. 14). Em termos teóricos, três textos de Oswald de Andrade (1978) são importantes para compreender os desdobramentos culturais, filosóficos e estéticos que a retomada da *Antropofagia* produz: *Manifesto Antropófago*, *A crise da filosofia messiânica* e *A marcha das utopias*. Além destes, claro, a *Revista de Antropofagia*, organizada por vários autores, também é um importante documento de memória deste período inaugural da expressão urbana da Antropofagia.

Nossa proposta de abordagem à antropofagia volta-se a seus aspectos mais criativos e potentes, contudo é preciso ter cuidado para não reduzirmos a leitura e compreensão do fenômeno aos filosofemas oswaldianos como algo “naturalmente” positivado. Isto quer dizer que a despeito de tomarmos a Antropofagia em sua dimensão criadora, ela não deixa de ser uma prática cuja origem não está destituída de violência. A Antropofagia também não é sublimadora e isso é algo que a difere radicalmente dos modos ocidentalizados de pensamento e simbolização. Ao mesmo tempo em que a Antropofagia produz corpos, como descreveremos a seguir, ela também impõe resistência ao signo e às semioses⁶⁸.

Pelo bem, pelo mal, o fato concreto é que a Antropofagia é parte inalienável da

⁶⁸ Devo esta intuição e alerta à leitura de Eduardo Sterzi, que chamou atenção para este caráter ambíguo da Antropofagia que deve ser levado em conta quando estudamos e nos debruçamos sobre algo tão complexo.

cultura brasileira, atualizando-se em diversas materialidades, que vão de obras de teatro e bienais de arte, da música ao cinema, passando pela literatura, poesia e produção teórica. Esses são, tal como compreendemos, agenciamentos concretos que têm origem na dimensão estética e epistemológica da Antropofagia. Disso derivam dois aspectos particularmente importantes para pensarmos o fenômeno: o *conceitual* e o *metafórico*. Ambas são dimensões do pensamento antropófago, mas há uma diferença crucial entre as perspectivas. À medida que a primeira tende a pensar nossas categorias a partir do paradigma antropófago, a segunda tende a percorrer um outro caminho, o de pensar as categorias antropófagas a partir do aparato teórico do colonizador. Nossa inclinação e desejo é pensar a Antropofagia o máximo possível por seus próprios termos conceituais, de modo que ela nos ajude a desnaturalizar certas formas hegemônicas (e colonizadas) de compreensão e seguirmos em direção aos devires de cultura minoritários.

Para discutir os aspectos acima explicitados introdutoriamente, dividimos este capítulo em três seções, a saber: *Antropofagia Ritual*, *Antropofagia Epistemológica* e *Antropofagia Conceitual*. Nestas subseções são apresentadas três grandes fases da antropofagia no Brasil, a do descobrimento e dos cronistas, a epistemológica e estética de Oswald de Andrade e, por fim, os desdobramentos conceituais do fenômeno.

3.1. ANTROPOFAGIA RITUAL

Na introdução deste capítulo apresentamos aspectos gerais de como a *Antropofagia ritual* era compreendida e vista pelos colonizadores ao logo do século do descobrimento. Algo importante a ser notado é que ela também serviu de mote nas disputas entre protestantes e católicos. Nosso objetivo, no entanto, é pensar o ritual antropofágico para além de mediações inclinadas para a dimensão religiosa ou restritamente nos termos dos colonizadores. Pensar o fenômeno a partir de outros referenciais de pensamento, como por exemplo dos povos nativos do Brasil e daqueles que se inspiraram nos indígenas, é o que nos move.

Em primeiro lugar, é preciso levar em conta, a respeito do caráter etnológico do exocanibalismo antropofágico dos Tupi, que o cativo era escolhido entre os inimigos virtuosos, aprisionado, às vezes durante meses, e tratado com zelo, inclusive com direitos sexuais sobre a irmã, filha ou esposa do captor⁶⁹. Ele era, antes do ritual de execução, submetido a grandes cerimônias, exposto às aldeias vizinhas amigas como um cartão de visitas, engendrando um profundo e complexo sistema de sociabilidade baseado na vingança, que culminava na derradeira bordoada no ritual antropofágico. Tudo isso tinha como objetivo tornar o inimigo, em certo sentido, um *integrante* do grupo captor para que com a ritualidade esse mesmo grupo pudesse se tornar diferente de si. Ou seja, pensando de um modo perspectivista, tratava-se de ver a si próprio sob a perspectiva do inimigo. Nodari descreve tal característica nos seguintes termos: “Tornar o outro amigo para tornar-se inimigo (de si mesmo). (...) O processo descrito sinteticamente por Oswald encontra respaldo nos relatos coloniais sobre o canibalismo tupinambá. Assim, em um primeiro momento, tratava-se de converter o inimigo em amigo” (NODARI, 2020b, s/p).

A festa em que se realizava a última etapa do ritual podia durar dias. Antes da morte eles encenavam uma fuga em que o cativo era novamente capturado, bem como instado a declarar palavras de ordem vingativas contra seus captores. Mais do que isso, amarrado por uma corda, o cativo recebia “pedras, frutos, cacos de cerâmica, que deveria lançar contra audiência mostrando sua ferocidade e coragem” (FAUSTO, 2011, p. 164). Temos aqui, como podemos perceber na descrição, toda uma economia da performance que é engendrada durante o ritual sem a qual não há a possibilidade da realização da Antropofagia. É importante destacar, desde já, que a antropofagia, como recorda Viveiros de Castro (2002, p. 239), coloca em marcha um processo dialógico em que a vingança e a relação com o inimigo são fundamentais. A alimentação que se fazia do corpo humano, cujas partes eram

⁶⁹ “É o escravo (um, dois ou mais) excelentemente tratado, sendo-lhe oferecido, cinco dias após a captura, uma jovem, porventura a própria filha do dono, a qual se encarrega de prover as necessidades daquele, na cabana ou em outro qualquer lugar. Nesse ínterim, é o homem servido das melhores viandas que se possam achar, tudo com o fim de engordá-lo, à maneira do que se faz com capão em ceva, até que chegue o dia de se lhe tirar a vida”. (THEVET, 2018, 243-244).

quantitativamente insignificantes⁷⁰, só era realizada *após o diálogo ritual*. Isso porque o cativo a ser antropofagizado deveria ser um sujeito de palavra (de discurso). Além disso, o matador do cativo era proibido de comer a carne e estava sujeito a uma série de restrições sociais, tendo que ficar recluso e desposado de seus bens materiais.

Protagonistas do drama da execução, átomo dual que atualizava o essencial da sociedade, o *diálogo* que trocavam parecia permutar suas posições. O cativo justificava sua morte, afirmando sua condição de matador; caucionava a devoração que ia sofrer, evocando os inimigos que comeria; legitimava o nome que seu executor iria tomar, lembrando o nome que deixaria; pedia a vingança que o escolhera como vítima, porque só ela permitiria que ele próprio fosse vingado: seu presente seria o futuro de seu matador, seu passado foi o de um matador; do discurso do cativo, diz Anchieta “que mais parecia estava ele para matar os outros que para ser morto”(1933:224); todo um conjunto de gestos cabalísticos feitos com a borduna, a arma da morte que, decorada como o rosto do cativo, era passada entre as suas pernas e as do matador (HCJB, VIII:412), parecia unir estes dois homens; o simulacro de duelo que era encenado – dava-se à vítima certo espaço para a esquivo e o revide – parecia querer afirmar a “igualdade” dos antagonistas. E por fim, havia o rigoroso regime de resguardo do matador: afastando-se para sua casa após a pancada fatal, era o único a não comer do cativo (ao contrário, aplicavam-se-lhe no pulso os lábios cortados do inimigo, como se a inverter a relação canibal – Cardim, 1978:120; Carvalho, 1983:45); jejuando por vários dias em sua rede, tinha seus bens livremente apropriados por todos (Thevet, 1953: 274; Soares de Souza, 1971:324); era escarificado e submetido a diversas precauções místicas contra a alma da vítima. Esse resguardo era como um luto: as festas que o encerravam eram análogas as que faziam os parentes de um morto. E ressurgia com novo nome, como novo homem: transfigurado, como sua vítima, por quem – dizem os cronistas com muita razão – ele se enlutava. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 675).

A descrição de Viveiros de Castro é bastante ilustrativa e interessante referencialmente porque condensa de forma muito rica o que há de comum em muitos relatos de cronistas do século 16, com uma pitada, claro, de interpretação antropológica contemporânea. Há na citação vários *insights* que adiante retomaremos, quando tratarmos da *Antropofagia* em sua dimensão dialógica, tanto para explicar o Multinaturalismo, quanto no

⁷⁰ “(...) a ingestão da carne da vítima, em termos quantitativos, era insignificante; ademais, são muito raras e inconclusivas as evidências de quaisquer virtudes bromatológicas atribuídas ao corpo dos inimigos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 462).

cruzamento com a Semiótica da Cultura, ao postularmos as *semiofagias canibais*. Portanto, ao discutirmos a *Antropofagia ritual* estamos preocupados em trazer à tona uma das marcas desse processo em sua leitura primeira.

Quando se observa a antropofagia somente como canibalização – o que é um erro, pois, na verdade, ela está ligada, antes, ao *diálogo ritual*⁷¹ –, reduz-se a dimensão epistemológica em seu sentido originário e se repete um modo de interpretação colonial dos significados e das práticas indígenas. Como efeito colateral (mas nem tanto), esse tipo de interpretação leva à tentativa sistemática de apagamento das cosmologias desses povos. Não se trata de afirmar que os usos do termo “antropofagia” para designar as inúmeras formas de exclusão sociais, étnicas e culturais está redondamente errado, mas, sim, de que a referencialidade pela qual se coloca a antropofagia em operação nada tem a ver com os princípios indígenas, mas com uma tradução colonial do termo. Importantes autores tomaram a noção nesta perspectiva como é o caso da Frantz Fanon, em seu fundamental livro *Pele negra, máscaras brancas*, quando utiliza o termo na seguinte citação: “Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com ‘y’ a bon banania” (FANON, 2008, 105-106). Não nos interessa aqui fazer juízos de valor a respeito da interpretação do autor sobre o termo, mas evidenciar que a expressão em nada se refere às práticas dos povos nativos do Brasil que a praticavam. Outro autor que usa esta terminologia, também desde uma interpretação colonial, é Marcelo Paixão (2019) pesquisador brasileiro reconhecido internacionalmente, que escreveu um notável e importante artigo intitulado, *Antropofagia e racismo: uma crítica ao modelo brasileiro de relações raciais*, em que argumenta que a antropofagia seria a forma de estabelecimento das relações sociais no Brasil e que isso produz o extermínio e a violência na qual a população negra está submetida nos níveis chocantes que testemunhamos. Novamente

⁷¹ “O ritual canibal e os diálogos entre matador e cativo indicam (...) que aqueles que comem por vingança, o inimigo prisioneiro, fazem-no para se afirmarem como objetos possíveis de vingança do grupo inimigo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 389).

o uso do termo não se refere às lógicas e práticas indígenas, devemos sublinhar. O argumento que desata o nó deste tipo de utilização do conceito para descrever práticas reduzidas à barbárie, é que a antropofagia nada tem a ver com a inaceitável escalada sempre desumana dos assassinatos massivos da população negra e demais minorias políticas, brutalmente violentadas pelo Estado brasileiro⁷². Ao contrário, pois “Toda a lógica da guerra estava voltada para ampliar os efeitos da destruição de cada inimigo, para extrair muito de poucas mortes, e o rito [antropofágico] ocupava um lugar privilegiado nessa operação” (FAUSTO, 2011, p. 167, grifo nosso). Portanto, e é esse ponto que nos interessa, o que Fanon e Paixão chamam de antropofagia não é a antropofagia nos termos e nas condições epistemológicas do pensamento dos povos nativos do Brasil.

No longo artigo *Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá*, Adone Agnolin faz um minucioso estudo sobre certas nuances do pensamento tupi em perspectiva com estudos da religião e pontua o caráter especular da visão dos europeus sobre os povos indígenas, o que, por sua vez, tende a reduzir a complexidade da ritualidade antropofágica. A tradução da antropofagia como barbárie é, antes de tudo, uma redução sígnica, pois “O próprio ‘choque cultural’ do explorador (...), em face de uma desconhecida (no sentido de não reconhecida) etiqueta, transforma a diferente prática alimentar em um signo de ‘barbarização’” (AGNOLIN, 2002, p. 136). Apesar de discordarmos da compreensão de Agnolin ao chamar a antropofagia de prática alimentar, convergimos à sugestão de que a questão sígnica era fundamental para a *Antropofagia ritual*, de modo que toda a ritualidade e sacralidade incluía a construção de uma afinidade do cativo com o grupo e culminava na “nova” nomeação do responsável por executar o prisioneiro. Na prática, o responsável pela execução incorporava o nome do cativo e os nomes de todos seus antepassados devorados ou

⁷² Tais práticas não devem ser confundidas com a discussão antropofágica que realizamos neste trabalho em nenhum nível, seja no sentido literal, seja no sentido simbólico. Mais do que isso, a violência que se pratica contra as minorias políticas tem a ver com as gramáticas romanas, de Valeriano aos campos de concentração nazistas e soviéticos (os Gulags); dos mortos migrantes do continente africano sob as águas do Mediterrâneo no século 21 aos mais de 530 mil mortos no Brasil por covid-19. Isso, em nenhuma medida se aproxima às ritualidades antropofágicas baseadas nas cosmologias indígenas. Além disso, o extermínio de grupos minoritários, étnicos e de gênero no Brasil não possui nada de ritualístico, senão de práticas obscuras, raramente relatadas pela imprensa e cujo ocultamento é um de seus imperativos.

assassinados por aquele que agora era servido no banquete antropofágico, segundo sustenta Florestan Fernandes (2006).

Vale lembrar que a morte ritual conferia àquele que era assassinado um certo grau evolutivo na cosmologia Tupi, o que ficava evidenciado pela categorização que se dava aos mortos, sendo que os que morriam de morte natural eram considerados verdes ou crianças, pois haviam partido “cru”, ao passo que os que morriam por morte ritualizada, com o “cozimento sacrificial” (AGNOLIN, 20002, p. 149), eram considerados como sujeitos que haviam completado o ciclo da vida e partiam, digamos assim, amadurecidos. Essa dimensão do *cru* e do *cozido* é tema de uma longa e complexa discussão de Lévi-Strauss, no volume 1 das *Mitológicas*, em que ele discute estes termos como categorias cosmológicas dos povos indígenas capazes de explicar aspectos estruturantes do pensamento desses grupos, ainda que com consequências diferentes de acordo com o tronco linguístico. Para os Tupi, povos no centro do debate deste estudo, o “conjunto (cru + cozido) [é] uma categoria cultural” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 173).

O que gostaríamos de demonstrar introdutoriamente é que a *Antropofagia ritual*, na descrição antropológica, é muito diferente de um sentido corrente do uso do termo eivado de preconceitos e interpretações coloniais que vai dos relatos dos cronistas do século 16 a autores contemporâneos. Portanto, descrever atos de violência em larga escala como gestos antropofágicos exprimem, antes de tudo, um olhar reducionista e paradoxalmente eurocentrado – a despeito desse discurso aparecer em obras notadamente humanistas e com vieses descoloniais –, uma vez que o ritual é complexo e envolve produzir grandes efeitos sociais e cosmológicos com o mínimo de mortes.

3.1.1. Um jesuíta no cardápio Tupinambá

Dentre os cronistas do século 16, Jean de Lery (1536-1613) – pastor da igreja reformada de Genebra – e André Thevet (1502-1590) – frei franciscano –, foram dois nomes de destaque no que toca à descrição dos modos de vida dos povos nativos da América, então,

recém descoberta. O valor de seus escritos, em comparação a outros cronistas da época, sobrepõe-se aos demais por um senso de relatividade entre os costumes europeus e dos povos nativos do continente, no sentido de tentar compreender os hábitos, sem reduzi-los completamente a juízos e descrições moralizantes. As cartas de Manoel da Nóbrega⁷³ também são textos fundamentais do período, nas quais se inclui um texto de grande envergadura sobre a época – *Diálogo sobre a conversão do gentio* – em que Gonçalo Álvares, um dos interlocutores, assevera sobre a prática antropofágica: “São tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus! Estão tão encarniçados em matar e comer que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar!” (NÓBREGA, 2017, p. 201). Gabriel Soares de Sousa (1540-1591), outro cronista do século 16, escreve brevemente em seu livro *Tratado descritivo do Brasil em 1587* sobre um episódio capital na história do Brasil, sobretudo quando se trata de pensar a Antropofagia: o assassinato do Bispo Sardinha pelos índios Caeté.

Aqui se perdeu o bispo do Brasil, D. Pero Fernandes Sardinha, com sua nau vinda da Bahia para Lisboa, na qual vinha Antônio Cardoso de Barros, provedor-mor que fora do Brasil, e dois cônegos e duas mulheres honradas e casadas, muitos homens nobres e outra muita gente, que seriam mais de cem pessoas brancas, afora escravos, a qual escapou toda deste naufrágio, mas não do gentio Caeté, que neste tempo senhoreava esta costa da boca deste rio de São Francisco até o da Paraíba. Depois que estes Caetés roubaram este bispo e toda esta gente de quanto salvaram, os despiram e amarraram a bom recado, e pouco a pouco os foram matando e comendo, sem escapar mais que dois índios da Bahia com um português que sabia a língua, filho do meirinho da correição. (SOUSA, 2021, p. 55).

Simão de Vasconcellos (1597-1671), um jesuíta educador do século 17, nascido em Portugal mas radicado desde a infância em Salvador, escreveu sobre os cronistas que viveram no Brasil no século 16 e a respeito da morte do Bispo Sardinha, mas praticamente um século depois do episódio. A obra intitulada *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*⁷⁴

⁷³ Manuel da Nóbrega: obra completa. Edição comemorativa do 5º centenário de nascimento (1517/2017). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2017.

⁷⁴ Na verdade, o nome completo da obra é *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos nesta parte do novo mundo. Em que trata da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil, dos fundamentos que n'ellas lançaram e continuaram seus religiosos, e algumas notícias antecedentes, curiosas e necessarias das cousas d'aquelo Estado pelo Padre Simão de Vasconcellos da mesma Companhia. A*

(1865), cuja versão a que tivemos acesso pela biblioteca do Senado, trata-se de um fac-símile da publicação portuguesa de meados do século 19, remonta os passos do missionário no território brasileiro no século 16. Especificamente, tais relatos aparecem no Livro Segundo da obra de tomo único, mas dividida em duas partes. O relato do jesuíta é interessante para pensarmos sobre as implicações políticas que permitiriam ao longo dos séculos posteriores à invasão colonial os diferentes processos etnocidas e genocidas perpetrados pelo Estado brasileiro, seja pela Coroa, pelo Império, pela República ou, até mesmo, pelo Estado democrático, nas versões liberais, desenvolvimentistas e neofascistas.

Vasconcellos (1865, p. 123) conta que o infortúnio do Bispo Sardinha deu-se próximo à costa brasileira, quando uma tempestade causou danos às embarcações e restaram a maior parte dos tripulantes convalescendo à beira da praia. Foram localizados próximos à Capitania da Bahia, tendo sido encontrados pelos Caeté, que à época viviam na região⁷⁵. Segundo Vasconcellos, os naufragos portugueses se sentiram inseguros diante dos indígenas.

Resta porém o caso mais triste(...) quando pregado com os olhos no Ceo, e consultando o que faria, sahirão do mar às ribeiras do rio multidão dos mesmos selvagens nadadores, que em busca d'elle, e dos que o levarão, tinham passado. Significarão-lhe estes por acenos, que era aquelle o grande Prelado dos Portugueses, Sacerdote consagrado a Deos, que havia tomar vingança de seus excessos. Não penetrava porém cousa alguma tão duros corações: *derão com huma maça no santo Prelado, abrirão-lhe a cabeça pelo meio. O mesmo fizeram aos companheiros, e levárão-nos pera pasto prezado de seus ventres, e seus ossos por insignia de tão grande façanha. E este foi o fim do primeiro Bispo do Brasil D. Pedro Fernandes Sardinha.* (Ibidem p. 125, grifo nosso).

Se por um lado o relato sobre a morte do Bispo Sardinha explica pouco sobre o significado da antropofagia em termos semióticos; por outro, ela é citada por Oswald no *Manifesto Antropófago*, em tom de chiste, ao colocar a data de publicação de seu texto, em 1928, como “Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha” (1978, p. 19). Vasconcellos (Ibidem, p. 139) relembra positivamente a chegada de Men de Sá, em 1558, o terceiro governador do

referência completa se encontra nas Referências.

⁷⁵ Os índios Caeté, pelo que se sabe, foram extintos depois de a maior parte deles terem sido escravizados pelos portugueses, especialmente após às leis promulgadas por Men De Sá.

Estado do Brasil, cuja primeira coisa que teria feito foram os chamados *exercícios espirituais de Inácio de Loyola*⁷⁶. O recolhimento, durante oito dias, a Deus e às questões existenciais suscitadas pelo exercício da oração, meditação e introspecção ‘permitiu’ a Sá, iluminar-se (sic) para sua grande tarefa inicial: a guerra ‘justa’ contra os povos nativos do Brasil. Foi Men de Sá que 1) tornou o ritual antropófago crime; 2) legalizou e incentivou a guerra contra os povos nativos; 3) autorizou o etnocídio ao permitir a construção do que viria ser, mais tarde, as reduções jesuíticas, garantindo, desde então, a edificação de povoações indígenas onde uma igreja seria construída e cuja administração ficaria a cargo da Companhia de Jesus; e 4) autorizou que a Colônia brasileira financiasse e pagasse a construção da casa dos missionários.

Caberia ainda dizer as razões do porquê a antropofagia foi condenada pela coroa portuguesa e seus governantes no Brasil, uma vez que a Inquisição tendia a uma violência ainda mais cruel, mas nunca penalizada. Uma delas, conforme Vasconcellos, está no fato de que o ritual ofendia o “Criador em acções condemanadas por direito de natureza” (VASCONCELLOS, 1865, Livro Segundo, p. 140). “Tigres” era o termo que o educador utilizava ao se referir aos indígenas (muito embora seria mais adequado chamá-los de Jaguaretê). Contudo, objetava que tendo os nativos sido convertidos ao cristianismo, eles haviam se tornado “homens” e, portanto, mantendo suas formas de sociabilidade – belicosas, é verdade – deveriam ser refreados. O que as leis estabelecidas por Men de Sá fizeram, antes de tudo, foi evidenciar a distância abissal entre o que poderíamos chamar de cultura indígena e cultura europeia, na qual se tentou, forçosamente, incorporar os povos indígenas ao regime semiótico, social e político que não lhes pertencia, a saber: da obediência às leis coloniais, da fé cristã e da submissão súdita à realeza.

Estas incompatibilidades evidenciam que era incontornável, por ocasião da invasão colonial e da *Antropofagia ritual*, a subsunção de um esquema cultural pelo outro. Isso explica, sem justificar, porque a tentativa de enculturação dos povos originários resultou em

⁷⁶ A editora brasileira Loyola lançou uma obra em que se descreve metodologicamente como se devem fazer as orações e meditações em um livro chamado *Exercícios espirituais* (2000).

um processo de violências múltiplas às populações autóctones do Brasil. De um lado o genocídio foi feito a ferro, fogo e pólvora; de outro uma guerra biológica não planejada, pois os nativos nunca haviam convivido com toda a sorte de vírus e doenças do velho mundo⁷⁷. Os navegantes, ao chegarem ao Brasil, eram pessoas em situação de absoluta precariedade. Vale lembrar que a imagem dos invasores como sujeitos altivos e saudáveis é quimera colonialista.

Mais do que um relato meramente histórico, as evidências extraídas das crônicas sobre o período são capazes de revelar a gênese de um processo político, cultural e religioso que determina formas de relação estatal com os povos indígenas e de como, sistematicamente, fez-se um esforço para manter a antropofagia como território extracultural radical.

Em que pese a diferença ontológica das civilizações⁷⁸ – a europeia e o desejo de transformar o inimigo em adversário “amigo” para reduzi-lo às próprias lógicas; e dos povos indígenas de manter o inimigo como tal, como categoria relacional cuja alteridade deve ser mantida, retirando-se muito (simbolicamente) de poucas mortes, preservando a diferença e, portanto, seu status de inimigo –, devemos recordar e considerar que houve certas alianças entre povos nativos e invasores europeus (não sem uma certa maledicência e desonestidade cínica destes últimos), sem a qual o projeto colonizador teria sido muito mais árduo. É o caso, por exemplo, dos Tupinambá com os franceses e dos Tupiniquim com os portugueses, como poderemos averiguar nos relatos de Lery, Thevet, Nóbrega, Sousa, Staden, entre outros. Até mesmo Men de Sá, com todas as contradições que o gesto suscita, promulgou leis que, do

⁷⁷ Séculos depois, durante a ditadura civil-militar brasileira, matar indígenas jogando roupas contaminadas por diversas doenças infecciosas na floresta se tornaria, novamente, uma estratégia de extermínio contra estas populações. Quando isso não ocorria deliberadamente, desde helicópteros, numa covarde ofensiva, ocorria como “descuido” planejado. No livro *Os Fuzis e as Flechas*, Rubens Valente descreve, a partir de relatórios do Coronel Antônio Augusto Nogueira para a Funai, que não se tornaram públicos à época, que indígenas Parakanã foram mortos porque os indigenistas ao entrarem em contato com tais populações propalaram doenças às populações nativas. Citando o relatório do Coronel, Valente escreve: “Quando da formação das primeiras frentes, por razões que desconhecemos, não foi procedido e nem exigido exame de saúde de seus componentes, permitindo assim que um deles, portador de ameba histolística, contaminasse toda a aldeia e causasse aquele surto de desintéria. De igual modo, foi transmitida a sarna, a gripe e por último, a oftalmia purulenta, doenças essas comprovadas em laboratório.” (VALENTE, 2017, p. 95).

⁷⁸ O filme *Uma história de amor e fúria* (2013) animação brasileira dirigida por Luiz Bolognesi é uma boa ilustração de como os colonizadores, historicamente, estabeleceram alianças sempre muito nocivas aos nativos e vantajosas aos forasteiros. O longa pode ser visto na íntegra no link <https://www.youtube.com/watch?v=jM7WEnzB-yM>.

ponto de vista formal, beneficiavam os indígenas. Certamente não todos, somente os “inculturados”⁷⁹. Tais gestos nem mesmo são capazes de atenuar as leis atrozes que prometiam dar “liberdade” a quem sempre foi livre antes da invasão, mas ilustram algumas complexidades das relações entre indígenas e europeus.

3.1.2. Um alemão, às vésperas do banquete, salvo pela chuva

A obra que narra a saga do arcabuzeiro alemão é dividida em dois livros, o primeiro com 53 capítulos –versa sobre suas aventuras como cativo – e o segundo com 38 capítulos – uma espécie de relato etnográfico. A obra de Staden conta toda sua viagem desde a saída de Lisboa, em Portugal, mais ou menos, no final de março e início de abril de 1548 até seu retorno, chegado de volta à França, aproximadamente em 20 de fevereiro de 1555. É somente a partir do décimo oitavo capítulo que Staden começa a descrever seus apuros com os Tupi na costa brasileira, quando é capturado. “Quando estava andando na floresta, eclodiram grandes gritos dos dois lados da trilha, como é comum entre os selvagens. (...) Eles me cercaram, dirigiram arcos e flechas contra mim e atiraram. Então gritei. ‘Que Deus ajude minha alma’” (STADEN, 2019, p. 62). Na página seguinte ele diz que compreendeu que seria comido porque os guerreiros à sua volta mordiam-se nos braços para fazê-lo entender qual seria seu destino.

⁷⁹ Isso é relatado por Vasconcellos (no parágrafo 54 do segundo livro). “No mesmo tempo em que mandára lançar bando das leis de rigor contra os Índios, promulgou outras em favor dos mesmos, que fossem postos em sua liberdade todos aqueles, que contra justiça estavam em servidão feitos escravos de Portugueses” (VASCONCELLOS, 1865, Livro Segundo, p. 141).

Figura 3 – Na presença do chefe Cunhambebe, em Ariró



Fonte: Hans Staden. Duas viagens ao Brasil (2019), página 79.

Staden faz um registro sobre a vingança, tema que é central para compreender a Antropofagia em sua dimensão comunicacional e que retomaremos no capítulo sobre as *semiofagias canibais*, logo que chega à aldeia onde ficará cativo. Ele afirma que as mulheres da comunidade o banharam e cortaram sua barba e diziam “‘Xe nama poepika aé!’”, ‘com este golpe vingo o homem que foi morto pelos teus amigos.’” (STADEN, 2019, p. 69). Ao longo de dez capítulos, entre o 18 e o 37, Staden descreve como foi tratado por seus captores. Se os contatos não eram propriamente gentis, as inúmeras incursões aos rios e ao mar para pescar junto aos Tupinambá evidenciam que Staden mantinha uma relação de certa cordialidade

amistosa, mesmo sendo prisioneiro. Isso é parte, inclusive, da dimensão dialógica da Antropofagia, de transformar o inimigo em um integrante da comunidade para que após o ritual os captos possam se transformar em *inimigo*. Depois de algumas intempéries climáticas, cujo retorno do sol depois de sucessivos dias de chuva foi atribuído às orações de Staden, o arcabuzeiro passou a fazer parte de cerimônias Tupinambá. Tentaram, até mesmo, que ele participasse das ritualidades antropofágicas de outros cativos. Sua conversa com um prisioneiro, este indígena e prestes a ser antropofagizado, é bastante ilustrativa de como a antropofagia, ainda que belicosa, era compreendida entre os nativos como um aspecto de reconhecimento mútuo.

Alguns dias depois, quiseram comer um prisioneiro numa aldeia chamada Ticoaripe, a cerca de seis milhas de Ubatuba. Da minha própria aldeia acorreram vários e me levaram junto. Fomos num barco. O escravo que queriam comer pertencia à tribo dos Maracajás.

Como é costume deles quando querem comer um homem, preparam uma bebida de raízes que chamam de caíum. Somente depois da festa da bebida é que o matam.

Quando finalmente o momento chegou, fui na noite anterior ao festim falar com o escravo e disse-lhe: “Então você está preparado para morrer”. Ele riu e respondeu: “Sim, estou com todo o equipamento, apenas a muçurana não é bastante longa. Em casa temos melhores”. (STADEN, 2019, p. 91).

Esse comportamento, de uma certa hospitalidade ao estrangeiro por parte dos Tupinambá, ajuda a compreender (ou pelo menos perceber) que há toda uma economia da vingança que, ao mesmo tempo, não é nem sublimadora, nem recalçada (FREUD, 2010). Não é sublimadora, pois diferente da razão ocidental, que tende a passar seus devires violentos para o plano do simbólico, na tentativa de neutralizá-los, a antropofagia ritual é, sob determinados aspectos, uma *poética do mal*. Também não é recalçada, pois a antropofagia, mesmo em sua expressão pragmática-ritualística, nutre apreço pela alteridade e nada de repugnante “volta” ao inconsciente, muito diferente das formas hegemônicas de sociabilidade ocidental baseadas na identidade, que têm por base um sentimento de negação à diferença e

como efeito colateral os mal-estares da modernidade (FREUD, 2011)⁸⁰.

O inimigo, na perspectiva indígena, como já ressaltamos, é a condição material (enquanto sujeito) e subjetiva (enquanto categoria de pensamento) para a possibilidade da vingança, portanto, no que toca a valores culturais, há uma profunda diferenciação em relação ao velho mundo. Isso tem ver, também, com a cosmogonia da ideia hegemônica de Ocidente, na qual, desde a Grécia Antiga, os inimigos e prisioneiros de guerra gozavam unicamente, no caso de não serem assassinados, do direito (sic) de serem escravos. No caso indígena, há a manutenção cuidadosa (no sentido de preservação) da alteridade, como percebemos nas narrativas de Staden. Tal *habitus* (que é o termo latino para o grego *ethos* – ἔθος – de onde se deriva a palavra ética) é constituído na preservação radical da humanidade do *outro*, sem a qual a alteridade seria inconcebível como tal, que, ademais, é um valor indispensável para a constituição das identidades indígenas. Esse conjunto de relações intrincadas, mas logicamente possíveis, é o que torna concebível a *semiofagia canibal* como uma abordagem semiótica e antropofágica da tomada de consciência (das consequências semióticas) do ponto de vista da alteridade. Aliás, a Antropofagia depende de um aspecto particular da vingança, a saber, o *diálogo ritual*, isto é, de uma prática retórica e performática de trocas perspectivistas.

Assim, quando Staden é levado à aldeia Ariró, onde vivia Cunhabembe, notável liderança tupinambá, ele desfia seu rosário de bajulações ao líder da comunidade com o intuito de ter a misericórdia final. Até este momento, seus esforços são em vão. Com as pernas amarradas (como se pôde ver na Figura nº 3), com três voltas de cordas atadas pelo próprio Cunhabembe, e caminhando aos pulinhos, Staden ouviu dos indígenas a zombaria, “Lá vem a nossa comida pulando!”⁸¹ (STADEN, 2019, p. 79). Foi nesta mesma ocasião, preso e

⁸⁰ Talvez pudéssemos pensar algo como uma “sublimação canibal” que cotejasse semelhanças e diferenças entre a vingança no sentido ameríndio e ocidental, de tal modo que a primeira opera, por meio da ritualidade antropofágica que a conforma, isto é, como um gesto de sublimação da diferença; ao passo que a segunda opera como destruição da diferença, configurando-se a partir da dinâmica do recalque. Em Freud, o conceito de sublimação tem a ver com os destinos das pulsões/instintos, de tal forma que “a sublimação representa a saída para cumprir a exigência sem ocasionar a repressão [recalque].” (FREUD, 2010, p. 41).

⁸¹ Essa frase, séculos mais tarde Oswald de Andrade, acompanhado de Raul Bopp e Tarsila do Amaral, recordaria e repetiria à mesa de um restaurante, quando o garçom vinha com os pratos de rãs do trio. Esse diálogo serviu de inspiração e foi o gatilho para a produção do quadro *Abaporu* (AMARAL, 1928) – homem que come gente –, de

ridicularizado, que Staden (2019, p. 80) comentou a Cunhabembe que os Tupiniquim, inimigos dos Tupinambá, planejavam, junto com os portugueses, atacar sua aldeia, o que de fato ocorreu.

O cronista recorda que os indígenas de uma comunidade vizinha, Mambucaba, queixaram-se a ele que os parentes próximos do chefe Nhaêpepô-oaçu estavam adoentados e o arcabuzeiro afirmou, uma vez mais, que isso estava acontecendo porque o tratavam como um inimigo. Os indígenas rogaram-lhe que rezasse para seu deus (o cristão) a fim de que não abatesse sobre a tribo sua divina ira (2019, p. 86). Esse é o momento que marca uma mudança na sorte de Staden e no comportamento dos seus captores, que começam a negociar a possibilidade de sua entrega aos franceses, seus aliados, inimigos também dos Tupiniquim, que tinham como parceiros os portugueses. Mas isso não ocorrera na primeira oportunidade (2019, p. 101-102), muito antes pelo contrário, em diversas ocasiões os franceses se recusaram a “resgatá-lo”. Houve um dia em que um barco ancorou próximo à aldeia onde estava Staden e ele tentou persuadir os franceses de o levarem junto, mas estes declinaram, pois o resgate implicava a troca de muitas mercadorias com os indígenas. (2019, p. 101). Em outra noite, antes do barco partir, Staden fugiu de sua cabana e, esgueirando-se de seus captores, conseguiu correr até o mar e de lá nadar até a embarcação, mas os tripulantes não permitiram que ele subisse e o empurraram de volta ao mar, temendo a reação dos nativos caso ele fosse levado sem autorização. Resignado voltou à praia, justificando que foi ao barco pedir aos franceses que trouxessem muitas mercadorias para a comunidade, o que acabou convencendo os indígenas e eles desistiram de quaisquer represálias (2019, p. 102). O sonho de voltar para casa ficou ainda mais distante quando, mesmo implorando para não ir à guerra com seus captores, teve que empreender uma longa expedição guerreira. Partiram no dia 14 de agosto de 1554. Quando retornaram à comunidade de origem, meses mais tarde, outro navio francês estava à praia. Staden os convenceu de levarem-no à embarcação, o que fariam

Tarsila do Amaral, talvez a obra pictórica mais icônica do Modernismo. “A tese, com forte tempero de blague, tomou amplitude. Deu lugar a um jogo divertido de idéias. Citou-se logo o velho Hans Staden e outros estudiosos da antropofagia: ‘Lá vem nossa comida pulando!’.” (BOPP, 1977, p. 41).

mais tarde depois de descansar a comer a carne moqueada dos inimigos antropofagizados. Este contudo, ainda não era o navio em que Staden iria para casa. Somente quando estava Taguaraçu-tiba, do chefe Abati-poçanga, que a sorte de Staden começaria a mudar, com a chegada do navio *Catherine de Vatteville*, que mais tarde, no último dia de outubro de 1554 (2019, p. 123), partiria da costa da França Antártica (Rio de Janeiro) e chegaria no litoral francês em 20 de fevereiro de 1555 (2019, p. 124).

Vejam, porém, como nada neste resgate foi simples. O “milagre” de Staden, na verdade o princípio da jornada que culminaria na sua salvação do ritual tupi, viria com um misto de performance cristã e intempéries climáticas. O cativo havia construído em frente a sua cabana uma cruz de madeira onde rezava e recomendava aos seus captores que não a arrancassem sob pena de serem castigados pela divindade a quem dirigia suas preces. Incautos, os nativos não davam ouvidos e quando saíram para pescar, na companhia de Staden inclusive, uma mulher arrancou a cruz e deu ao marido para esmagar conchas (2019, p. 113). Coincidiu de começar a chover e não parar mais, o que, com o passar dos dias, teria gerado preocupação na comunidade, afinal o excesso de chuva atrapalharia o crescimento da plantação que eles tinham acabado de semear, razão pela qual pediram ao cativo que novamente intercedesse por eles.

Respondi que era culpa deles. Eles tinham irritado o meu Deus, ao arrancarem a madeira na qual eu costumava falar com Ele. No fim acreditaram que aquele era o motivo da chuva, e o filho do meu senhor me ajudou a levantar uma nova cruz. A julgar pelo sol, isso foi mais ou menos à uma da tarde. Quando ficou pronta, o tempo ficou bom de uma hora para outra, apesar de ter estado péssimo de manhã. Todos ficaram admirados e acreditaram que meu Deus fazia o que eu queria. (STADEN, 2019, p. 114).

Em um outro episódio em que Staden, novamente, havia saído para pescar com seus captores, um deles o provoca a provar que seu deus é poderoso, pedindo-lhe que a chuva que caía próxima a eles não atrapalhasse a pescaria e o cativo rezou, rezou, rezou e, por fim, a chuva teria ficado a seis passos do local onde estavam (2019, p. 115). Essa seria, então a prova definitiva de que, era verdade, o cativo era, sim, “poderoso”. Durante sua estada com os

Tupinambá, Staden testemunharia o ritual antropófago de pelo menos outros dois prisioneiros, que ele descreve no segundo livro.

Quando chegou à aldeia Taguaraçu-tiba, em que passaria seus últimos dias como prisioneiro, soube que dois homens de uma embarcação francesa haviam ido à comunidade, aproveitou para dizer aos indígenas que se tratavam de seus irmãos e que estavam lá para buscá-lo (2019, p. 119). Depois de se dirigir ao interior da nau, acompanhado de seus captores indígenas, o capitão do navio fez saber, em um teatro bastante convincente para os nativos, que os irmãos de Staden eram muitos e que ele, apesar de gostar da ideia de deixá-lo na aldeia, não teria como justificar sua ausência quando retornasse para casa. A história convenceu os Tupinambá e Staden, finalmente, estava livre.

Estes relatos mostram uma capacidade relativa de convívio dos europeus com a alteridade. Essa faculdade, no entanto, é muito mais intensa nos povos nativos do Brasil que nos colonizadores. Staden, mesmo cativo, teve o direito de expressar sua religiosidade – a despeito da incompreensão simbólica dos Tupi sobre o significado da cruz – e, em certo sentido, manteve suas práticas culturais-religiosas preservadas. Isso nos parece evidenciar algo que é próprio da antropofagia em seu sentido epistemológico, que é um gosto, uma apreciação, pela alteridade que se torna de tal modo atraente que se deseja tomá-la para si, experienciá-la no sentido profundo do termo. Daí o ritual. Esse pressuposto ético (no sentido de um *modo de ser*) é o que coloca em marcha a Lei do Antropófago, formulada por Oswald, “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.” (1978, p. 13).

Em um mundo cujo *outro* é fundamental, não faz o menor sentido exterminar a alteridade, razão pela qual o cativo deve ser cuidado zelosamente, pois sem a *diferença* não há possibilidade de compreender a si próprio, tampouco de ampliar a humanidade em direção ao que é diferente. Se na *Antropofagia ritual* isso tudo ainda é muito incipiente ou difícil de compreender, quando esta cosmologia (ou episteme na expressão grega) assume delineamentos estéticos e teóricos, sua potência ganha contornos materiais bastante sensíveis. Importante neste momento é levar em conta que a *Antropofagia* como matriz de pensamento indígena é rica desde sua fundação mais imemorial, no interior do pensamento dos povos

indígenas e que não depende de nós, os acadêmicos – como precários tradutores de suas lógicas – para obter relevância existencial. Nosso esforço não é o de ensinar nada aos povos indígenas, mas de abriremos nossas formas de pensamentos às lógicas dos povos nativos. Também não é o caso, saliento desde já, de tomar os indígenas como “modelo”, como bem lembrou Viveiros de Castro em várias ocasiões, mas pensá-los em suas formas de pensar e habitar o mundo como *exemplos*.

3.1.3. Um banquete não platônico

O que diria Apolodoro a Glauco, numa hipotética e inverossímil conversa no meio do caminho entre Ubatuba e Parati, sobre um suposto banquete antropofágico que ocorrera e para o qual gostariam de saber sobre a conversa entre Sócrates e Agatão? Os personagens do *Banquete* (1991) de Platão, nesta versão surreal e tropical, certamente não fariam elucubrações filosóficas sobre a amizade ou o amor, numa disputa retórica sobre quem melhor define Eros. Uma versão nativa deste diálogo não teria como categoria central a amizade, mas o contrário, a inimizade como noção filosófica de partida e daria conta de quão virtuoso era o inimigo capturado, em quantas partes o crânio partiu-se com o golpe da borduna e de como seria dividido o repasto.

Pois é justamente desse banquete não platônico que trata Hans Staden na segunda metade, da parte II de sua publicação, cujo título é *Breve relato verídico sobre os modos e costumes dos Tupinambás*. Entre os Capítulos 1 e 21, Staden faz um detalhado relato desde como se viaja de Portugal ao Brasil, com descrições étnicas e das relações conjugais próprias dos Tupinambá, passando por sua interpretação sobre as crenças e modos de vida dos seus captivos. A seguir ele passa a relatar e descrever o *ritual antropófago*.

O *diálogo ritual* da vingança que antecede a morte do cativo, como dimensão comunicacional sem a qual a antropofagia (e a semiofagia) não existe em seu sentido epistemológico, é o fundamental em todo o processo. Staden adverte que os nativos “Não fazem isso [antropofagia] para saciar a fome, mas por hostilidade e muito ódio, e, quando

estão guerreando uns contra os outros, gritam cheios de ódio: debe marã pá, xe remiu ram begué, sobre você abata-se toda desgraça, você será a minha comida.” (STADEN, 2019, p. 157, grifo nosso). Antes do derradeiro golpe na cabeça, captor e cativo ofendem-se mutuamente em um diálogo (que não se reduz à fala, mas incluiu gestos e performances) recheado de ameaças (2019, p. 164), até que o prisioneiro é, enfim, assassinado.

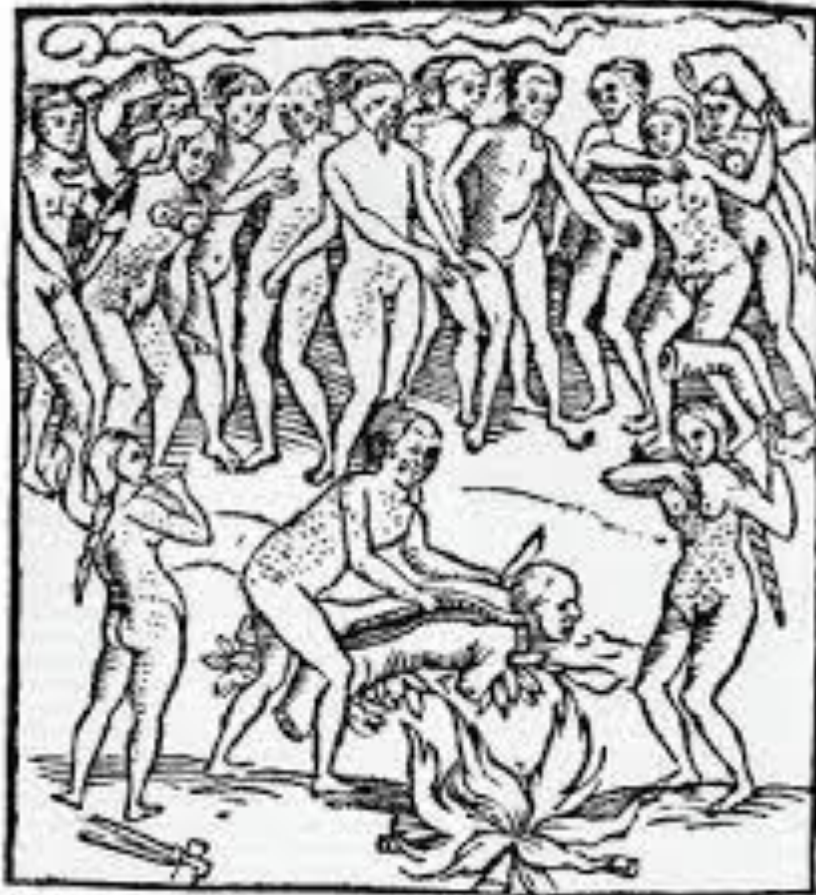
Nisto, o algoz golpeia o prisioneiro na nuca, de forma que lhe jorre o cérebro. Imediatamente as mulheres pegam o morto, arrastam-no para cima da fogueira, arrancam toda a sua pele, deixam-no inteiramente branco e tapam seu traseiro para que nada lhe escape.

Depois que a pele foi limpa, um homem o segura e lhe corta as pernas acima dos joelhos e os braços rente ao tronco. Aproximam-se, então, as quatro mulheres, pegam os quatro pedaços, andam ao redor das cabanas e fazem uma grande gritaria de contentamento. A seguir separam as costas junto com o traseiro da parte dianteira. Dividem tudo entre si. As vísceras ficam com as mulheres. Fervem-nas, e com o caldo fazem uma massa fina chamada mingau, que elas e as crianças sorvem. As mulheres comem as vísceras, da mesma forma que a carne da cabeça. O cérebro, a língua e o que mais as crianças puderem apreciar, elas comem. Quanto tudo tiver sido dividido, voltam para casa, e cada um leva seu pedaço.

(...) Tudo isso eu vi, e estive presente. (STADEN, 2019, p. 165;167).

Na figura a seguir podemos ver a representação do cativo sendo cortado às costas numa divisão que vai do pescoço até embaixo, repartindo-o em duas metades.

Figura 4 – A divisão física e social do corpo



Fonte: Hans Staden. *Duas viagens ao Brasil* (2019), página 171.

O que nos parece essencial, do ponto de vista da antropofagia como uma dimensão epistemológica, é perceber nesse diálogo, em que há mútuas ameaças entre cativo e captor. Isso porque a ingestão da carne do prisioneiro antropofagizado é parte de uma *linguagem antropofágica* complexa que se inicia na captura, se desdobra nos procedimentos que antecedem o dia do ritual, passa pelo diálogo e culmina na devoração do corpo e do sangue do

cativo. Não se trata, porém, de uma canibalização por fome, pois a carne ingerida não funciona como um alimento, mas, sim, como um signo de vingança. Jean de Lery observa que a ritualidade nada tem a ver com a fome, mas com a vingança.

Mas não comem a carne, como poderíamos pensar, por simples gulodice, pois embora confessem ser a carne humana saborosíssima, seu principal intuito é causar temor aos vivos. Move-os a vingança, salvo no que diz respeito às velhas, como já observei. Por isso, para satisfazer seu sentimento de ódio, devoram tudo do prisioneiro, desde os dedos dos pés até o nariz e cabeça, com exceção porém dos miolos, em que não tocam⁸². (LERY, 2007, p. 200).

Também Lestringant, que analisou o ensaio *Os canibais* de Montaigne, escreveu sobre o tema. “*A carne do prisioneiro que se vai devorar não é, de modo algum, um alimento: ela é um signo... [...] O ato canibal representa uma vingança extremada... [...] Esse esforço para apreender nas práticas do canibal a permanência de um discurso.*” (LESTRINGANT apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 239).

O *diálogo ritual* opera como uma espécie de portal do tempo, que materializa no presente as vinganças passadas (é por isso que o cativo é morto, porque seus parentes já comeram parentes de seus captores) e futuras (que serão realizadas para vingar a morte do capturado prestes a morrer). A vingança é o nó que une vítima, que no passado foi algoz, e matador, que no futuro será ele próprio uma vítima. Em suma, nas palavras de Viveiros de Castro, ela dá “sentido ao tempo” (2002, p. 238). Talvez mais do que um nó do tempo, a vingança é um dispositivo de sociabilidade, como explicam Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro: “A vida social é posta a serviço da produção deste par e deste ato elementar. Assim, o ciclo de vida e o destino póstumo organizam-se ambos em torno da vingança. Um homem nasce como futuro vingador” (1985, p. 61). Adiante, os autores complementam: “A vingança é, assim, a instituição por excelência da sociedade Tupinambá. Casamento, chefia, xamanismo, profetismo até, tudo não só se articula, mas como que se subsume na vingança” (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 63).

⁸² Na narrativa de Staden, inclusive os miolos são consumidos.

Todo esse mecanismo e racionalidade conflui à semiofagia descrita antropológicamente por Viveiros de Castro, em que há uma profunda desestabilização⁸³ das identidades, em que vítima e matador são as duas coisas ao mesmo tempo, na medida que é o próprio tempo que se alarga. Ambas potencialidades – de matador e de vítima – são atualizadas na dimensão discursiva engendrada por esse diálogo, no qual passado e futuro se fundem, e que só pode ser concebida pela possibilidade do eterno retorno da vingança.

Uma semiofagia. Como já mencionamos, tomava-se o máximo cuidado para que aquilo a ser morto e comido fosse um homem, um ser de palavra, de promessa [futuro] e de lembrança [passado]. Inúmeros detalhes do rito, colimando no diálogo, testemunham esse esforço de constituição da vítima como um sujeito integralmente humano. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 239).

É evidente que tal definição de semiofagia tem um forte viés antropológico, embora, por óbvio, contenha dimensões comunicacionais. Cumpre neste trabalho, ao final, propormos um desdobramento desta instigante reflexão, o qual denominamos *semiofagias canibais*, interrelacionando os campos de estudo da pesquisa.

3.2. ANTROPOFAGIA EPISTEMOLÓGICA

Pensar a Antropofagia em sua dimensão epistemológica não é, exatamente, uma tarefa nova. Embora ela não apareça nesses termos, pode-se pensar em Montaigne como o primeiro a ver na prática uma racionalidade e razoabilidade intrínseca. No Brasil, Oswald de Andrade foi quem primeiro tornou o debate em torno da antropofagia algo notório, ao menos no círculo das elites intelectuais paulistas, isso há pouco menos de um século com o *Manifesto Antropófago*. Mais tarde e mais maduro, Oswald escreveria dois outros importantes textos tendo como eixo articulador a antropofagia: *A crise da filosofia messiânica* e *Marcha das utopias*. Tais escritos formam a principal tríade do pensamento antropófago de Oswald

⁸³ Talvez seja preciosismo, mas cumpre sublinhar que não se deve confundir *desestabilização* com *negação*.

que se inicia com uma preocupação estética e vai tendendo, cada vez mais, à discussão filosófica.

Tal exercício de aproximação à *Antropofagia epistemológica* está sendo ensaiado neste texto desde a seção anterior, em que descrevemos certas justificações e procedimentos inerentes à *Antropofagia ritual* que denotam um tipo de sistematização que tornam tal ritualística algo bastante complexo. A partir de agora, nosso propósito é aprofundar e descrever as bases que sustentam a *Antropofagia epistemológica* a partir de algumas formulações de autores que se debruçaram sobre a temática cuja origem converge às provocações oswaldianas.

Um dos principais desafios ao se tratar da antropofagia após Oswald é, justamente, ultrapassá-la, no sentido de pensá-la para além de seus termos. A proposta, portanto, passa por apresentar tais bases conceituais avançando na releitura da antropofagia a partir do olhar de teóricos de diferentes áreas que constroem propostas de pensamento e reflexão a partir das ideias antropofágicas. Evidentemente isso se dará de forma crítica, não meramente revisional, tendo como vetor de corte o que definimos como três pilares da *Antropofagia epistemológica*: “1) *Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do Antropófago*; 2) *A lei da constância antropofágica*; 3) *a utopia como luta pelo fim de todas as desigualdades*”⁸⁴. A tarefa de concentrar o conjunto de ideias da obra de Oswald a poucos aforismos e noções apresentadas pelo autor é radicalmente arriscada, mas necessária à medida de que não se trata de um estudo de caso das obras oswaldianas. Resumidamente, seguindo os três pontos apresentados, justificamos a escolha de tais eixos, uma vez que os consideramos importantes e convergentes aos interesses da pesquisa, porque 1) mantém como paradigma o interesse pela alteridade, 2) sustenta a manutenção constante de tal interesse, 3) preserva a imaginação política e seu horizonte utópico.

3.2.1. Lei do homem. Lei do antropófago. Só me interessa o que não é meu

⁸⁴ Esta síntese de eixos de abordagem foi formulada originalmente na monografia da especialização em filosofia, intitulada *Eu como outro. Ensaio de antropofagia filosófica*, na página 66 (MACHADO, 2017).

A Lei do homem. Lei do antropófago. Só me interessa o que não é meu, primeiro pilar de nossa tríade, sustenta-se em duas consistentes bases, o terceiro e quinto aforismo do manifesto: “Tupy, or not tupy, that is the question” (ANDRADE, 1978, p. 13); e “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (ANDRADE, 1978, p. 13).

Isso porque a *Lei do Antropófago* depende da relação com a noção de identidade apresentada por Oswald dois parágrafos antes no próprio *Manifesto*, formulada em uma provocação anticolonial a um dos mais icônicos símbolos da renascença, o *Hamlet* (2010) de Shakespeare. A concepção de identidade antropófaga está assentada sobre uma relação dialógica que não tem o assimilacionismo (que é o eufemismo do etnocídio) como vetor central, portanto, não se trata de incorporar o outro em si mesmo, mas de mudar de “lugar”. Isso implica que a discussão sobre tais categorias não é orientada pela noção de tipologia (não se trata de reduzir a que tradição um dado sujeito “pertence”), mas de topologia (que lugar o sujeito ocupa na relação e como esse lugar agencia semioticamente sentidos sobre o mundo). Alexandre Nodari formula tal relação a partir da perspectiva do canibalismo ritual.

O canibalismo ritual é toda uma outra relação entre o próprio e o outro, na qual, ao contrário da visão comum, o objetivo não é incorporar a alteridade na mesmidade, o alheio na identidade, mas outrar-se, ver a si mesmo sob a perspectiva do outro. (...). O ‘nós’ do Manifesto, assim, não remeteria a uma identidade estável, sejam os ‘brasileiros’, sejam os índios (tupi), mas à transformação daquele a partir desse, do próprio a partir do outro (e da nossa noção de identidade), ou seja, àqueles que, diante da situação colonial ainda persistente, de colonização e uniformização do mundo, baseada na expropriação de toda alteridade, resistem tentando construir outras relações entre o próprio e o outro. (NODARI, 2020a, s/p).

Não obstante todas as demais consequências da Antropofagia como uma forma de pensamento, somente essa relação com a alteridade já é capaz de configurar todo um universo de possibilidades de concepções de mundo e de relações entre diferentes sujeitos, fugindo de modelos mais fechados de interpretação dos fenômenos. Nada *a priori* está dado, tudo precisa ser posto nos termos de sua própria relação (razão pela qual os mecanismos de análise semiótica da cultura, apresentadas no capítulo anterior, são metodologicamente potentes). Isso

ajuda a entender a posição de Raul Antelo de que “A antropofagia não devora corpos; ela produz corpos. Quem devora carne é o canibalismo.” (2001, p. 273).

Quando compreendemos as características da *Lei do antropófago*, nestes termos, percebemos o equívoco em que João Cezar de Castro Rocha (2011) escorrega em seu artigo no livro que organiza, ao afirmar que “o vigor, simbólico, da *Antropofagia* se relaciona com a capacidade de enriquecer-se através da assimilação do alheio” (RUFINELLI, ROCHA, 2011, p. 654). Claro que não se trata de um erro grosseiro, mas de um equívoco de premissa, pois o movimento (epistemológico e metodológico) é em sentido contrário, do *eu* em direção ao *outro*, ver-se a si próprio desde a alteridade. É isso que torna a *Antropofagia* um gesto perspectivista (da mudança de lugar), não especular (quando o ponto de vista é sempre o mesmo, ainda que mude o “espelho”). Rocha, no entanto, acerta quando sugere que a antropofagia tem grande valor em culturas cuja característica seja marcada pela desigualdade, como é o caso do Brasil. “[...]a *Antropofagia* deve ser entendida como uma estratégia empregada em contextos políticos, econômicos e culturais assimétricos” (RUFINELLI, ROCHA, 2011, p. 666).

Há, porém, uma questão de fundo importante quando se trata de pensarmos a Antropofagia em termos de uma “lei”. Novamente é Alexandre Nodari que joga luz sobre a complexidade do tema. Sem pretender esgotar tão intrincada discussão, recuperamos algumas passagens do artigo *A única lei do mundo*, em que o autor aborda aspectos do *Direito antropofágico*. Já no segundo parágrafo do texto Nodari observa: “O estatuto do Direito antropofágico é tudo menos que claro” (2011, p. 455). Há uma sutileza (mas talvez nem tanto) na redação oswaldiana no *Manifesto* em que ele postula o aforismo privilegiando o direito ligado à antropofagia no começo da frase, subsumindo, por lógica, a oração seguinte – “lei do homem” – à primeira. Isso não é em vão, como sublinha Nodari: “a ‘Lei do antropófago’ que está, desde sempre, inscrita em todas as leis (por isso é a ‘Lei do homem’), é a possibilidade de que estas não se cumpram – possibilidade, contudo, que precisa ser atualizada” (NODARI, 2011, p. 458). Em uma formulação bastante simplista, mas não por isso menos verdadeira, o direito antropofágico está ligado à possibilidade e a defesa da não aplicabilidade do próprio

direito, algo que é, no mínimo, controverso. Tal particularidade se agrava quando consideramos que o “grilo” (a posse ilegal de terras) é tomado como algo razoável dentro do paradigma do direito antropófago postulado por Oswald. Esse tema é parte da discussão a respeito da diferença entre *posse* e *propriedade*, algo crucial e importante para Antropofagia.

3.2.2. Lei da constância antropofágica

Uma vez que o “Direito antropofágico” necessita, como abordamos anteriormente, ser sempre atualizado, antes de adentrar às minúcias da “Lei da constância antropofágica”, é necessário debater um ponto que está no centro desta problematização: a diferença entre *posse* e *propriedade*. Esta não é uma discussão menor ou fora de contexto, ao contrário, é um dos pontos sensíveis da teoria antropófaga de Oswald, uma vez que ela vai versar sobre um dos problemas históricos, mas ainda (ou sobretudo) relevante para o Brasil: a *questão da terra*. Para Oswald o direito de *posse*, ou seja, direito de grilar, aparecia como alternativa de contato com o título morto⁸⁵. O Congresso à época defendia uma tese em contrário, advogava a favor da extinção do título morto, o que abria um flanco para uma possível e nunca realizada reforma agrária, embora não houvesse nenhuma garantia que isso pudesse acontecer. O que estas nuances apontam, segundo nos recorda Nodari, é que “o Direito antropofágico [*posse* em detrimento da *propriedade*] teria como principal instituto a grilagem” (2011, p. 461, grifo nosso). A grilagem é (e isso precisa ser claramente dito) a posse violenta da terra⁸⁶. Se seu instituto é, mais ou menos, claro dentro do paradigma da Antropofagia, sua definição e estatuto são, no entanto, obtusos. “Definir juridicamente a posse implica distinguir o momento em que o direito toca a vida: daí a interminável discussão jurídica em torno do seu estatuto (se é fato ou se é direito), e a respeito de como uma apropriação física produz consequências jurídicas e gera direitos” (NODARI, 2011, p. 470). Contudo, o autor propõe uma saída para imbróglio e, com isso, sugere uma possível definição do que seria a *posse* e

⁸⁵ Segundo a teoria antropófaga oswaldiana, título morto é aquele que se refere à terra ou propriedade que não é usada.

⁸⁶ Esta é uma das dimensões em que a Antropofagia atualiza-se com uma *poética do mal*.

como ela se diferenciaria da *propriedade* em termos antropofágicos.

Ao fim e ao cabo, a posse é a aparência de um direito, é uma propriedade ficcional que só é, de fato, um direito na presença de um título, o título de propriedade, ou seja, na medida em que se aceita a ficção como verdadeira, ou melhor, na medida em que seja uma ficção autorizada. (NODARI, 2011, p. 472).

É importante notar que os tensionamentos que fazemos à noção de *posse*, defendida por Oswald, como a pedra de toque do “Direito antropofágico”, não implica nossa concordância com o paradigma hegemonizado da propriedade, por sua vez, também problemático, ainda que por outras razões. A questão é que a saída oferecida pela teoria antropofaga modernista não resolve a questão e impõe outros dilemas, dentre os quais os que apresentamos. Levar esses aspectos em conta será fundamental para a discussão a seguir.

Dito isto e tendo uma melhor compreensão do significa lei e direito para a antropofagia, é possível avançarmos à questão da “lei da constância antropofágica” (ANDRADE, 1990, p. 51), que opera como uma espécie de lei complementar, à Lei do Antropófago. A formulação está expressa no texto *Os dentes do dragão*: “1º) totemizar os tabus exteriores; 2º) criar novo tabu em função exogâmica” (ANDRADE, 1990, p. 53).

Boa parte (senão toda) da metafísica que sustenta o paradigma ocidental em sua forma hegemônica, seja ela laica ou religiosa, está assentada sobre o direito de propriedade manifesto na ideia de herança. Na dimensão laica podemos novamente citar Shakespeare e o dilema hamletiano – *to be or not to be*⁸⁷ – que é na leitura de Oswald, antes de tudo, o dilema da propriedade privada (ANDRADE, 1978)⁸⁸. Sobre o direito de propriedade que funda o direito eterno à herança, Oswald postula.

Disso à noção de propriedade, de título morto, de latifúndio e de herança, nunca! Somos contra tudo isso. Mas a posse é respeitável, garantia pelo

⁸⁷ Na versão antropofágica a noção predicativa de “ser” é suspensa pela indiscernibilidade entre ser e não ser tupi ou ser as duas coisas ao mesmo tempo, de tal forma que se as fronteiras entre uma e outra coisa são difíceis de definir, proposição brilhantemente sintetizada na fórmula “Tupi or not tupi, that is the question”.

⁸⁸ É importante notar, porém, que no texto original da peça shakespeariana a questão de fundo é o suicídio. Talvez tal observação pareça óbvia, mas importante notá-la e pontuá-la sob o risco de tomarmos a perspectiva de Oswald como definitiva ou verdadeira.

valor de quem possui e pela vitalidade de quem sabe guardar. Não fosse o Brasil o maior grilo da história – um grilo de milhões de quilômetros quadrados o título morto de Tordesilhas. (ANDRADE, 1990, p. 54).

Quando relacionamos a “Lei do antropófago” à “Lei da constância antropofágica” e colocamos em perspectiva com as questões vinculadas à posse e à propriedade é preciso pensá-las, também, sob outra chave de leitura. É o caso, então, de cotejar (para totemizá-las e criar tabus em função exogâmica) a *posse* e a *propriedade* com o diálogo ritual (que Nodari chama “cerimonial”) e pensar quais tipos de consequências são produzidas por estas relações.

A inversão posicional (enunciativa ou perspectiva) do diálogo cerimonial tupinambá sintetiza que a antropofagia ritual consiste não numa apropriação que leva à propriedade, à incorporação na identidade de uma característica alheia, à assimilação de um outro no próprio, mas, numa posse contra a propriedade, um apossamento que torna o impróprio próprio, apenas para transformar o próprio em impróprio – e fazer com que seja indecível autenticar, seja pela substância, seja pelos signos exteriores (“culturais”), o que é próprio e o que é impróprio, e no qual o *eu* deixa de ter valor prévio e próprio de identidade, e passa a se constituir, num processo interminável, como o outro do outro. (NODARI, 2020b, s/p, grifo nosso).

Na perspectiva antropofágica, o conceito de *ser* passa, como sustenta e elabora Raul Antelo (2001), por compreendê-lo com um *ser incompleto*. “A alternativa [antropofágica], porém, não reside na reivindicação do irracionalismo, mas na construção de um arco hermenêutico incompleto, isto é, um meio não diferencial, onde se inscrevem as diferenças enfrentadas” (ANTELO, 2001, p. 267, grifo nosso). Isso implica que o *outro*, na perspectiva antropofágica deixa de ser um problema, como o era para Sartre⁸⁹, por exemplo, e passa à condição sem a qual não existe a ideia de *ser* e, portanto, de *eu*. Tal incompletude ontológica, nos termos de Viveiros de Castro: “Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença(...). Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema.” (2002, p. 220-221). Mais ainda, esse interesse pelo *outro* é movido

⁸⁹ A expressão “O inferno são os outros” é do personagem Garcin, na peça *Entre quatro paredes* (2011), de Jean Paul Sartre. A ideia, no fundo, está contida no argumento central do espetáculo e o termo “inferno” se repete diversas vezes nos diálogos entre os personagens Inês, Estelle, Garcin e o Criado.

pelas leis da antropofagia de que estamos tratando, uma vez que, como aponta Nodari “É só aquilo que *não* sou, que *não* me é próprio, que produz meu *inter-esse* no (ou melhor, com o) Outro, e é esse interesse o que temos em *comum*, ele é nosso *ser-entre*, nosso *mundo*.” (2011, p. 483).

Este constante interesse pela alteridade também tem a ver também com o fato de que a transcendência, como categoria de análise antropofágica, coincide com a imanência do *outro*, portanto é uma espécie de metafísica da imanência. Ainda sobre a questão do *ser*, especificamente da transitividade da identidade, Raul Antelo resume bem esta relação e delimita as diferenças entre os modernos e os contemporâneos, nos seguintes termos. “Se os modernos queriam ser (ser autônomos, ser livres), os contemporâneos, gradativamente compreendemos, não sem violência, querem *ser-com*, uma vez que essa preposição indica a pré-posição de toda posição, que assim prepara sua disposição não à forma mas à metamorfose” (ANTELO, 2019, p. 22, grifo nosso).

Na antropofagia a noção de ser não parte nem chega a um universalismo do ente, embora também não se trate de um relativismo⁹⁰. Nesta perspectiva, qual seja o efeito de universalidade, seja na premissa, seja na conclusão, ele tende a ser minimizado, pois privilegia-se uma forma de predicação que tem como horizonte uma incompletude ontológica (ANTELO, 2001).

A antropofagia admite então que a tradição ocidental existe, e assim a metafísica do ser tenta reivindicá-la como própria, como seu limite esgarçado ou como um entre-lugar que conserva a memória do dilaceramento originário. Quer reapropriar-se do melhor dessa cultura para usá-lo como arma contra o pior dela mesma, mas sempre a partir de uma inscrição ambivalente, em que o Ocidente se contemplasse a si mesmo como Outro de si próprio. Daí o arco hermenêutico ser incompleto: ele está sempre aberto. (ANTELO, 2019, p. 21).

O que estamos sugerindo a partir destas aproximações e tensionamentos, é que o

⁹⁰ No capítulo seguinte, ao explicarmos o multinaturalismo justificaremos mais amplamente. Agora, é importante compreender que à medida que mudam os corpos, muda-se a perspectiva, não necessariamente a cultura. A ideia não é simpática aos estudos multiculturalistas. O importante é, justamente, o desconforto que ela produz à medida que nos obriga a pensarmos nossos dilemas a partir de outros paradigmas que não os formulados pelo pensamento ocidental.

ocidente se pense desde outro lugar, colocando em equivocação suas formas políticas hegemônicas, senão pelo fato de que elas nos levaram ao colapso civilizacional que somos testemunhas, ao menos como exercício de desensimesmamento.

3.2.3. Utopia como luta pelo fim de todas as desigualdades

Um dos principais mecanismos retóricos – mas não somente – de controle social operado pelas grandes religiões de massa (no Ocidente, especialmente, as de matriz judaico-cristãs) está ligado à crença escatológica no juízo final, funcionando também como um sistema de imposição de obediência. “Ela [a ideia de juízo final] é a base escatológica do Messianismo. Com ela toma corpo o sacerdócio e fixa um de seus argumentos confessionais, o Patriarcado” (ANDRADE, 1978, p. 88, grifo nosso). A noção de ‘povo escolhido’ é própria de um tipo de organização social que privilegia certos grupos e marginaliza outros, produzindo hierarquizações e, no final das contas, “autorizando” (do ponto de vista religioso) a escravidão e normalizando a desigualdade.

Sem pretender ser definitivo sobre o fenômeno religioso, bastante complexo e que demanda profundas articulações, parece-me que em países com profunda desigualdade – social, econômica, educacional – as religiões tendem a funcionar como um sopro de vida (ou tábua de salvação psicológica) às populações despossuídas, sobretudo porque dão sentido subjetivo à vida, o que acaba nutrindo a esperança em um “salvador” que possa lhes safar das aflições, ainda que no juízo final. De algum modo, ninguém está imune a esses mecanismos de produção de subjetividades, aparentemente tão arcaico e cujos partícipes às vezes são vistos como tolos.

Contemporaneamente há a crença, em certos setores sociais e acadêmicos, de que as tecnologias seriam capazes de nos trazer liberdade, permitindo, finalmente, o direito ao ócio, um histórico privilégio daqueles que podem ou escolhem dedicá-lo aos deuses (sacerdócio). Oswald, de forma perspicaz, percebeu a relação direta entre a crença divina e a crença na técnica. “O messianismo que brota de suas convicções imortalistas e que depois a figura do

Cristo centralizaria, vem dar alimento interior às populações proletárias que iniciam nas bordas do Egeu a marcha técnica do homem. O sobrenatural não está longe do milagre físico que a técnica cria.” (ANDRADE, 1978, p. 95).

Nem mesmo o marxismo saiu ileso das críticas oswaldianas, por ser, de algum modo, apenas outra versão de um messianismo, no qual a crença no futuro (que nunca chega e é, em certo sentido, também uma escatologia) era também exigida aos trabalhadores. “Nas suas mãos triunfais [de Lenin], o marxismo deixa de ser um método para ser transcendência. Está criada, pelos seus sequazes a metafísica proletária.” (ANDRADE, 1978, p. 119). Em *A psicologia antropofágica* o autor chama atenção e apresenta uma resposta para cada um dos quatro erros de Marx, segundo a leitura do próprio Oswald.

Reposta aos quatro. 1) O que interessa ao homem não é a produção e sim o consumo. 2) O “homem histórico” é uma criação artificial que não pode presidir a nenhuma pesquisa séria de ordem psicológica. O determinismo histórico é a anedota do determinismo biológico. Muitas vezes mal contada. 3) O que faz do comunismo, como de qualquer outro movimento coletivo, uma coisa importante é ainda e sempre a aventura pessoal. 4) A ideia de um progresso humano indefinido (adotada por mais de um intérprete de Marx) traria finalmente o quadro proposto na Idade Média, no começo o pecado original. No fim do céu. (ANDRADE, 1990, p. 52).

O núcleo da crítica é a dupla crença (religiosa ou laica) de que há salvadores, de que é preciso abrir mão no presente de certas liberdades em nome de um bem maior sempre futuro que nunca chega. O interessante nas proposições de Oswald é que ele não aposta nas saídas do Norte global, mas no Brasil, especificamente, nos povos nativos de Pindorama.

Em *A marcha das utopias*, Oswald se mostra um sujeito muito menos ingênuo em relação às próprias expectativas e retoma suas opiniões a respeito dos Estados Unidos que no *Manifesto* eram empolgantes, mas que 25 anos depois apareciam em chave de leitura crítica. “E minha fé no Brasil vem da configuração social que ele tomou, modelado pela civilização jesuítica em face do calvinismo áspero e mecânico que produziu o capitalismo da América do Norte.” (ANDRADE, 1978, p. 151-152).

Se muito falamos do messianismo e na crença da escatologia é porque esses

elementos são forças contrárias à utopia. As utopias são, antes de tudo, formas de construir mundos. Essa possibilidade aparece interdita atualmente até mesmo como imaginação política em muitos casos, dentre eles o debate político polarizado do Brasil da segunda década do século 21, que sugere (quase) sempre a escolha de messias de lado a lado. Há uma absurda surdez quando se trata de pensar outras concepções de mundo que não sejam as neoliberais/neofacistas ou desenvolvimentistas. O messianismo – religioso e partidário – também em voga nos anos 1950 acabou transformando Oswald em um sujeito inconsolável, para quem não havia redenção possível na glória divina, tampouco no suposto reino igualitário da terra proposto pelo socialismo soviético.

Hoje, a utopia do ócio, gozada apenas pelas classes econômicas hegemônicas, o 1% mais rico do mundo, é, em certo sentido, uma realidade dos povos nativos, mas cada vez mais ameaçada pela degradação ambiental imposta pelas sociedades ocidentais. Além disso, se ainda há possibilidade de vida para pouco mais de 7 bilhões de *homo sapiens* neste planeta é por causa da preservação das reservas naturais que compõem os territórios indígenas principalmente da pan-amazônia, que produz os rios voadores e que são potentes mecanismos de transformação de gás carbônico em oxigênio. Ademais, a principal questão a ser respondida nestes tempos pandêmicos é sobre que mundo desejamos, mas a resposta, qual seja, passa por haver um mundo onde habitar.

O aquecimento global, o desmatamento, a redução dos recursos hídricos, a diminuição da biodiversidade e o aceleracionismo da escassez de tudo aquilo que permite existir as vidas e as formas de vida têm preocupado não somente a comunidade científica mundial, mas também lideranças xamânicas da floresta amazônica, entre elas Davi Kopenawa, autor de *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, livro escrito em parceria com o antropólogo Bruce Albert. Na obra, Kopenawa faz um apelo à civilização ocidental para a não destruição do planeta. Trata-se, à sua forma, de um manifesto em defesa da vida e contra o messianismo político. É disso que se trata a utopia como luta contra todas as desigualdades e isso passa por uma abertura à diferença, capaz de nos enriquecer existencialmente e irrigar nossa imaginação política, para além do que pode oferecer a razão

ocidental.



O que tentamos argumentar ao longo desta subseção é que há um desdobramento epistemológico da Antropofagia – expresso na tríade que articulamos, entre outras possíveis – que se liga recursivamente à dimensão ritualística e que se desdobra nas imagens do pensamento da *Antropofagia conceitual*. Nessa perspectiva, defendemos que os pontos relevantes de uma epistemologia antropofágica estão embasados no fundamental interesse pela alteridade, expresso na Lei do antropófago; na primazia da *posse* (a despeito de suas contradições) quando se trata de pensar uma tipo de identidade que se dá pela relação com a alteridade, tendo como motor de partida a transitoriedade típica da constância antropofágica; e, finalmente, a partir dos dois outros pontos, no desejo permanente de reinvenção política que tenha como objetivo um tipo de sociedade baseada não em valores de hierarquia e acumulação (individual, privada ou estatal), mas calcada em pressupostos onde o ócio não seja interpretado como vício, mas como virtude, capaz de nos oferecer alternativas em direção a modos de habitar verdadeiramente sustentáveis.

3.3. ANTROPOFAGIA CONCEITUAL

É possível pensar a pertinência da Antropofagia para além das figuras de linguagem – especialmente da metáfora – que, em certo sentido, a solidificaram no imaginário nacional e internacional? E, se sim, é possível pensá-la como uma categoria? Pois o desejo desta discussão é, justamente, tentar ultrapassar essa tendência metafórica. Portanto, pretendemos pensar a Antropofagia como uma categoria. Entre outras razões, pensá-la desta forma torna-se imperativo para superarmos a ideia, muito corrente aliás, de que um pensamento só pode ser elucidado à luz dos vocábulos e da herança conceitual colonial e neocolonial. Neste sentido

convergemos a Álvaro Faleiros (2019), para quem

(...) estamos justamente procurando ampliar as possibilidades de confronto pragmático entre mundos ao tratar o complexo oral canibal e sua performatividade no canto xamânico como categorias capazes de lançar luz sobre o modo de funcionamento de um texto moderno, ressitando assim a própria ‘antropofagia’ que, para espanto de muitos ‘administradores e estudantes’, deixa de ser metáfora generalizante para ser mobilizada como categoria de análise. (FALEIROS, 2019, p. 23).

A antropofagia pensada como uma categoria, seria a tradução pragmática de sua dimensão epistemológica, que, recursivamente, remete à tradução da dimensão ritual, que, por sua vez, exprime o complexo pensamento canibal que lhe é inerente e originariamente ligado aos povos nativos do Brasil⁹¹. Além disso, a originalidade e pertinência da antropofagia como categoria conceitual encontra eco além da obra de Oswald, ressoando em diversos campos, produzindo tensionamentos inclusive em quem historicamente foi visto como progressista, mostrando suas contradições e uma certa tendência à dependência intelectual de um Norte global que funciona como uma espécie de espectro referencial.

A Antropofagia foi a única contribuição realmente anti-colonialista que geramos, contribuição que anacronizou completa e antecipadamente o célebre clichê cebrapiano marxista sobre “as idéias fora do lugar”. Ela jogava os índios para o futuro e para o ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária... (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 168).⁹²

Com os argumentos colocados pelo autor, procederemos daqui em diante, em primeiro lugar, explicitando as especificidades da Antropofagia como uma categoria de análise, estabelecendo suas bases conceituais; em segundo lugar, levando em conta algumas consequências teóricas da tomada da perspectiva da Antropofagia no campo da Comunicação.

⁹¹ Adiantando uma discussão que veremos adiante, no capítulo das *Semiofagias canibais*, o pensamento indígena não procede, tal como o compreendemos, a partir do paradigma do conceito abstrato, mas, sim, do que se poderia chamar de um conceito pragmático. Desdobraremos esse debate em momento oportuno.

⁹² Na citação, Viveiros de Castro remete ao texto *As ideias fora do lugar* (2000) de Roberto Schwarz, cujo argumento central é que “Ao longo de sua reprodução social, incansavelmente o Brasil põe e repõe idéias europeias, sempre em sentido impróprio. É nesta qualidade que elas serão matéria e problema para literatura” (SCHWARZ, 2000, p. 29). O equívoco teórico de Schwarz, no sentido específico de uma leitura antropófaga, é tomar a Europa como referente.

Por fim, retomamos o debate desde a Antropofagia como categoria apenas para fechar a argumentação. Antes de avançar, é preciso dizer que nosso esforço não se volta, em medida alguma, a um processo de classificação ou categorização do que seria a antropofagia, mas, sim, de uma forma de encarar a noção em termos de uma categoria do pensamento. Dito de outro modo, observar a antropofagia como uma maneira de conhecer e compreender o mundo.

3.3.1. Antropofagia: uma categoria do pensamento

Pensar conceitualmente a antropofagia como categoria do pensamento implica reconhecer⁹³ certas traduções de uma prática que tem origem nos povos nativos do Brasil e cuja expressão mais explícita encontra-se no ritual antropofágico. Pode-se dizer que muitos foram os autores que se debruçaram sobre a dimensão conceitual da Antropofagia para além de Oswald de Andrade. É interessante que a divisão destes autores se dá em convergência a movimentos teóricos do próprio Oswald em duas fases distintas. Primeiro em direção aos povos indígenas do Brasil e as origens nativas, expressa, sobretudo, em *A poesia Pau-Brasil*, de 1924, e no *Manifesto Antropófago*, quatro anos mais tarde, e meses antes de lançar a *Revista de Antropofagia*. Depois, décadas mais tarde, nos anos 1950, com os textos *A crise da filosofia messiânica* e *Marcha das Utopias*, ele vira seu eixo de interesse e volta-se em direção à tradição europeia.

O que faremos ao longo desta e das próximas duas subseções, portanto, diz respeito a uma retomada da antropofagia em direção à “tradição” do pensamento ocidental como chave de leitura. Pensaremos a antropofagia dentro deste marco referencial. Cumpre advertir, no entanto, que a discussão sobre o tema a partir do primeiro viés que expusemos, ou seja, de um movimento em direção às cosmologias dos povos nativos, faremos no capítulo seguinte,

⁹³ Evidentemente isso não implica que se trata de um reconhecimento formal aos saberes dos povos indígenas, cujas cosmologias e formas de organização social dispensam qualquer formalização por parte do mundo ocidental. A questão aqui diz respeito exclusivamente às formas de legitimação do conhecimento inerentes e internas ao pensamento ocidental. Dito com outras palavras, para que nós possamos pensar a Antropofagia como um conceito (categoria própria do Ocidente) é necessário que a reconheçamos como uma tradução de uma prática indígena consolidada dentro das diferentes cosmologias e práticas dos povos nativos.

abordando a problemática de forma mais ampla, quando discutiremos o Multinaturalismo.

Felipe Garcia (2020, p. 70) nos lembra que a Antropofagia foi utilizada como um argumento paradoxal para reunir os povos nativos (mesmo os que não a praticavam) em uma imagem depreciativa que serviu de argumento para excluí-los da civilização (sic) e promover a “guerra justa” e as mais abjetas violações. De traço cultural negativo, espécie de tabu tropical, a antropofagia é convocada no *Manifesto* como bandeira aglutinadora⁹⁴ contra o princípio de justificação da violência colonial a que foram submetidos os povos do continente.

A Antropofagia é assim, mais do que uma metáfora, um verdadeiro conceito filosófico, que não apenas reproduz aspectos do conceito de conceito de acordo com algumas abordagens filosóficas, como ainda antecipa um projeto epistemológico formulado muitos anos depois, o projeto de descolonização do pensamento. Nesse sentido, não é nenhum exagero dizer que a antropofagia é um verdadeiro projeto “*decolonial avant la lettre*”. (GARCIA, 2020, p. 83).

A metáfora tende a colocar discursivamente uma coisa no lugar de outra, isto é, explica-se o desconhecido pelo conhecido. Além disso, a metáfora serve para transmitir sentidos figurados a partir de comparações, de modo que seu uso como bengala epistemológica resulta em um vício que produz assimetrias e reforça o léxico colonial. Já a *categoria conceitual* parece ter mais solidez e autonomia. O que pretendo dizer com isso é que, em especial, quando a *Antropofagia* é pensada em termos metafóricos ela tende a empobrecer sua riqueza conceitual, sendo compreendida, por exemplo, como um mecanismo de incorporação das virtudes do ente devorado, o que diz mais sobre a forma como os europeus compreendem o fenômeno do que à concepção dos povos nativos. Ainda que a “categoria conceitual” seja, propriamente, uma *categoria* própria do pensamento ocidental, suas premissas estão calcadas sobre si próprias, podendo ser tanto coloniais como *não coloniais*, o que é o caso, justamente da *Antropofagia conceitual*.

Uma das mais famosas formulações conceituais da Antropofagia no campo da literatura, retomado em muitos textos, é a de Haroldo de Campos (2017) na qual ele define em

⁹⁴ “A fenomenologia do espírito só pode se realizar na História pela Antropofagia. É o destino devorativo da espécie” (ANDRADE, 1978, p. 203). A referência oswaldiana dirige-se claramente a Hegel (2014).

que sentido a Antropofagia produz tensionamentos ao que é considerado universal, mas desde um ponto de vista “desabusado”, do “mau selvagem”, que produz um desensimesmamento de si próprio a partir de uma relação dialógica⁹⁵ insubordinada com o pensamento colonial.

A “antropofagia oswaldiana” (...) é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do “bom selvagem” (...), mas segundo o ponto de vista desabusado do “mau selvagem”, devorador de brancos, antropófago. Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor ainda, uma “transvaloração”: uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução. (CAMPOS, 2017, p. 234-235).

Pensar a Antropofagia para além do paradigma da metáfora, portanto conceitualmente, significa não tomar como referente (na medida do possível) as formas paradigmáticas do pensamento ocidental. Isto é, não se trata de pensar a Antropofagia como uma “versão indígena” de certas variações do pensamento ocidental. Não se trata, tampouco, de absorver as substâncias da alteridade, mas de se tornar diferente de si próprio, transformar-se na alteridade, no inimigo. Esse é o sentido pelo qual interpretamos o desensimesmamento que trata Haroldo de Campos.

Compreender a dimensão conceitual da Antropofagia passa necessariamente por reconhecer em que sentido se trata de uma categoria que privilegia a alteridade em relação à identidade. Haroldo de Campos encerra o texto *Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira* afirmando que “A alteridade é antes de mais nada, um necessário exercício de autocrítica.” (CAMPOS, 2017, p. 255).

Faleiros, por sua vez, prefere chamar o que denominamos de dimensão conceitual da Antropofagia como “complexo oral canibal”, que, segundo seu ponto de vista, é algo como

⁹⁵ Haroldo de Campos define essa relação dialógica antropofágica nos seguintes termos: “Daí a necessidade de se pensar a *diferença*, o nacionalismo como movimento dialógico da diferença (...): o des-caráter, ao invés do caráter, a ruptura em lugar do traçado linear; a historiografia como gráfico sísmico da fragmentação eversiva, antes do que como homologação tautológica do homogêneo. (...) Uma nova ideia de tradição (antitradição), a operar como contraevolução, como contracorrente oposta ao *cânon* prestigiado e glorioso.” (CAMPOS, 2017, p. 237)

uma espécie de chave de leitura que imbrica “ação xamânica e antropofagia” (2019, p. 19). Para Faleiros, entretanto, diferente do que sustenta Haroldo, a Antropofagia não, necessariamente, funciona como crítica à história no sentido nietzschiano. A própria noção de tradução é reformulada a partir dos estudos da antropologia que fazem o exercício de releitura da antropofagia em direção aos povos indígenas, não aos europeus.

Traduzir é vingar-se no sentido ameríndio. Não porque queira pensar o nacional ou operar uma devoração crítica, assimilando as qualidades do outro para fortalecer-se. Mas porque devorar, e ser devorado, é garantir a persistência de uma relação com os inimigos (com Outrem). Viveiros de Castro (2002a: 241) relembra que os inimigos “eram os guardiães da memória coletiva, pois a memória do grupo – nomes, tatuagens, discursos, cantos – era a memória do inimigo”. (FALEIROS, 2019, p. 39-40).

Muito mais se poderia dizer sobre a antropofagia como conceito. Recortamos aqui esse debate para que possamos avançar à subseção seguinte em que discutiremos a antropofagia em chave de leitura metafórica. Essa forma de compreensão do fenômeno exprime um certo cacoete de leitura que tende a prejudicar uma compreensão da Antropofagia para além de sua concepção hegemônica, tanto no que se refere ao texto oswaldiano, quanto como fenômeno da cultura nativa brasileira. Uma síntese desse problema está expressa na ideia de “assimilação”, que exprime não um movimento em direção à alteridade, mas o contrário, o reforço, até mesmo violento, da própria identidade.

3.3.2. Antropofagia, Iconofagia e Comunicação antropofágica

Concentraremos nossa discussão em torno de dois livros que orbitam o debate desde o campo da Comunicação. Um deles é bastante canônico e conhecido, escrito pelo professor Norval Baitello Junior *A era da iconofagia*; o outro é de autoria de Míriam Cristina Carlos Silva, chamado *Comunicação e cultura antropofágicas*. A leitura que Norval Baitello Junior faz da Antropofagia converge em vários aspectos à perspectiva que este trabalho se propõe realizar. Aliás, é o próprio autor que diz que a iconofagia, a saber, nome dado ao processo em

que os humanos são devorados simbolicamente pelas imagens, é uma espécie de “antropofagia impura” (BAITELLO JUNIOR, 2014, p. 14). É interessante, inclusive, sublinhar a definição que o autor faz daquilo que ele chama de transição de uma era antropofágica⁹⁶ para outra iconofágica.

O que passou a ocorrer, no entanto, a partir do barateamento dos recursos de reprodução de imagens em grandes escalas, foi um fenômeno distinto daquele proposto por Oswald de Andrade, senão o seu oposto: de antropófagos criativos, passamos (e esse “nós” aqui não se refere apenas aos brasileiros, mas aos consumidores globais) a iconófagos de uma assim chamada cultura universal, pasteurizada e homogeneizada, e por último passamos a servir de “comida” ou alimento para essa mesma cultura universal das imagens. (Ibidem).

Na obra, Baitello Junior se propõe recuperar a redevoração dos corpos, como um resgate antropofágico, contra a iconofagização dos corpos, que consiste em torná-los nada mais que imagens de si próprios (Ibidem, p. 30). A argumentação do autor é de que a antropofagia seria uma espécie de antídoto contra a fagocitose iconofágica das imagens mediatizadas, de tal modo que por meio da antropofagia seria possível retornar à certa aura⁹⁷ de humanidade criativa que existia em nós antes de sermos devorados pelas milhares de imagens técnicas produzidas cotidianamente.

Se o autor compreende a Antropofagia como um caminho em direção ao que Oswald chamou de bárbaro tecnizado⁹⁸, é possível, sim, pensar tal dimensão epistemológica como um antídoto à iconofagia. Isso, porém, não se daria por meio de uma volta ao passado, mas como um salto para o futuro, um movimento, digamos assim, ancestrofuturista. É interessante como pensar a Antropofagia nesses termos a coloca como uma estratégia contrária às investidas

⁹⁶ Compreendemos o ponto de vista do professor, mas discordamos de que ultrapassamos a era antropofágica, afinal, como discutiremos a partir do próximo capítulo, a antropofagia não foi revogada.

⁹⁷ O termo se refere à perspectiva benjaminiana. “Em suma, o que é a aura? É uma teia singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. (...) cada dia fica mais irresistível a necessidade de possuir o objeto, de tão perto quanto possível, na imagem, ou antes, na sua cópia, na sua reprodução.” (BENJAMIN, 2012, p. 184)

⁹⁸ “Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. Ori Villegaignon print terre. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos.” (ANDRADE, 1978, p. 14)

assimilacionistas privadas, estatais ou religiosas contra os povos nativos, sob o pretexto de “incluir-los” ao que chamamos civilização. Desta racionalidade emergem discursos de que integrantes destas comunidades que possuem celulares, têm contas em redes sociais (e, portanto, fazem circular as imagens digitais de seus corpos) e que passam a operar no registro iconofágico dos dispositivos, perderiam sua qualidade indígena e deveriam, por isso, perder seus direitos constitucionalmente previstos. No entanto, a presença dessas pessoas nas redes de comunicação digital se configura como uma das expressões contemporâneas do bárbaro tecnizado. Nesse sentido, a iconofagia a que Baitello se reporta não seria somente a devoração dos corpos (nesse ponto divergimos), mas, em sentido originalmente antropofágico, também a produção de corpos. Isso porque a digitalização e virtualização do corpo, ao fim e ao cabo, multiplica corpos ao replicá-los nos ambientes de interação digital. Trata-se, antes de tudo, de uma materialização da episteme antropofágica em discussões e objetos próprios do campo da Comunicação e em consonância às cosmovisões dos povos indígenas. O que está em jogo não é a conjunção “ou” – de um corpo material (*res extensa*) ou de um corpo imaterial (*res cogitans*) –, mas a conjunção “e”, de corpos que se co-produzem não pela identidade, mas pela relação diferencial.

Baitello Junior, ao discutir as distinções entre a antropofagia e a iconofagia reconhece que se tratam de categorias distintas, para as quais a primeira é uma espécie de devoração entre corpos (mais simbólica que alimentar); ao passo que a segunda é uma devoração das imagens sobre as imagens dos corpos.

Alimentar-se de imagens significa alimentar imagens, conferindo-lhe substância, emprestando-lhes os corpos. Significa entrar dentro delas e transformar-se em personagem (recorde-se aqui a origem da palavra *persona* como máscara de teatro). Ao contrário de uma apropriação, trata-se aqui de expropriação de si mesmo. (Ibidem, p, 130).

Como podemos supor, trata-se de uma descrição apropriada ao que seria a antropofagia nos termos defendidos por esta pesquisa, correto? Correto, mas Baitello Junior a chama, no entanto, de “antropofagia impura” (Ibidem, p. 30). Caberia entender em que sentido a iconofagia é uma antropofagia impura. Mas o problema é intrincado, pois a

iconofagia a que Baitello se refere pode ser, sim, muito mais antropofágica do que se possa supor. Pois, se a iconofagia produz uma imagem na qual não nos reconhecemos, o procedimento semiótico, tal como postulamos, segue os princípios antropofágicos. A questão sensível, no entanto, é que, sendo o inimigo, neste caso, o mercado produtor de imagens, a iconofagia que ele produz não opera às lógicas da epistemologia antropofágica. Isso porque, entre outras razões, não se orienta à alteridade, tampouco mantém como vetor relacional a transitoriedade (a *posse*), mas a uniformidade, a propriedade e a transformação da diferença em uma grande e artificial identidade global. Se bem entendemos o argumento, é nesse sentido que a iconofagia descrita pelo autor é a “antropofagia impura”. Porém, quando pensamos o mesmo processo iconofágico desde os bárbaros tecnizados, de pessoas indígenas que digitalizam seus corpos e com isso multiplicam sua existência em ambientes digitalizados, eles se tornam bastante mais antropofágicos e produtores de alteridades, os indígenas se veem, também, sob as formas simbólicas do mundo ocidental, que é uma forma de ver-se sob a perspectiva do inimigo.

Em *Comunicação e cultura antropofágicas*, Míriam Cristina Carlos Silva faz um extenso trabalho tendo como eixo central a obra de Oswald de Andrade. A preocupação da autora é pensar a antropofagia em termos de uma eroticidade dos textos, para a qual “Essa fusão de gêneros e suportes, traduzida intersemioticamente para a linguagem literária, resulta em um texto erótico.” (SILVA, 2007, p. 13). Entretanto há um acento, a nosso juízo, demasiadamente assimilacionista na forma com as noções antropofágicas são trabalhadas. Isso fica expresso na definição de *comunicação antropofágica* que Míriam Silva nos oferece.

Oswald de Andrade, ao realizar uma espécie de diagnóstico e prognóstico da realidade brasileira, concebe a proposta de uma nova estética em arte, na qual a inclusão das séries culturais na linguagem verbal, realizada por meio de uma espécie de comunicação antropofágica, que prevê a devoração e a transformação dos conceitos teóricos e estéticos *assimilados* formal e informalmente, é um dos elementos-chave para uma nova poética, uma poética erótica (...). (Ibidem, p. 51, grifo nosso)

Essa forma de compreensão da antropofagia como assimilação aparece em outras

partes do texto, tais como “Em Oswald de Andrade a diferença é, antropofagicamente, aceita, *assimilada* e transformada” (Ibidem, p. 63, grifo nosso). Ainda que de forma sub-reptícia, a argumentação sugere a manutenção de uma identidade que vai sendo ampliada a partir da incorporação da diferença. No entanto, tal como viemos argumentando, a antropofagia pressupõe um movimento diferente, isto é, em direção à alteridade, mas não de incorporação em uma identidade de base que permanece, senão “antes de mais nada, [como] um necessário exercício de autocrítica” (CAMPOS, 2017, p. 255, grifo nosso). O movimento, quer seja teórico ou estético, de apropriação do outro repete o gesto colonial que tem mais a ver com uma fagocitose violenta que com a antropofagia em seu sentido criativo.

Não se trata com estas críticas, em medida alguma, de tomar a postura de um fiscal da compreensão correta da antropofagia – tarefa que não se deseja em nenhum momento desta pesquisa –, mas de tentar reconhecer quais são os mecanismos interpretativos (e tradutórios) que mobilizam e perspectiva antropofágica nas duas obras estudadas e confrontar com o ponto de vista desenvolvido na tese. Nesse sentido, fica claro que o trabalho de Míriam Silva tem como eixo mobilizador, uma visão predominantemente metafórica, não propriamente pragmática e conceitual, da antropofagia.

Devorar o outro, literal ou metaforicamente, é um exercício pleno de *comunhão*. Por isso, cremos na necessidade de voltar a estes escritos, na premência de sua releitura e do questionamento do que pode ser considerado já ultrapassado e do que pode renovar nossa crítica do presente, este presente em que novos mecanismos de negação do outro são colocados em prática cotidianamente. (SILVA, 2007, p. 90, grifo nosso).

Percebe-se uma preocupação em defender o outro e a postulação da antropofagia aparece como um gesto ético neste sentido. A noção de “comunhão”, entretanto, soa-nos incompatível com a forma como compreendemos o núcleo do pensamento antropófago. Dito com outras palavras, a antropofagia não é um modo de colocar diferenças em comum – a comunhão –, mas o contrário, uma forma de produzir diferenças onde há a tendência à homogeneidade.

O que gostaríamos de deixar claro com esta breve discussão, a partir de duas obras

no campo da Comunicação – embora não existam muitas outras mais no nível de aprofundamento de um livro –, é que devemos estar atentos sob quais termos estamos discutindo a antropofagia. Isso porque, quando mobilizamos conceitos como *assimilação*, *apropriação*, *comunhão*, entre outros deste campo semântico, estamos reproduzindo uma visão predominantemente colonial sobre o fenômeno, por mais bem intencionadas que sejam as tentativas. Daí a importância de se pensar a antropofagia e o pensamento indígena o mais próximo possível de seus próprios termos, tarefa para a qual as *semiofagias canibais* tentam convergir à medida que postulam como um de seus princípios a produção do *eu como outro*.

3.3.3. Da contribuição milionária de todos os erros, a emergência conceitual da antropofagia

As formas de compreensão da Antropofagia nos termos que este trabalho apresenta seriam impossíveis sem a “contribuição milionária de todos os erros” (ANDRADE, 1978, p. 6), sobretudo do autor da pesquisa, mas também de outros autores que trilharam caminhos diversos da perspectiva agora adotada no estudo. Em certo sentido, ela é uma nova versão destes “erros”, cujos equívocos tendem a ser descobertos num futuro talvez recente, talvez distante, para o qual converge toda a produção científica. Esta é razão pela qual não nos opomos a interpretações divergentes, apenas elucidamos, como o fizemos na seção anterior, o que converge e o que diverge às nossas proposições.

Nesse sentido, em *Verdade tropical* Caetano Veloso chama atenção, ao fazer uma crítica a Contardo Caligaris, psicanalista e roteirista italiano radicado no Brasil, falecido recentemente, sobre a maneira como ele compreendia a antropofagia, repetindo uma forma bastante repisada de interpretação a partir de um paradigma europeu. Em suma, Caligaris atribui as mazelas sociais, econômicas e políticas desta terra Pindorama à antropofagia como aspecto cultural determinante. Esquece-se, porém, que o Brasil se trata de um país que, apesar da independência e da proclamação da república, mantém políticas coloniais de proteção às

oligarquias financeiras, políticas e profissionais.

O psicanalista Contardo Caligaris escreveu, no início dos anos 90, um livro sobre o Brasil em que coloca a idéia de antropofagia cultural, que ele encontrou disseminada nos meios psicanalíticos brasileiros, como um mito que, além de nocivo, é sintoma de nossa doença congênita de não-filiação, de ausência de um “nome-de-pai”, de falta de um “significante nacional brasileiro”. Mas sua argumentação só me parece aceitável se considerarmos que está ali agredindo um uso que se fez de tal mito e que lhe pareceu contribuir para a manutenção de um estado de coisas lastimável, não a intuição mesma de Oswald em sua perspectiva própria. (VELOSO, 1997, p. 248).

O ponto de vista de Caetano Veloso é o mesmo que defendemos quando se trata de encarar a antropofagia em seu sentido conceitual. É interessante pensarmos em agenciamentos concretos da antropofagia na cultura brasileira e até que ponto eles funcionaram como um sistema de travas ao florescimento de outras formas de expressão minoritárias no Brasil⁹⁹. A provocação é oportuna e ajuda a compreender o ponto de vista de Caligaris, embora em nada contribua para a justificação de uma leitura tão rasa a respeito de um fenômeno tão complexo. Isso porque nos parece crível, como temos argumentado, pensar a antropofagia desde duas grandes vertentes, ambas com origem nos escritos do próprio Oswald de Andrade: uma cujos agenciamentos epistemológicos tendem aos povos nativos; e outra que tende às formas simbólicas ocidentais.

Começemos por esta última, que talvez seja a expressão mais hegemônica da antropofagia, ao menos para o grande público. Ela está expressa nas produções literárias e intelectuais como aquelas dos irmãos Augusto e Haroldo de Campos; na *Tropicália*¹⁰⁰; no Cinema Novo de Glauber e outros; na Poesia concreta; no Teatro Oficina de Zé Celso; na Bienal de Arte de São Paulo (1998a; 1998b; 1998c) etc. A outra tendência, a primeira, segue em direção aos povos nativos do Brasil, e seu movimento teórico-epistemológico-conceitual está longe de ser ou ter sido hegemônico no Brasil sob quaisquer aspectos. Esse me parece o

⁹⁹ Uma questão, mais ou menos nestes termos, foi levantada pelo professor Alexandre Rocha, da UFRGS, durante a IV Jornada do Gpesc, em 2019.

¹⁰⁰ Sobre o tema, há o instigante livro de Carlos Calado, *Tropicália: história de uma revolução musical*.

movimento que impulsiona Eduardo Viveiros de Castro (2002 e 2015) e Tânia Stolze Lima (1996, 2005), mas não somente. Há toda uma vertente antropofágica materializada na literatura indígena, que desde os anos 1990 começa a publicar livros ficcionais e hoje conta com uma importante contribuição de obras publicadas por autores indígenas, da ficção ao que nós, os urbanizados, chamaríamos de filosofia, passando por relatos auto-etnográficos riquíssimos, como no caso de Kopenawa. Essa Antropofagia, ainda muito potente em termos de possibilidades, porque se movimenta em direção ao Brasil profundo, é preche de abordagens e nunca foi, nem de longe um traço hegemônico de nossa cultura.

Caetano Veloso sustenta que, “Na verdade, são poucos os momentos na nossa história cultural que estão à altura da visão oswaldiana. Tal como eu a vejo, ela é antes uma decisão de rigor do que uma panacéia para resolver o problema de identidade do Brasil.” (VELOSO, 1997, p. 249). Acrescentando à citação um ponto que temos desenvolvido ao longo desta investigação, a Antropofagia, ao contrário de “resolver” o problema da identidade brasileira, coloca a questão sob novos termos, sob o ponto de vista dos povos originários.

Embora a pergunta sobre se antropofagia pôde ter servido como um sistema de travas a outras manifestações culturais minoritárias seja pertinente, seria antes necessário compreender a que se está chamando antropofagia. Isso porque, sendo sua epistemologia orientada pela “Lei do antropófago”, “Lei da constância antropofágica” e a “Utopia contra as desigualdades”, seu movimento conceitual é o de seguir se diferenciando de si mesma em direção a formas ainda não exploradas do fenômeno. Caberia, portanto, investigar por que alguns movimentos se concretizaram e outros não. Esta, contudo, não é uma tarefa primordial desta tese, ainda que a discussão apareça de forma dispersa.

Um último detalhe sobre a Antropofagia do ponto de vista conceitual. Alexandre Nodari (2015) nos ajuda a compreender como a antropofagia produz não somente corpos e sujeitos múltiplos, mas também mundos. O autor utiliza o verbo “tecer” ao invés de “produzir”, o que nos parece, realmente, mais adequado. Esta ideia de tecer nos ajuda a pensar certas dimensões das *Semiofagia canibais*, à medida que, no fundo, não se trata de uma relação ou equação cujo produto (resultado) deriva de um cálculo em que a razão final é o

objeto de análise. Mais importante para Antropofagia, e conseqüentemente para a semiofagia, são os termos e os entes da relação.

Deste modo, pensar a antropofagia conceitualmente exige rastrear seus usos e delimitar os limites entre uma e outra perspectiva. De certo modo foi o que tentamos fazer ao longo do capítulo, mas este intenso debate não deseja exaurir a discussão sobre um tema tão rico, senão apresentar aspectos do fenômeno marginalizados de um debate mais profundo. A antropofagia está nas raízes de nossa brasilidade e denota a profunda riqueza das formas de pensamento dos povos nativos desta terra Pindorama. O que tentamos desenvolver ao longo do capítulo, é a formulação da *Antropofagia conceitual* como uma abordagem que deve ser regida sob seus próprios termos. Isso implica abandonar a leitura colonialista do fenômeno que leva à primazia da metáfora como chave de leitura. Mais, significa orientar-se por um desejo constante de movimento em direção às alteridades, de ter a constância antropofágica como horizonte ontológico e orientar-se a partir de uma perspectiva política que fuja das armadilhas binárias que as formas do pensamento hegemônico do ocidente sugerem. Isso tudo nos leva a conceber a Antropofagia como um conceito pragmático, que se constrói a partir da instabilidade das relações, e que não está dado *a priori*. Seguimos esta intuição do pensamento dos povos nativos, como uma dimensão constitutiva dos pilares que sustentam as *semiofagias canibais* sobre as quais discutiremos no quinto capítulo.



Por fim, caberia dizer que a antropofagia goza de um desejo profundo por se tornar diferente de si mesma, o que pressupõe reconhecer a diversidade das gentes, das naturezas, dos mundos. E isso vem do fundo da mata, dos povos que aprenderam a viver em um fim de mundo interminável, que se atualiza sempre em novas formas, dos povos que ao longo de milênios conviveram em equilíbrio com todos os demais seres do cosmos. O que o antropoceno atesta – ou qualquer outro nome que sirva para explicar a decadência de nossas formas de vida – é que o fim do mundo foi fabricado, sobretudo, por uma crença na razão

antropocêntrica e em uma forma específica de vida que tem como objetivo a exploração de todos os demais seres. O desejo de nos tornarmos civilizados – nos termos próprios dos colonizadores – foi o que tornou a civilização globalizada a mais atroz barbárie de todos os tempos, capaz de desintegrar um átomo e ser indiferente aos milhares de famintos ou, para usar um exemplo recente, tornar-se apática diante das centenas de milhares de mortes causadas pela covid-19. É chegada a hora, talvez com um atraso irreversível, de primarmos por uma ética que seja capaz de convergir à diferença.

Reconhecer a diferença que existe, diferença original, de que cada povo, cada tradição e cada cultura é portadora, é herdeira. Só quando conseguirmos reconhecer essa diferença não como defeito, nem como oposição, mas como diferença da natureza própria de cada cultura e de cada povo, só assim poderemos avançar um pouco o nosso reconhecimento do outro e estabelecer uma convivência verdadeira entre nós. (KRENAK, 1999, p. 24-25).

De algum modo a antropofagia ensaiou esses passos há quase cem anos. É válido também sublinhar que ela é rica em produção de imaginações diversas. Sua viabilidade não está direcionada ao passado, mas ao futuro. Tal viabilidade também não está posta na via moderna e sua variante contemporânea – a *pós-modernidade*. Se ainda há saídas, elas existem em uma perspectiva não moderna, que não tenha a técnica e a Europa como horizonte último. Se há alternativas, elas estão no abandono da crença falaciosa da superioridade cognitiva de nossa espécie humana. Uma via paralela é posta pelas cosmologias indígenas. É preciso, contudo, abrir os olhos e os ouvidos.

Mas temos muito medo do que vai acontecer quando a gente cair. (...). Não eliminar a queda, mas inventar e fabricar milhares de paraquedas coloridos, divertidos, inclusive prazerosos. Já que aquilo de que realmente gostamos é gozar, viver no prazer aqui na Terra. Então, que a gente pare de despistar esta vocação e, em vez de ficar inventando outras parábolas, que a gente se renda a essa principal e não se deixe iludir com o aparato da técnica. Na verdade, a ciência inteira vive subjugada por essa coisa que é a técnica. (KRENAK, 2019, p. 63).

Cumpramos uma última notação. O Multinaturalismo, tema de nosso próximo capítulo, é, nos termos defendidos nesta pesquisa, uma possibilidade de retorno antropofágico aos povos

nativos do Brasil, o que não implica, repetimos, um retorno ao passado. A teoria busca, justamente, um movimento que desloca o pensamento do antropocentrismo à medida que leva a sério a possibilidade do agenciamento humano por outras espécies que não a nossa.

4. MULTINATURALISMO

Nossa vida intelectual é decididamente mal construída. A epistemologia, as ciências sociais, as ciências do texto, todas têm uma reputação, contanto que permaneçam distintas. Caso os seres que você esteja seguindo atravessassem as três, ninguém mais compreende o que você diz.

Bruno Latour

Não somos tão especiais quanto supomos. A ideia restrita de um ser humano plasmado sobre si próprio, centro do universo, que do teocentrismo medieval migrou para o individualismo niilista moderno, resultou em nossa caricatura geológica, com ares de fim do mundo, a que chamamos Antropoceno¹⁰¹. O fim da modernidade¹⁰², senão como período histórico, como paradigma de pensamento, é um convite à inauguração de um outro modo de pensar, para o qual os povos nativos pan-amazônicos (mas não somente) podem dar contribuição importante. Para isso, antes de tudo, é preciso abandonarmos a imagem que nós, os humanos, temos de nós próprios, de tal modo que sejamos capazes, tal como sugeriu Spinoza¹⁰³ a respeito de deus, de nos vermos naquilo em que não nos reconhecemos. Isto é, construir ou assumir uma noção de *humanidade*¹⁰⁴, e talvez de *eu*, que não coincida somente

¹⁰¹ O livro de José Eli da Veiga, *O antropoceno e a ciência do sistema terra*, aborda a questão da perspectiva geológica.

¹⁰² Considerem incluídas as concepções variadas da modernidade tais como pós-modernidade, entre outras, sem prejuízo da compreensão. Isso porque, a despeito de possuírem distinções teóricas entre as correntes de pensamento, mantêm o paradigma ocidental como referente.

¹⁰³ “As coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada. A demonstração disso é evidente pela prop.15 e pela def. 5.” (SPINOZA, 2013, p. 33). A Proposição 15 diz o seguinte: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido.” (SPINOZA, 2013, p. 23). A Definição 5, que é colocada como premissa do livro primeiro, intitulado Deus, apresenta o seguinte: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (SPINOZA, 2013, p. 13).

¹⁰⁴ Esta *humanidade*, é preciso dizer desde já, confronta e tensiona o ambíguo estatuto ocidental do humano formulado por Tim Ingold, mas parafraseado por Viveiros de Castro nos seguintes termos: “por um lado, a

com nós mesmos.

As intuições sobre esses modos de pensar estão em todos os quadrantes, das profundezas da mata amazônica com a sabedoria indígena de Davi Kopenawa (2015), à (tardia) Encíclica *Laudato Si'* (2015) do Papa Francisco, passando pelas obras de Bruno Latour (2017, 2019, 2020) e Donna Haraway (2016), até o grito sempre lúcido e clarividente de Ailton Krenak (1999, 2017, 2019). De um modo ou de outro, todas essas vozes, ressoam uma outra forma de convívio com o planeta e propõem uma transformação nas relações de socialidade. É preciso, como ensinam os povos nativos, reconhecer nos animais, nas plantas, nas geografias diversas uma humanidade latente cujo direito à vida seja respeitado. Não tomamos, cabe repetir, os povos indígenas e suas formas de vida como “modelos”, senão como exemplos capazes de nos inspirar. Para tanto, não há outra alternativa senão um corte transversal nas formas de pensamento que colocam a espécie humana como o centro da humanidade.

Não obstante as pertinentes discussões levantadas pelo multiculturalismo, a maior parte de seus desdobramentos críticos repousa sobre a reificação dos humanos como únicos entes dotados de humanidade. O multinaturalismo não se refere, propriamente, à concepção de que existem muitas culturas e que os acontecimentos e fatos do mundo se diferenciam tal como variam os grupos sociais. Na teoria perspectivista, os fatos culturais tendem a se manter mais ou menos estáveis, com pouca variação, e o que muda, fundamentalmente, é a natureza dos corpos e da manifestação da cultura. Se à primeira vista tal definição pode parecer estranha e abstrata ao campo da Comunicação, torna-se necessário dar um passo além do cânone do campo. Pensar não somente para além dos objetos midiáticos, mas conceber a comunicação tal como uma troca (nem sempre simétrica, nem sempre recíproca, nem sempre totalmente cognoscível) entre seres que se colocam em relação de afinidade¹⁰⁵. O que se

humanidade (*humankind*) é uma espécie animal entre outras, e a animalidade um domínio que inclui os humanos; por outro, a Humanidade (*humanity*) é uma condição moral que exclui os animais.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 381).

¹⁰⁵ Remeto o significado do termo à definição de Viveiros de Castro. “Etimologicamente, um afim é aquele que está situado *ad finis*, aquele cujo domínio faz fronteira com o meu. Os afins são aqueles que comunicam pelas

sustenta e discute nesta seção da tese, é que a humanidade não está restrita à concepção antropocêntrica e que, portanto, há outras humanidades para as quais os locais canônicos de sujeito e objeto variam de acordo com a relação.

(...) o sujeito ao qual os acontecimentos são referenciados não é um centro em torno do qual gira seu próprio mundo. Trata-se antes de um Sujeito disperso no tempo-e-espço cósmico, duplicado entre a vida sensível e a vida da alma, partido entre Natureza e Sobrenatureza, e complexificado por seu Outro. (LIMA, 1996, p. 41).

É por isso que as antas são, em determinadas condições, a caça dos humanos e nós, os humanos, tornamo-nos, em outras condições, a caça do jaguar, que, por sua vez, ocupa o primado da condição de *humano*. A caça é, também, uma forma de disputa pelo estatuto do humano¹⁰⁶. Aquele que diz primeiro “sou o humano” – seja no disparo da flecha ou no rugir da onça (afinal quando se ouve o rugido já é tarde demais) – é quem ocupa o lugar da humanidade¹⁰⁷ na relação.

Como se pode notar, o multinaturalismo tem a ver com o perspectivismo¹⁰⁸, que possui uma longa tradição no ocidente (apesar de nunca ter sido hegemônico). Contudo, o

bordas, que têm ‘em comum’ apenas o que os separa.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 67).

¹⁰⁶ É muito interessante a distinção que Lima faz entre a *caça* e a *guerra*. “A caça (a um só tempo virtual e real) é quando o humano inicia e sustenta a inflexão; ela é a apropriação e a afirmação do ponto de vista do homem pelo homem. A guerra (simples virtualidade, e que pode se exprimir como acidente com, ou mesmo a morte de um caçador inexperiente) é a apropriação do ponto de vista pelos porcos. O infortúnio do caçador é o resvalamento da sua caça na guerra do outro, assim como o infortúnio do animal é o resvalamento de sua guerra na caça.” (LIMA, 1996, p. 40-41).

¹⁰⁷ Note dois aspectos fundamentais. A posição de *humano* nunca é ocupada ao mesmo tempo por dois entes em uma relação. “A humanidade universal dos seres – a humanidade cósmica de fundo que faz de toda espécie de existente um gênero reflexivamente humano – está sujeita ao princípio da complementariedade, definindo-se pelo fato de que duas espécies diferentes, necessariamente humanas para si mesmas, não podem jamais sê-lo simultaneamente uma para a outra” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 172). Outra questão fundamental. Não se trata de pensar dicotomicamente que o sangue é, em um momento, sangue *ou*, em outro momento, cerveja. O sangue é ao mesmo tempo sangue *e* cerveja. “Não há, enfim, um *x* que seja sangue para uma espécie e cerveja para outra; há, desde o início, um sangue|cerveja que é umas das singularidades ou afecções características da multiplicidade humano|jaguar.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 67).

¹⁰⁸ “Esse lugar é chamado *ponto de vista*, na medida em que representa a variação ou inflexão. É esse o fundamento do perspectivismo. Este não significa uma dependência em face de um sujeito definido previamente: ao contrário, será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista. Eis porque a transformação do objeto remete a uma transformação correlativa do sujeito.” (DELEUZE, 2012, p. 40).

perspectivismo indígena contém especificidades próprias das cosmologias dos povos nativos amazônicos. Além de estudar estas relações, apresentaremos como esta concepção produz consequências nas formas de pensamento, parafraseando Viveiros de Castro (2015), a que chamamos “Cogito canibal”. Ao final do capítulo vamos tratar de noções centrais para a teoria: o corpo, o outro e o que seria *um mundo para*.

Cumpra, antes de avançar, uma última advertência. Em nada as explicações e explicitações dadas ao Multinaturalismo ao longo deste capítulo devem ser lidas como sínteses ou resumos da teoria, que é complexa e cuja totalidade de nuances é impossível de abordar em um único estudo. Aprofundaremos, no entanto, aquelas que nos ajudarão a compreender o que são as *semiofagias canibais*. Por fim, cabe sublinhar que o Multinaturalismo é, sim, uma teoria perspectivista, tal qual nossa proposta semiofágica, mas a compreensão ampla e detalhada de seus desdobramentos antropológicos requer a consulta aos originais. Se o título da seção sugere uma resenha teórica, ressalto, desde já, que não se trata disso e que o interesse desta pesquisa é comunicacional e tem como chave de leitura tal especificidade.

4.1. PERSPECTIVISMO E MULTINATURALISMO

Todo o multinaturalismo é perspectivista. Nem todo o perspectivismo é multinaturalista. Antes da teoria multinaturalista empreender as descrições etnológicas e etnográficas desta particularidade do pensamento indígena, ao menos nos círculos científicos “oficiais” (esse modo de pensar é mais antigo e mais complexo que nossa vã filosofia), o perspectivismo já dava suas cartas.

Dois importantes nomes estão na base da formulação e descrição do perspectivismo, a saber: Leibniz, e Gabriel Tarde. As leituras do perspectivismo indígena de Viveiros de Castro (1986, 2002, 2015) e Tânia Stolze Lima (1996, 2005) sugerem que tais autores são

fontes importantes das formulações apresentadas¹⁰⁹. Aliás, além das contribuições teóricas de Lima, os exemplos trazidos em sua etnografia são bastante ricos para compreendermos expressões pragmáticas do multinaturalismo¹¹⁰.

Com objetivo de não dar saltos muitos longos, apresentaremos um contexto radicalmente breve sobre o pensamento perspectivista em Leibniz (2009) e Tarde (2018); depois nos dirigimos aos debates de Terry Eagleton (2011), Roy Wagner (2017) e Tim Ingold (2019), sobre uma concepção antropológica da divisão entre cultura e natureza que converge ao multinaturalismo e, rompe, com a tradição moderna hegemonzada, sobretudo, após Kant¹¹¹; por fim destacamos as especificidades do perspectivismo indígena a partir de Viveiros de Castro, cujos desdobramentos resultam no Multinaturalismo.

4.1.1. Monadologia e Perspectivismo

Monadologia e sociologia é um dos mais célebres ensaios escritos por Gabriel Tarde. Sua concepção de sociologia possui um enorme deslocamento às concepções que acabaram se hegemonzando no Ocidente. Em suma, poder-se-ia afirmar, em linhas muito gerais, que a concepção de sociologia de Tarde não se reduz às formas de organização da espécie humana. Daí o conceito de mônada, não de indivíduo, ser tão crucial como chave de leitura para suas

¹⁰⁹ Viveiros de Castro, no entanto, advertiu, durante sua arguição, que Nietzsche foi o autor mais importante do perspectivismo que o inspirou, embora, claro, Leibniz e Tarde tenham sido centrais.

¹¹⁰ A expressão “expressões pragmáticas” visa ressaltar que as explicações têm um caráter mais aplicado a partir da etnografia Yudjá. Viveiros de Castro faz, em certo sentido, a mesma coisa, quando publica seus estudos sobre os Araweté. A diferença é que a obra *Araweté: os deuses canibais*, é publicada antes do artigo em que se formula mais amplamente a noção de multinaturalismo.

¹¹¹ Em *Crítica da razão prática*, Kant formula: “Duas coisas enchem a alma de uma admiração e de uma veneração sempre renovadas e crescentes, quanto com mais frequência e aplicação delas se ocupa a reflexão: *O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim*. (...) O primeiro espetáculo de uma inumerável multidão de mundos aniquila, por assim dizer, a minha importância como *criatura animal* que deve devolver novamente ao planeta (um mero ponto no universo) a matéria de que foi feita, depois de ter sido dotado (não se sabe como), por um curto tempo, de força vital. O segundo espetáculo, pelo contrário, realça infinitamente o meu valor como inteligência por meio de minha personalidade, na qual a lei moral me revela uma vida independente da animalidade e também de todo o mundo sensível, pelo menos o quanto se pode inferir da destinação consoante a um fim da minha existência por essa lei, que não está limitada a condições e limites desta vida mas, pelo contrário, estende-se ao infinito.” (KANT, 2006, p. 172-173).

premissas teóricas e, conseqüentemente, para compreendermos o multinaturalismo. Antes, porém, apresentamos a perspectiva de Leibniz, que é pioneiro neste debate e cujas proposições estão na base da Monadologia de Tarde. Devo alertar o leitor sobre uma particularidade em nossa abordagem à monadologia de Leibniz e Tarde: trata-se da apresentação de uma radicalmente breve introdução a aspectos muito centrais desta teorização, com o desejo apenas de situar os leitores a esse tipo de pensamento, mas sem oferecer o aprofundamento que uma discussão mais ampla exige, objeto de estudos futuros a serem desenvolvidos¹¹². O caráter transmetodológico da tese, articulando campos distintos do conhecimento justifica a abordagem. Além disso, o esforço em trazer esses breves pontos visa ampliar, ainda que minimamente, um debate entre a teorização perspectivista moderna e o campo da Comunicação, movimento que também aparece na obra de Iuri Lotman, mas completamente *en passant*.

Quando Leibniz¹¹³ define conceitualmente a mônada, ele a apresenta do seguinte modo: “A Mônada, da qual vamos falar aqui, não é senão uma substância simples, que entra nos compostos. Simples quer dizer sem partes” (LEIBNIZ, 2009, p. 25). Mais adiante, o autor afirma que as mônadas “não possuem janelas através das quais algo possa entrar ou sair” (Ibidem, p. 25). Tal afirmação coloca um paradoxo em jogo, que é o fato, tal como sustenta Leibniz, que as mônadas estão sujeitas a mudanças, à medida que tais mudanças são próprias da natureza da mônada, correspondem ao seu “princípio interno” (Ibidem, p. 26).

Isto posto, é importante ressaltar que a mudança da mônada é de natureza perspectivista, isto é, trata-se da “passagem de uma percepção a outra” (Ibidem, p. 27). Uma vez que a possibilidade da mudança de ponto de vista é algo constitutivo da natureza da mônada, todo o ser que é dotado de um ponto de vista é, por sua vez, dotado de uma mônada

¹¹² Dos tantos artigos de comentadores que debatem a monadologia, recomendamos, em especial, dois que nos pareceram especialmente importantes: 1) *Da substância individual à mônada*, resultante de uma conferência na UFRJ do professor Michel Fichant, da Universidade de Paris IV - Sorbonne; e 2) o texto *Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal*, de Eduardo Viana Vargas, que é a apresentação da obra do autor citada nesta pesquisa.

¹¹³ Data de 1714 a publicação de *Monadologia ou princípios da filosofia* de Gottfried Wilhelm Leibniz, texto com 90 breves seções que resumem suas ideias filosóficas. Aquilo que o autor chama de seções são o que tendemos a chamar de aforismos, breves parágrafos com postulados filosóficos. Daí as citações terem um tom, certo sentido, determinista.

que o permite perceber o mundo como tal¹¹⁴. Isso porque a função da mônada está, justamente, ligada à percepção¹¹⁵. Portanto, sendo a mônada uma substância simples que faz parte de compostos, não é contraditório dizer que os não humanos são capazes de ponto de vistas em função da mônada que os habita (2009, p. 29); e que sendo característico da mônada a passagem de uma percepção a outra, é perfeitamente possível reconhecer que há características sociais que mudam não somente pela dinamicidade da cultura, mas, justamente, pela propriedade inerente às mônadas de passarem de uma percepção a outra.

Em Gabriel Tarde as preocupações monadológicas, por assim dizer, deslocam-se à perspectiva da sociedade, mas não propriamente no sentido da sociologia moderna. O autor desata o nó solipsista que a teoria sugere e tenta pensar as consequências sociais da Monadologia. A primeira delas é a inversão da perspectiva durkheimiana, para quem deveríamos pensar as sociedades a partir das coisas (*fatoss sociais* nos termos de Durkheim¹¹⁶), mas que, segundo Tarde, seria mais produtivo pensar as *coissas enquanto sociedades* (2018, p. 80).

Talvez o primeiro aspecto que o leitor pense ao se defrontar com tal definição é de que ela é ingênua ou idealista. No entanto, a proposição é ilustrativa do quão autocentros somos ao supor que possuímos qualquer privilégio intelectual frente às outras espécies e que somente nós somos capazes de produzir sociedades complexas, relegando todo o resto à ordem do objeto (passível de ser objetivado). Tarde alerta que “se o preconceito de nos acreditarmos sempre superiores a tudo não nos cegasse, a comparação¹¹⁷ não penderia a nosso

¹¹⁴ Para compreender melhor o que isso significa, é importante considerar a observação que Deleuze faz sobre a relação entre sujeito e ponto de vista. “Não é o ponto de vista que varia com o sujeito, pelo menos em primeiro lugar; ao contrário, o ponto de vista é a condição sob a qual um eventual sujeito apreende uma variação (metamorfose) ou algo = x (anamorfose).” (DELEUZE, 2012, p. 40).

¹¹⁵ Há uma distinção importante, em Leibniz (2009) entre *mônada* e *alma*, que ajuda a compreender como a mônada cumpre o papel da percepção. Para o autor, a *alma* é responsável por um processo de decodificação que une percepção + memória, ao passo que a mônada, por ser uma substância simples, é responsável pelo processo da *percepção* em sentido mais restrito.

¹¹⁶ Fato social pode ser entendido como “toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou, ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter.” (DURKHEIM, 2002, p. 11).

¹¹⁷ A comparação que o autor sugere está descrita algumas linhas antes do postulado que citamos: “Na verdade, é

favor” (Ibidem, p. 73).

Se, por um lado, tais explicações ilustram a preocupação sociológica de Tarde em relação a monadologia, por outro não deixam clara a distinção entre sua perspectiva e a de Leibniz. Pois bem, a diferença central entre as concepções é que, enquanto para Leibniz a mônada era um ente íntegro, sem possibilidade de interação com o exterior, senão por uma característica própria e interna à sua constituição, em Tarde as mônadas se interpenetrariam reciprocamente (em certo sentido semelhante ao que ocorre nas fronteiras entre as semiosferas).

O centro de cada uma dessas esferas é um ponto singularizado por suas propriedades, mas, ainda assim, um ponto como outro qualquer; aliás, sendo a atividade a essência mesma de todo o elemento, cada um deles está inteiramente lá onde age. O átomo, em consequência do desenvolvimento desse ponto de vista, naturalmente sugerido pela Lei de Newton (e que em vão se tenta de vez em quando explicar por impulsões de éter), cessa, a bem dizer, de ser um átomo; ele é um *meio universal* ou que aspira a sê-lo, um universo *para si*, não apenas um *microcosmo*, como queria Leibniz, mas o cosmo inteiro conquistado e absorvido por um único ser. (Ibidem, p. 79).

A noção de “ser”, em Tarde, tem suas particularidades que estão ligadas à pensar a *diferença* como vetor de organização social. No centro desta ideia está uma crítica ao primado da concepção hegemônica do “ser”, como ponto de fuga para se pensar a sociologia. Isso porque, de acordo com seus postulados, o pensamento (e a filosofia) ocidental assentou seus pilares sobre o verbo “ser” (*être*) em um sentido restritivo. Para o autor, melhor uso e desdobramentos teriam sido dados se tais bases fossem edificadas sobre o verbo haver (*avoir*), de onde o “ser” seria dedutível. Vejamos.

Em vez do famoso *cogito ergo sum*, eu diria de bom grado “*Desejo, creio, logo hei*” [*Je désire, je crois, donc j'ai*]. – O verbo *Ser* às vezes significa *haver*, às vezes *igualar*. (...) Mas essa igualdade mesma não é senão a relação do continente ao conteúdo, do gênero à espécie, ou vice-versa, isto é, um tipo de relação de posseção. Por seus dois sentidos, portanto, o *ser* é

lícito perguntarmo-nos, comparando às invenções celulares, às artes celulares, tais como um dia de primavera as *expõe*, nossas artes, nossas indústrias, nossas pequenas descobertas humanas mostradas em exposições periódicas.” (TARDE, 2018, p. 73).

reduzível ao haver. (Ibidem, p. 114).

Pensar o *ser* em função do *haver* pode até parecer um exercício simplório de deslocamento de perspectiva, mas quando analisamos suas consequências, notamos que é algo central para o multinaturalismo como matriz de pensamento. Em termos comunicacionais e semióticos, mais precisamente, o relevante não é saber como um dado animal vê o mundo, pois é provável que ele veja o mundo tal qual o vemos, mas como o mundo que ele vê pode ser (e quase sempre é) outro. Neste ponto o Multinaturalismo se amarra à Monadologia de Tarde, uma vez que o mundo deixa de ser um puro objeto e passa a ser, tanto ele como os sujeitos que o habitam, pontos de vista, de modo que o *ser* é sempre ligado ao *haver* daquele mundo possível.

O mundo real das diferentes espécies depende de seus pontos de vista, porque o “mundo” é composto das diferentes espécies, é o espaço abstrato de divergência entre elas enquanto pontos de vista: não há pontos de vista sobre as coisas [*esta é uma lição importante*] – as coisas e os seres é que são pontos de vista (Deleuze, 1969: 203). A questão aqui, portanto, não é saber “como os macacos veem o mundo” (Cheney & Seyfarth 1990), mas que mundo se exprime através dos macacos, de que mundo eles *são* o ponto de vista.¹¹⁸ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 384-385, grifo nosso).

O que a citação acima sugere é que a divisão universalista entre cultura e natureza, entre sujeitos e objetos, humanos e não humanos, só pode ser concebida como tal desde um ponto de vista e um mundo bastante específicos: o mundo que deriva da racionalidade europeia ocidental.

Talvez o mais importante a levar em conta quando estamos tratando da Monadologia, seja ela leibniziana ou tardeana, é considerar que a propriedade perceptiva e as possibilidades derivativas de suas interpretações não estão restritas à dimensão cultural, ao contrário, são dimensões inerentes à faculdade perceptiva em um nível mais elementar. Ou seja, não interpretamos o mundo porque somos seres culturais, mas, justamente, porque possuímos uma dimensão de nossa própria natureza que nos torna capazes de expressar, por meio de

¹¹⁸ A primeira parte desta citação será retomada ao final do capítulo.

diferentes corpos, aspectos da cultura.

4.1.2. Cultura e Natureza

O leitor recordará que tratamos da distinção entre a cultura e a natureza no Capítulo da Semiótica da Cultura. Lá afirmávamos que, a exemplo da concepção multinaturalista, a definição da Semiótica da Cultura para a separação entre cultura e natureza não colocava os termos em oposição, mas sugeria uma relação de reciprocidade assimétrica. Nosso propósito, agora, é apresentar algumas interpretações antropológicas desta relação (no capítulo 2 a preocupação era semiótica e comunicacional) e com isso produzir as bases conceituais que nos permitirão compreender as especificidades desta relação no Multinaturalismo. Se tais discussões não retomam os aspectos da Monadologia de forma aparente, tudo o que apresentamos anteriormente compõe o fundo de onde as relações são o determinante para conhecermos a constituição de dois, dos mais complexos, conceitos ocidentais: cultura e natureza. Ainda, não se trata de um debate que visa esgotar os pormenores desta intrincada relação na antropologia, mas de um exercício de elucidação de abordagens que nos permitirá compreender melhor as especificidades do multinaturalismo.

Interessa-nos, neste contexto particular, pensar a relação entre cultura¹¹⁹ e natureza, nos termos de Eagleton (2011), Wagner (2017) e Ingold (2019). Por que esses três autores e não outros? O recorte corresponde a perspectivas teóricas convergentes ao Multinaturalismo e à distinção entre cultura e natureza próprias do campo semântico da teoria.

Começemos pelo núcleo de sua complexidade. Cultura, tal como a natureza, tem a ver tanto com aspectos externos a nós, isto é, àquilo que está à nossa volta, como questões

¹¹⁹ O termo cultura suscita uma série de debates profundos e conceituações conflitantes ao longo do desenvolvimento da modernidade. Tentar resumir as definições ou trazer uma única seria, senão tolice, presunção demasiada. Cabe, contudo, pontuar, em sentido bastante amplo, o núcleo da concepção de cultura derivada da racionalidade moderna, que se trata da divisão ontológica do que é da ordem da cultura (da produção humana, no sentido etnocêntrico do termo) e do que é da ordem da natureza (do dado, também no sentido antropocêntrico do termo).

internas, as idiossincrasias dos seres que a realizam. Essa intuição de Terry Eagleton¹²⁰ não nos explica muita coisa, mas dá o tom da dificuldade que o debate representa. Uma das questões fundamentais para o autor é que a cultura também pode ser definida pela ideia de “outro”. O outro, no sentido postulado por Eagleton, é apenas uma espécie de dado perceptivo. “Para uma pessoa seu próprio modo de vida é simplesmente humano; são os outros que são étnicos, idiossincráticos, culturalmente peculiares. De maneira análoga, seus próprios pontos de vista são razoáveis, ao que os dos outros são extremistas.” (EAGLETON, 2011, p. 43). Em certo sentido, poderíamos afirmar, então, que a semiofagia a que esta tese pretende descrever não possui nada de muito original, pois perceber a alteridade – o outro – é uma característica própria de muitas culturas. Contudo esse olhar a outras culturas, mediado pelas formas políticas do ocidente, tende a ser um olhar de ensimesmamento, de reforço da própria cultura, ao passo que a busca pelo *outro* na semiofagia é um olhar de deslocamento da identidade em direção à alteridade e, com isso, a outras concepções de vida.

A questão de fundo, portanto, é comunicacional, de como colocar *in-comum-ação* diferentes culturas. Eagleton convoca a perspectiva de Žižek para sustentar que o limite é “‘ontológico’, não meramente epistemológico” (Ibidem, p. 139), pois o outro não é completamente acessível e menos ainda totalmente interpretável. Há sempre algo em aberto, há sempre algo por complementar. Tal característica é própria da percepção humana¹²¹, para a qual há sempre um ponto cego e de onde a cultura, justamente por ser incompleta¹²² é melhor compreendida. Aí talvez esteja uma postulação de um tipo de universal de caráter aberto, diferente das formulações universalistas próprias da modernidade. “O universal é aquela brecha ou fissura em minha identidade que a abre a partir de dentro para o Outro, impedindo-me de me identificar com qualquer contexto particular” (Ibidem, p. 140).

Toda essa reflexão a respeito da alteridade, na perspectiva de Eagleton, ajuda-nos a

¹²⁰ Em seu livro *A ideia de cultura* o autor usa mais de 200 páginas para explicar as contradições e implicações a que o conceito de cultura (e conseqüentemente de natureza) está submetido. Focaremos, portanto, nas questões centrais deste capítulo da tese, sem abordar outros aspectos concernentes ao debate.

¹²¹ Não confundir com espécie humana.

¹²² Esta característica tem, também, a ver com a noção de arco-hermenêutico incompleto de Raul Antelo apresentado anteriormente.

compreender como sua distinção entre natureza e cultura converge e nos dá subsídios para compreender o multinaturalismo.

O problema é que estamos imprensados entre a natureza e a cultura – uma situação de considerável interesse para a psicanálise. Não é por ser a cultura a nossa natureza, mas por ser *de* nossa natureza, que a vida se torna difícil. A cultura não suplanta simplesmente a natureza; em vez disso, ela complementa de uma maneira que é tanto necessária como supérflua. Nós não nascemos como seres culturais, nem como seres naturais autossuficientes, mas como criaturas cuja natureza física indefesa é tal que a cultura é uma necessidade que sobrevivamos. A cultura é o suplemento que tampa um buraco no cerne de nossa natureza e nossas necessidades materiais são então remodeladas em seus termos. (Ibidem, p. 143).

Adiante o autor concluirá que “A natureza não é apenas o Outro da cultura” (Ibidem, p. 157), mas também a fratura que atravessa os sujeitos humanos de tal modo que “só podemos arrancar a cultura para fora da Natureza utilizando algumas de nossas próprias energias naturais para a tarefa.” (Ibidem, 157). Compreender profundamente as implicações da hipótese de que a cultura é extraída da natureza não é, propriamente, uma tarefa simples, mas tal esforço está na base da compreensão do multinaturalismo. É somente por meio desse deslocamento que podemos conceber, tal como propõe a teoria perspectivista, o sangue como a bebida embriagante do jaguar.

O pressuposto central da obra de Roy Wagner a que recorreremos, outro autor importante para compreendermos certas especificidades teóricas do multinaturalismo, assenta-se sobre a ideia de que a cultura é uma invenção. Não no sentido de que se trata de uma fantasia, mas, sim, de que não há na própria cultura algo que não tenha sido previamente inventado. As descrições antropológicas colocam em funcionamento um processo de retroalimentação constante das culturas e, conseqüentemente, da forma como definimos nossa própria noção ao polissêmico termo “cultura”. “No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura.” (WAGNER, 2017, 29).

Quando colocamos esta característica em comparação com o argumento de Eagleton

de que a cultura pode ser definida pela ideia de Outro, queremos dizer, agora nos termos de Roy Wagner, que no fundo a cultura tende a ser percebida (em suas contradições e complexidades) por meio do choque cultural (Ibidem, p. 35). Isso porque a cultura – e a vida, em última medida – quando no fluxo veloz dos acontecimentos tem um certo grau de transparência, de tal modo que é sempre necessário se colocar em descompasso com o ritmo cultural para que possamos perceber suas estruturalidades¹²³. A cultura, portanto, não é somente inventada no que diz respeito às práticas cotidianas, mas, sobretudo, por nossas formas de descrevê-la, o que tem implicações semióticas nada desprezíveis.

A relação que o antropólogo constrói entre duas culturas – a qual, por sua vez, objetifica essas culturas e em consequência as “cria” para ele – emerge precisamente desse seu ato de “invenção”, do uso que faz de significados por ele conhecidos ao construir uma representação compreensível de seu objeto de estudo. O resultado é uma analogia, ou um conjunto de analogias, que “traduz” um grupo de significados básicos em outro, e pode-se dizer que essas analogias participam ao mesmo tempo de ambos os sistemas de significados, da mesma maneira que seu criador. (Ibidem, p. 34).

Isso traz à tona um desafio que somente se supera parcialmente: é impossível descrever uma cultura restritamente como ela é, pois descrevemos outras culturas como descrevemos a nós mesmos. Nesse sentido é possível, também, descrever a cultura como uma espécie de termo mediador (2017, p. 61) dos processos de tradução da alteridade. É bastante interessante uma inversão relacional que Wagner faz, usando uma categoria dos povos nativos – o *xamã*¹²⁴ – para se referir a uma tarefa que nós, cientistas da comunicação fazemos: “O homem é o xamã de seus significados. A ambiguidade da cultura (...) coincide com o poder que tal conceito tem nas mãos de seus intérpretes, os quais empregam os pontos de analogia para manejar e controlar aspectos paradoxais.” (Ibidem, p. 67). Evidentemente tais significados¹²⁵ estão vinculados ao que Wagner chama de “contextos”, mas que nós, orientados pela Semiótica da Cultura, chamaríamos de “semiosfera”.

¹²³ Esta noção deve ser compreendida nos termos descritos no capítulo de Semiótica da Cultura.

¹²⁴ É notável e significativa a opção pelo termo “xamã” no lugar de semioticista.

¹²⁵ O conceito wagneriano de significado é o seguinte: “O significado, portanto, é uma função das maneiras pelas quais criamos e experienciamos contextos.” (WAGNER, 2017, p. 70).

Tais contextos, percebendo-os desde um ponto de vista multinaturalista, implicam uma constante transitoriedade da posição de humanos e objetos, cujo estatuto é determinado pelo ponto de vista de quem ocupa o papel de sujeito (que não é dado¹²⁶ *a priori*). “(...) toda cultura encontra-se atada a um arcabouço relacional de contextos convencionais. Esses contextos nunca são *absolutamente* convencionalizados (...); sempre têm pontas soltas, são incompletamente compartilhados, estão em processo de mudança, e podem ou não ser apreendidos conscientemente, no sentido de ‘regras’.” (Ibidem, p. 74, grifo nosso).

Se até agora nos debruçamos na questão da cultura na leitura de Wagner, cumpre, antes de avançarmos, notar a forma como o autor compreende a natureza. Resumidamente, podemos conceber sua noção de cultura como o resultado de nossas traduções e interpretações impulsionadas, digamos assim, por uma motivação pessoal. A natureza, em contrapartida, seria, então, a materialização física ou simbólica das motivações coletivizantes (WAGNER, 2017). Segundo a posição do autor, e isto também é central para pensarmos o multinaturalismo, é importante ampliarmos a relação dialética¹²⁷ entre cultura e natureza para que possamos estender nosso repertório de entendimento sobre outras concepções de mundos existentes.

A dialética entre Cultura e natureza precisar ser “ampliada” para incluir outros domínios da experiência de modo que possa manter sua objetividade significativa e evitar tornar-se tautológica e moribunda. Geralmente experimentamos isso como uma necessidade de recreação, jogo, arte ou pesquisa – de “acumular mais fatos”, “ver as coisas de modo diferente”, “deixar-nos levar” ou “entrar em comunhão com a natureza”. (Ibidem, p. 96-97).

¹²⁶ Uma consideração importante. Este “não é dado *a priori*” não corresponde à visão antropocêntrica do “humano como *não dado*” ligada a uma transcendência nua. Esse aspecto é sublinhado, com outras palavras, por Viveiros de Castro (2015, p. 54). Aliás, o transcendente no pensamento indígena coincide com a imanência da alteridade, o *humano* em sua sobrenatureza (como aprofundaremos adiante). É por isso que usamos a expressão “não dado *a priori*” no sentido de que, na relação entre entes potencialmente humanos, a posição de *humano* será dada por essa disputa de humanidade que é sempre da ordem da imanência, ainda que possa também ocorrer entre humanos e espíritos.

¹²⁷ Considerar, neste caso, não a proposição marxista-hegeliana de dialética, mas a do próprio autor. “Minha formulação, muito menos explicitamente tipológica, é mais simples, e, creio eu, mais próxima à ideia grega original – a de uma tensão ou alternância, ao modo de um diálogo, entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si.” (WAGNER, 2017, p. 88).

O mais importante dentro das articulações teóricas de Wagner que trouxemos nesta discussão é considerar que os conceitos de cultura e natureza são proporcionalmente ambíguos e complexos. Além disso, são, na acepção wagneriana, radicalmente dialéticos e que a invenção de um (a cultura) impulsiona a invenção de outro (natureza). Não se trata, como a ciência moderna tentou nos fazer crer por séculos, de algo que pertence à ordem da mudança e de algo que pertence à ordem do imutável. Se tanto a cultura como a natureza podem ser humanamente transformadas, ambas são passíveis de multiplicidade.

Tim Ingold (2019) entra no debate para que possamos sopesar (não contrapor) e abordar melhor a compreensão da cultura como algo relativo à ordem da invenção. Se a cultura é inventada, isso não implica que ela não é real. Em *Antropologia. Para que serve?* Ingold nos convoca a levar os outros a sério. Isso implica, em primeiro lugar, um deslocamento de nossa presumida posição de superioridade em relação aos demais seres e, também, de nossa capacidade de reconhecer em outras pessoas (antropomórficas ou não) a possibilidade de conceberem e inventarem outros mundos tão reais quanto os nossos.

Os mundos humanos, insistimos, são construídos culturalmente – exceto, é claro, o nosso, uma vez que imersos na luz da razão, somos capazes de ver o que eles não podem, particularmente, que essas diferentes construções não são mais do que fabricações alternativas de uma dada realidade. A visão deles está suspensa em uma teia de significados, a nossa está fundada no fato objetivo. Somos espectadores na galeria da diversidade humana; eles são os retratos. Nós podemos ver o que há dentro, eles não podem enxergar o que há fora. Essa estratégia é reproduzida sempre que tratamos o que os povos fazem e dizem não como lições com as quais podemos aprender, mas como *evidências a partir das quais construir um caso*. (INGOLD, 2019, p. 14).

A notória ironia da citação, cuja última frase denota o sentido postulado pelo autor, tem a ver com a necessidade de levarmos os outros a sério (INGOLD, 2019) – principalmente os povos que não se orientam pelo paradigma moderno –, para que sejamos capazes de encontrar formas mais harmoniosas de conhecer e habitar o mundo. Ou seja, não vê-lo como um manancial de “recursos” à disposição de nossa espécie. Mesmo os que entre nós se intitulam humanistas às vezes resvalam na defesa do chamado “desenvolvimentismo” e nestes

casos, como antídoto à cegueira que o poder produz, caberia ver na multiplicidade de naturezas uma humanidade em potência, de modo que o direito à vida fosse estendido a todas humanidades. É urgente que o primeiro direito humano universal – o *direito à vida* – seja a pedra de toque de nossas relações com os demais povos, demais seres, demais formas de vida. Não “há mundo por vir(?)”¹²⁸ possível sem esse perspectivismo de base.

A questão, portanto, é que “A própria realidade, agora afirmamos, é sempre relacional” (Ibidem, p. 57). Isso implica dizer que as relações podem ser compreendidas como as formas em que os diferentes seres vivos, com suas respectivas naturezas|culturas, convivem entre si. Se isso à primeira vista pode parecer óbvio, quando pensamos quais as relações predominantes nas nossas formas de vida percebemos a radicalidade do antropocentrismo na hegemonização de uma cultura (pretensamente global) específica. Em última instância, o ponto sensível concerne à “ideia de que, em seus desdobramentos, as relações continuamente *dão origem* aos seres que elas unem. (...) As implicações do pensamento relacional a respeito do que significa ser uma pessoa, ou exercer agência em questões sociais, continuam sendo temas chave do debate atual.” (Ibidem, p. 58).

Uma vez postulada estas ideias bases da relação entre cultura e natureza na antropologia, a partir dos autores citados, passamos à definição de Viveiros de Castro, segundo a qual, no Multinaturalismo, a concepção indígena desta divisão compreende que a organização da natureza e da cultura procede, respectivamente, por “uma unidade do espírito [cultura] e uma diversidade dos corpos [natureza]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 349, grifo nosso). Espírito, no sentido aqui colocado, diz respeito à cultura, de tal modo que somos todos humanos em nossos departamentos e, por isso mesmo, tendemos a compartilhar um mesmo “espírito”¹²⁹. Isso não significa que todos os aspectos da cultura sejam compartilhados

¹²⁸ A expressão, em tom de pergunta, *Há mundo por vir?* é o título de uma obra de Viveiros de Castro e Debora Danowski, em que os autores discutem a gravidade das mudanças climáticas, melhor dizendo, do colapso climático em curso no planeta.

¹²⁹ “Pois a Cultura é o nome moderno do Espírito – recorde-se a distinção entre as *Naturwissenschaften* [Ciências Naturais] e as *Geisteswissenschaft* [Ciências dos “Espíritos” ou das “Almas”, mais frequentemente traduzida por Humanidades] –, ou pelo menos o nome do compromisso incerto entre a Natureza e a Graça.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 365). A tradução dos termos em alemão, entre colchetes, é nossa.

por diferentes naturezas, mas que há certas características que também são agenciadas por *humanos-outros*¹³⁰.

As diferentes manifestações da cultura são, portanto, mediadas pela diferença da natureza dos corpos. Não se trata de sustentar que não existem diferenças entre natureza e cultura, mas de afirmar que a chave de leitura é outra. Em termos semióticos, caberia compreender de que forma as diferentes naturezas (a variação dos corpos, portanto) produzem diferentes formas de produção de sentido. A questão semiótica na abordagem e na compreensão da natureza e da cultura é central para entendermos o deslocamento do pensamento impulsionado pelo perspectivismo indígena. Nessa via, é complementar a definição de cultura de Clifford Geertz, ao mesmo tempo antropológica e comunicacional, que, segundo suas palavras, é *essencialmente semiótica*. “O conceito de cultura que eu defendo e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando (...) que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise.” (GEERTZ, 2017, p. 4). Há no multinaturalismo uma especificidade que amplia radicalmente as consequências semióticas desta definição de Geertz, que é o fato de que não são somente os animais “homens” que tecem suas teias de significados, mas todos seres capazes de agências humanas. A contribuição que o Multinaturalismo traz para esse viés semiótico diz respeito ao fato de que a possibilidade de compreensão dos acontecimentos passa, necessariamente, pelo entendimento de que os sentidos|significados não estão dados *a priori*, mas são postos pela relação entre sujeitos (não exatamente sujeitos e objetos), no qual somente um dos entes ocupa a posição de *humano*.

É por isso que, introdutoriamente, apresentamos definições antropológicas de cultura que nos ajudam a compreender a importância de pensá-la, mas também a contiguidade com a natureza, como um gesto *em relação* (e direção) à alteridade. Se falássemos em termos da

¹³⁰ A expressão não é, propriamente, teórica, mas topológica e corresponde, neste estudo, à humanidade quando agenciada por seres diferentes aos da nossa espécie ou por entidades metafísicas, como os espíritos da floresta, capazes também de assumir a perspectiva humana e cuja comunicação entre-mundos é própria do xamanismo.

Semiótica da Cultura, seria um exercício de tradução do extrassemiótico – como propõe Lotman a respeito das relações entre diferentes culturas, sempre considerando as questões de fronteiras, de tradução, codificação e dos demais dispositivos semióticos em jogo. Portanto, o Multinaturalismo não é, simplesmente (como se isso fosse pouco), um modo de pensar o mundo, mas *um modo de pensar o que pensamos sobre o mundo*.

Por fim, caberia ressaltar que no Multinaturalismo a capacidade de assumir uma agência humana é uma questão mais de grau que de natureza. O que isso significa? Que a humanidade, entendida aqui como *humanity*, não como *humankind*, é uma condição que pode ou não ser atualizada por diferentes espécies, inclusive por nós, os *sapiens*. “Alguns não humanos atualizam essas potencialidades de modo mais completo que outros; certos deles, aliás, manifestam-se com uma intensidade superior à de nossa própria espécie, e neste sentido, são 'mais pessoas' que humanos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 353). Seguindo a trilha aberta por esta reflexão, cumpre notar que

A condição original comum aos humanos e animais não é animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. (Ibidem, p. 355).

Não há somente um alargamento da compreensão sobre a condição humana, mas também um humanismo radical e imanente na perspectiva indígena, à medida que se conclui que os animais, uma vez tendo sido humanos, conservam, certa maneira, essa condição potencial. Em suma, se a natureza é a forma do outro e a cultura a forma do próprio, é necessário produzirmos modos de relação que nos permitam desfrutar topologicamente da posição do *outro*¹³¹ como exercício de deslocamento do ponto de vista. Ensaiai outros corpos, é ocupar transitoriamente outras naturezas e abrir, com isso, possibilidades semióticas. Pois como adverte Viveiros de Castro a principal diferença entre cultura e natureza é que a

¹³¹ Como o *outro* é sempre algo incompletamente compreendido não haveria porque se melindrar dos riscos de não compreender a totalidade de uma perspectiva distinta da própria.

multiplicidade de visões de mundo deriva, justamente, da multiplicidade de corpos que o habitam. Se fosse possível resumir ainda mais a especificidade do multinaturalismo na relação cultura-natureza, poder-se-ia dizer que o que muda é o primado da relação, em que a natureza ocupa a posição privilegiada na interação com a cultura.

4.1.3. Perspectivismo e Multinaturalismo

Vimos anteriormente que o perspectivismo não é propriamente algo inédito ou alheio às formas de pensamento ocidentais. Poderíamos, inclusive, ter recorrido a Nietzsche, um dos expoentes do pensamento crítico no século 19¹³². O mesmo talvez não se possa dizer sobre o multinaturalismo. Embora o embrião desta ideia já estivesse postulado tanto na escrita de Leibniz quanto de Tarde ou Nietzsche, a formulação mais clara desta proposição acabou sendo dada pelas tintas da antropologia, sob a pena de Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. Há algo, portanto, que é preciso sempre ter em mente: *perspectivismo indígena* e *multinaturalismo* não são exatamente a mesma coisa. Sinteticamente, o *perspectivismo indígena*¹³³ funciona como a forma epistemológica, enquanto o *Multinaturalismo* como a forma pragmática. A divisão, no entanto, não é radical, o propósito é tão somente tentar explicar didaticamente quais são as funções e as diferenças entre os termos. O *perspectivismo* “supõe uma epistemologia constante” e o *multinaturalismo* “ontologias variáveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 68). O primeiro corresponde à condição virtualmente universal da humanidade em todos os seres, por isso uma *epistemologia constante*; já o segundo, refere-se à variedade dos corpos, dos seres, por isso *ontologias variáveis*. “O

¹³² Em nossa pesquisa bibliográfica, dentre os vários materiais que abordam o tema, sugerimos a leitura de dois textos em particular. O primeiro deles, o artigo de Michel Fichant, *Da substância individual à mônada*; o segundo é a tese de Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, *O(s) Perspectivismo(s) de Nietzsche*.

¹³³ A expressão “perspectivismo indígena”, nesta pesquisa, refere-se exatamente à expressão “perspectivismo ameríndio” de Viveiros de Castro, que, tal como o autor original argumenta, diz respeito aos povos indígenas do novo mundo ou Abya Yala, especialmente os do tronco Tupi. Nosso pequeno ajuste redacional, dá-se, em função de uma ressalva que Ailton Krenak faz e da qual estamos totalmente de acordo. “(...) chamar esse continente de América é fazer um elogio a um sujeito chamado Américo Vespúcio, um signo, uma marca colonial. Então, o nome desse continente traz uma marca profunda do pensamento colonialista que inspirou todas as migrações nos últimos 500 anos, e que resultaram na vinda de povos de todos os lugares do mundo.” (KRENAK, 2017. p. 101).

propósito da tradução perspectivista (...) não é portanto o de encontrar um *sinônimo*; (...) ao contrário, é não perder de vista a diferença oculta dentro dos *homônimos* equívocos que conectam-separam nossa língua e a das outras espécies” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 68). O que discutiremos nesta subseção não é um resumo do conceito de multinaturalismo, mas seus pontos cardinais que nos permitem ter subsídios para pensar tal teoria à luz do campo da Comunicação, especialmente em termos semióticos.

Ciente de uma possível confusão entre relativismo cultural e multinaturalismo, Viveiros de Castro apressa-se em desfazer o mal-entendido ainda na primeira página do artigo *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, afirmando que o multinaturalismo

Trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que apreendem segundo pontos de vistas distintos. Os pressupostos e consequências dessa ideia são irredutíveis ao nosso conceito corrente de relativismo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347).

Entre às especificidades do Multinaturalismo é relevante notar que o mundo que se observa, do ponto de vista dos dados sensíveis em que se apresenta (a aparência das coisas), é o mesmo para as diferentes espécies humanas. Mas as coisas, ainda que aparentemente sejam as mesmas, são coisas-outras, de acordo com a natureza do corpo.

Assim como em nossa forma cultural hegemônica há sujeitos e objetos, bem como dimensões culturais e naturais, nas cosmologias perspectivistas também há. A diferença crucial, no entanto, é que ela não é dada de forma preliminar, mas depende, sempre, da relação em que está posta. Por isso, também, que o perspectivismo indígena não é representacional, mas relacional. Daí a importância de pensar a *Semiofagia* não somente como um mecanismo teórico-pragmático de produção de sentidos, mas de evidenciação de relações extra-humanas. Isso porque, conforme já exposto, a *humanidade* é uma condição comum a todas as espécies, não uma exclusividade nossa.

Mas se tudo pode ser humano e, por isso mesmo, sujeito, o que poderia ser considerado objeto? Para dizer de uma maneira bem ampla e poder focar na distinção multinaturalista, poderíamos afirmar que objeto é tudo aquilo que não é humano ou que é

destituído deste estatuto. É por isso, por exemplo, que as formas de exploração são sempre objetificadoras, de tal modo que a exploração ambiental, animal e humana são sempre resultantes de práticas sociais, políticas e científicas que visam desumanizar¹³⁴ deliberadamente toda e qualquer gente ou coisa. Do ponto de vista do Multinaturalismo, em convergência com a Comunicação, um objeto é tudo aquilo semioticamente desinteressante. “(...) a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso [ao modelo ocidental]: um *objeto* é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber” (Ibidem, p. 360, grifo nosso). Isso significa dizer que os objetos não são dados *a priori*, e que, por isso mesmo, possuem uma certa ambiguidade.

Os artefatos possuem esta ontologia interessantemente ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não material. E, assim, o que uns chamam de 'natureza' pode bem ser a 'cultura' dos outros. (Ibidem, p. 361)

Reconhecer essa ambiguidade é o que significa, na prática, levar os outros a sério, como sugere Tim Ingold. Ao pensarmos certas coisas que vemos como meros objetos, sem jamais supormos a possibilidade da intencionalidade, estamos operando à lógica colonial (nem sempre consciente), que é uma das travas à imaginação conceitual e que impacta na forma como encaramos outras formas de pensamento. Neste sentido, vale recordar Roy Wagner sugerindo que ao inventarmos a nossa cultura contrainventamos a natureza¹³⁵. Ou

¹³⁴ A desumanização é, antes de tudo, um processo de retirada completa, via de regra por meios violentos, das intencionalidades dos sujeitos. Retira-se, ainda que simbolicamente, a intencionalidade e tem-se um objeto para se dispor ao bel prazer, conforme os interesses de quem detém o poder definir o que ou quem é “objeto”.

¹³⁵ “Enquanto nos esforçamos para transformar nossas idiossincrasias e nossa situações diversas em algo próximo a um ideal social e moral, essas idiossincrasias e situações estão simultaneamente se impondo a esse ideal e alterando sua forma e aparência, criando uma resistência às nossas intenções. Mas essa resistência também tem o efeito de ‘preparar’ situações para coletivização posterior, ao sempre desfazer parcialmente o que quer que tenhamos nos proposto a fazer: ela tem o efeito de motivar nossa coletivização. Como a reconhecemos como parte de nossos ‘eus naturais’, ela aparece sob a forma de motivação natural, impulsos sexuais, fixações pessoais, talentos ou propensões inerentes – aquilo que ‘somos’ e aquilo que ‘fazemos’ uns aos outros. Por certo, quanto mais agimos de acordo com as nossas intenções coletivizantes, mais solidamente construímos uma impressão dessa resistência impositiva como uma força contínua motivando nossa ação. Ao inventar

seja, está de acordo com o princípio de que a natureza, diferente da cultura, estaria dada primordialmente.

Pensemos, então, o que significa atribuir intencionalidade, portanto *humanidade*, ao que costumamos perceber somente como fatos brutos e quais suas consequências em termos sociais e semióticos. Conforme apresentamos no capítulo sobre Semiótica da Cultura, o sistema de signos indígena pertence, segundo as lógicas da disciplina, ao domínio extracultural quando comparado à cultura ocidental. O Multinaturalismo é um mecanismo semiótico de tradução que busca entender os sistemas modelizantes e modelizar, não no sentido de reproduzir modelos, mas de estabelecer correlações a partir dos traços peculiares encontrados, buscando, portanto, (re)construir sistemas de signos dos povos indígenas, ou seja, desse extracultural, composto por *mundos-outros* e formado por *humanos-outros*.

Retomamos, então, a questão antropológica de *como pode haver mundo para uma perspectiva alheia à nossa* – e não, exatamente, o que significa o mundo para tais alteridades. De modo muito sintético, isso implica considerar um ponto de vista que leve em conta *o ponto de vista* da alteridade. Em outras palavras, como argumenta Viveiros de Castro em sua ampla discussão sobre o Multinaturalismo, o perspectivismo indígena é um tipo de pensamento semiótico cujo ponto de vista, ou seja, a forma como os índios veem as onças, inclui (como um de seus componentes) a forma como as onças veem os indígenas. Esse aspecto é fundamental e recuperaremos no capítulo seguinte. Portanto, pensar a possibilidade de haver um mundo para além de nosso antropocentrismo, requer considerar a “transformação de algo que, para os humanos, é um mero fato bruto, em um artefato ou comportamento altamente civilizados, do ponto de vista de outra espécie: o que chamamos 'sangue' é a 'cerveja' do jaguar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 361). Quando afirmávamos que o mundo sensível, aquele passível de ser apreendido por nossas percepções, apresenta-se em sua materialidade da mesma forma a outras perspectivas humanas, dos animais dotados de *humanidade*, por exemplo, estamos dizendo que *o que se observa* é a mesma coisa, mas *o que*

coletividades culturalmente prescritas, contrainventamos nossa noção de mundo ‘dado’ de fatos e motivações naturais.” (WAGNER, 2017, p. 82-83).

*se vê são coisas diferentes*¹³⁶.

Vejam tal afirmação a partir de um exemplo concreto. Enquanto o madeireiro, o minerador, o monocultor observam a floresta e veem *commodities* para extração e aumento do saldo da conta bancária, o Estado neoliberal ou desenvolvimentista vê um certo equilíbrio da balança comercial. Mas esta mesma floresta, vista desde a natureza (o corpo) dos seres que a habitam, sejam eles indígenas¹³⁷, animais ou vegetais, é vista como a própria casa e sem a qual não existe outra possibilidade de manutenção de seus modos de vida tradicionais¹³⁸. Tal comparação entre dois paradigmas de relação com um “mesmo” observável evidencia que o mundo altera sua conformação na mesma medida que muda a natureza dos corpos. O multinaturalismo, reconhecendo a humanidade latente das outras espécies, vai sustentar que as “coisas que eles [os humanos-outros] veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é o caium; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial.” (Ibidem, p. 379, grifo nosso).

Como podemos notar, corpos-naturezas diferentes produzem semiotizações, modelizações diferentes e, portanto, mundos distintos. Isso permite a existência de uma espécie de economia semiótica da diferença, manifesta na riqueza múltipla dos corpos. “A diferença entre os pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma. (...) a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos” (Ibidem, p. 380).

Dito isto, a “cultura” nos termos multinaturalistas é diferente das formas pelas quais o ocidente a tem compreendido desde o princípio da Modernidade. Isso não significa que as compreensões multinaturalista e ocidental são irreconciliáveis. Pertencem a sistemas distintos, sem dúvidas, mas isso não implica que não possam ser colocadas em relação uma com a

¹³⁶ Observar é da ordem da percepção, ver é da ordem da afecção, o que envolve memória.

¹³⁷ No sentido daqueles que se reconhecem pertencentes à terra, em oposição aos alienígenas. É o mesmo sentido do termo “terranos” proposto por Bruno Latour em *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*.

¹³⁸ A edição 527 da Revista IHU On-Line, intitulada *Ore Ywy – A necessidade de construir uma outra relação com a nossa terra*, reúne, pela primeira vez na história da publicação, um conjunto de entrevistas no tema de capa exclusivamente com pensadores indígenas. O número ajuda a compreender como a terra e o corpo dos indígenas são uma só coisa. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/527>.

outra. A crença desta impossibilidade relacional advém de um paradigma disciplinar, próprio das formas de pensamentos ocidentais, mas cuja ultrapassagem está, justamente, na tomada do multinaturalismo como o primado da relação.

Assim, se a Cultura é a perspectiva reflexiva do agente objetivada no conceito de alma, pode se dizer que a Natureza é o ponto de vista do agente sobre os outros corpos-afecções; por outras palavras, se a Cultura é a natureza do Sujeito, a Natureza é a forma do Outro enquanto corpo, isto é, enquanto algo para outrem. (Ibidem, p. 381).

Para que um ser seja dotado de *cultura* é necessário, antes de mais nada, pensar em posição reflexiva, de modo que a *humanidade* (no sentido multinaturalista) é pronominal, não espiritual. Trata-se, como está expresso no pensamento de Viveiros de Castro, da reificação de uma pronominalidade meramente posicional, um modo como o sujeito se *pensa* ou se esquematiza no pensamento nativo indígena. Afirmar que a “Cultura é a perspectiva reflexiva do agente objetivada no conceito de alma” significa dizer, como já sublinhamos, que para ter cultura é preciso ser dotado de *humanidade*; bem como dizer que “a Natureza é o ponto de vista do agente sobre os outros corpos-afecções”, implica sustentar que a compreensão do que *é* (transitória e vicariamente) o mundo passa pela forma como os corpos afetam e são afetados pelo próprio mundo. Isso ocorre de tal modo, reescrevendo o postulado de Viveiros de Castro, que a cultura em sua dimensão expressiva dependerá da natureza dos sujeitos – de como as diferentes *humanidades* praticam suas humanidades, seja bebendo cerveja (caso dos humanos como nós), seja degustando o sangue da presa (caso dos humanos como o jaguar). Neste contexto, resta poucas coisas a serem chamadas de “natureza”, de acordo com o pensamento indígena. Todas elas corresponderiam ao pequeno conjunto de fenômenos para os quais seria possível atribuir intencionalidades.

Bem, mas até agora tudo o que foi arguido mantém-se dentro do paradigma multinaturalista e não foi apontado o que há de comum (embora não convergente) em tais conceituações com aquelas formas de pensamento ocidentais a que denominamos *culturalismo*. Talvez o principal ponto de conexão entre esquemas de pensamento seja o fato de que no culturalismo, em sua forma relativa (multiculturalismo), a cultura é igualmente

reflexiva à perspectiva do agente. Pressupõe-se, neste caso, que as diferenças são dadas por atributos construídos socialmente, de acordo com as diferentes manifestações dos grupos étnicos e sociais, mas ignora-se que a natureza é igualmente uma construção. Natureza que no Multinaturalismo é a forma de expressão da cultura dos outros (os não humanos, por exemplo).

4.2. COGITO CANIBAL PERSPECTIVISTA

O que faremos nesta seção é avançar em direção às consequências epistemológicas daquilo que poderíamos chamar, parafraseando Viveiros de Castro, de *Cogito canibal perspectivista*. Além das questões propriamente epistemológicas, discutiremos aspectos mais pragmáticos envolvendo o xamanismo e a constituição de mundos, como efeitos destas outras formas de organização da sociabilidade e da compreensão da humanidade.

Inicialmente discutiremos a *inimizade* como vetor relacional importante entre as diferenças, que propõe não anular a alteridade em uma busca de transformar a diferença em “mesmidade”, torná-la próxima ao *eu*, mas, o contrário, colocar o *eu* sob uma perspectiva, o máximo possível, irreconhecível. A seguir abordamos as noções de *sobrenatureza* e *extramundandade*, categorias fundamentais para pensarmos como o multinaturalismo articula outras formas de pensarmos os seres e o mundo. Na última parte desta seção, nosso foco é o *xamanismo*, em que tentamos demonstrar as relações entre multinaturalismo, a prática xamânica e a comunicação.

4.2.1. Canibalismo e inimizade

Reconheço que talvez a tarefa mais difícil desta tese seja propor uma forma outra de pensarmos a Comunicação, cujos estudos de vieses culturalistas (mas não somente) a sustentam há décadas. O termo cultura está tão intrinsecamente ligado ao campo que se torna quase incontornável a tarefa de pensá-lo sem, em algum momento, mobilizar tal conceito.

Esta mesma tese opta pelo estudo *semiótico da cultura*¹³⁹ como ponto de partida da discussão e aproximação com as demais teorias. Igualmente se interessa pelos estudos da cultura, mas não em seu sentido hegemônico pela Comunicação, senão a partir da perspectiva multinaturalista que nos permite pensar outras coisas ou pensar a partir de outros pressupostos. Viveiros de Castro afirma algo semelhante quando sugere “Aceitar a oportunidade e a relevância desta tarefa de ‘*penser autrement*’ (Foucault) o pensamento – de pensar ‘*outramente*’, pensar outra mente, pensar com outras mentes.” (2015, p. 25). O que pretendemos, neste sentido, é trabalharmos no campo da Comunicação de forma “sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano” (Ibidem).

Há duas dimensões metateóricas importantes no que toca ao exercício de *pensar outramente*, tal como posto nesta pesquisa: o canibalismo como método; a inimizade como horizonte relacional. É possível que nenhum dos termos – canibalismo e inimizade – soe bem aos ouvidos ocidentais, o que demonstra, em primeiro lugar, uma tendência à moralização como vetor de mediação conceitual; e, em segundo, o ensimesmamento que serve de bloqueio e justificativa à não troca de perspectiva. São esses dois vetores, entre outros, que nos mantêm fiéis, epistemologicamente, à *antropofagia indígena* como teoria de fundo. E é a partir de termos como estes que o pensamento canibal funda-se como horizonte teórico.

O canibalismo a que nos referimos é o *canibalismo tupi* conforme propõe Viveiros de Castro, que pode ser compreendido “como um processo de transmutação de perspectivas, onde o ‘eu’ se determina como ‘outro’” (Ibidem, p.159). Assim, se consideramos o *cogito canibal* metodologicamente, cumpre ao *canibalismo* ser a dimensão pragmática – o método – e à *inimizade* a forma teleológica (se assim podemos dizer) da relação. Disto procede a relacionalidade intrínseca entre *signo*, *canibalismo* e *inimizade* engendrados pelo ritual antropófago.

¹³⁹ Vale lembrar, como salientou o professor Fabricio Silveira, pós-doutorando na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, em uma das reuniões do grupo de pesquisa Corporalidades, que nem todo manual de teoria da Comunicação reconhece a *semiótica* como uma *teoria* da Comunicação.

Esse corpo¹⁴⁰, não obstante, era um *signo*¹⁴¹, um valor puramente posicional; o que se comia era a *relação* do inimigo com seu devorador, por outras palavras, sua *condição de inimigo*. O que se assimilava das vítimas eram os *signos* de sua alteridade, e o que se visava era essa alteridade como ponto de vista sobre o Eu. O canibalismo e o tipo de guerra indígena a ele associado implicavam um movimento paradoxal de autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo. (Ibidem, p. 160).

Portanto o canibalismo exogâmico desses povos, em sentido restrito, e a guerra a ele associada, em sentido amplo, não são dispositivos sociológicos de destruição de alteridades, mas, ao contrário, de produção de diferença. É por isso, por exemplo, que argumentamos anteriormente que a antropofagia produz corpos. O canibalismo ao não gerar amizade, mas *inimizade* não busca domesticar e diferença, mas torná-la visível para que o *eu* possa se autoderminar a partir do *outro*. Daí a importância de não associarmos o canibalismo com uma ritualidade voltada a qualquer necessidade física, como a fome, por exemplo. Se o canibalismo tupi tece alguma coisa além do grande tempo presente, esta coisa é a *inimizade* e a *inimizade* entendida como a possibilidade de pensar desde o fora.

Assim, posto que o canibalismo pode ser compreendido como um método para *outrar-se*, a *inimizade* indígena, diferente do *amigo-rival*¹⁴² próprio da filosofia grega, opera a partir da *imanência do inimigo*¹⁴³ da cosmopraxis ameríndia onde a *inimizade* não é um mero complemento privativo da amizade, (...) mas uma estrutura de direito do pensamento, que define uma outra relação com o saber e um outro regime de verdade” (Ibidem, p. 226). Um exemplo de como a vingança constitui modos outros de configurar o pensamento e com isso uma *sociedade-outra*, é a forma como Manuela Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro

¹⁴⁰ Adiante aprofundaremos a discussão sobre o corpo e sobre o que significa *corpo* segundo a descrição de Viveiros de Castro, baseado no pensamento indígena, e Nísia Martins do Rosário e Lisiane Aguiar, segundo concepções comunicacionais.

¹⁴¹ Os grifos nos termos “signo” desta citação são nossos, os demais são da passagem no original.

¹⁴² “Uma expressão prototípica de Outrem na tradição ocidental é a figura do *Amigo*. O Amigo é outrem, mas outrem como ‘momento’ do Eu. Se me determino como amigo do amigo, é apenas porque o amigo, na conhecida definição de Aristóteles, é um *outro Eu mesmo*. O Eu está lá desde o início: o amigo é a condição-Outrem pensada retroprojetivamente sob a forma condicionada do sujeito.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 225-226).

¹⁴³ O termo inimigo corresponde à ideia de “identidade ao contrário, para recordarmos a palavra tupinambá para ‘inimigo’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 186).

pensam a *guerra de vingança*. Isso passa não por tomá-la como um modo de manter uma sociedade que supostamente seria anterior a esse tipo de guerra, mas, sim, compreender a *guerra de vingança* como um modo de produção social capaz, justamente, de construir um certo tipo de sociedade.

A guerra de vingança tupinambá não nos parece ser instrumento de algo anterior a ela. Na verdade, sua ligação com a sociedade parece-nos antes ser uma relação fundante. Assim, em vez de nos perguntarmos o papel da vingança na sociedade, seria necessário procurar o que é uma sociedade fundada sobre a vingança. Não se trata, como faz Pierre Clastres (1977), de pensar uma sociedade primeira que a guerra se encarregaria de manter indivisa. Trata-se, ao contrário, de perceber em que medida a vingança produz uma sociedade que não existe senão por ela. (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 70)

Mais ainda, a inimizade é o vetor relacional e de pensamento que nos torna capazes de trocar de perspectiva em direção à alteridade. Isso porque se tomamos como campo perceptivo¹⁴⁴ o ponto de vista do inimigo como horizonte de pensamento, a tendência é gerarmos a nosso respeito uma imagem à qual não nos reconhecamos. Refere-se, em suma, ao dispositivo relacional que permite o deslocamento epistemológico que visa *pensar o de fora* (extracultural, nos termos de Lotman) *para pensar o de dentro* (o cultural, também nos termos de Lotman). Enquanto na Antropologia trata-se de encarar a filosofia “à luz do pensamento selvagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 96), na Comunicação tratar-se-ia de pensar a semiótica pelo mesmo viés. “Pensar desde o lado de fora para ir reencontrar o ‘pensamento do Fora’ pelo outro lado. Toda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio” (Ibidem). Busca-se, portanto, tal como temos sustentando ao longo deste estudo, *pensar o pensamento indígena* não para descrevê-lo a partir de nossos conceitos ocidentais, mas de perspectivar e descrever nossas categorias a partir de aspectos da cosmovisão indígena, de tal modo que possamos perceber certas artificialidades de nossas maneiras de racionalizar e produzir sentidos sobre o mundo.

¹⁴⁴ O *campo perceptivo* é o correspondente à ideia de *Outrem* que a teoria multinaturalista invoca. Adiante retomaremos a questão.

Disso decorre um aspecto pragmático relativo ao pensamento dos povos nativos do continente, a saber: não se trata de argumentar que essas populações possuem capacidades cognitivas diferentes das nossas (a sociedade ocidentalizada). Ao contrário, trata-se, como adverte Viveiros de Castro, do fato de que não deve haver diferença entre os processos cognitivos dos povos indígenas em relação aos demais sujeitos. Se tal hipótese, que os indígenas articulam pensamentos como nós (por meio de signos), é absolutamente coerente e lógica, por outro lado é preciso levar em conta que “*o que eles pensam, isto é, os conceitos que eles se dão, são muito diferentes dos nossos – e portanto que o mundo descrito por esses conceitos é muito diverso do nosso*” (Ibidem, p. 218).

Ailton Krenak exemplifica bem como o mundo dos povos indígenas difere da forma como os ocidentais tendem a conceber mundos possíveis, mesmo quando dentro de paradigmas pretensiosamente humanistas. Cogitar um outro mundo, no sentido indígena, implica superar a mera reordenação das relações e dos espaços que visam a perpetuação de nossa espécie – não se trata de uma mudança cultural –, mas de mudar uma perspectiva que passe a nos considerar parte da natureza tal como inúmeros outros seres.

Quando por vezes falam em imaginar outro mundo possível neste mundo (...). Na realidade estão invocando novas formas de os velhos manjados humanos coexistirem com aquela metáfora da natureza que eles mesmos criaram para consumo próprio. Todos os outros humanos que não somos nós, estão fora, a gente pode comê-los, soca-los, fraturá-los, despachá-los para outro lugar do espaço, mas nós, esses selecionados humanos, estamos aqui para pensar outros mundos, onde se vai continuar fazendo a mesma aplicação, detonando com eles e produzindo outros de acordo com as nossas expectativas futuras. (KRENAK, 2017, p. 142).

A crítica feita por Krenak evidencia o grau de autocentramento a que nossas formas de pensamento estão submetidas. Sem tomar isso como um juízo de valor, mas como um dado científico-social, cabe a nós buscarmos estratégias de fuga deste, digamos assim, estado de ensimesmamento das coisas. Uma alternativa é romper com o círculo de giz da amizade como único paradigma possível e buscar na inimizade indígena novos caminhos. É por isso que o *canibalismo como método* e a *inimizade como pensamento* produzem toda uma filosofia

outra, também porque a inimizade para os povos indígenas não é, propriamente, o negativo da amizade, mas uma estrutura de pensamento. “O problema, do ponto de vista do pensamento ameríndio – ou antes, do ponto de vista de nosso entendimento desse pensamento outro – é o seguinte: como será o mundo em que é o inimigo, e não o amigo, que funciona como condição transcendental vivida?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 910).

Em termos multinaturalistas, esta inimizade está posta na constante disputa pelo estatuto do humano que permeia as relações, dado que na floresta esta condição – de *humano* – é sempre transitória. Um exemplo é um encontro nosso com uma onça, evento capaz de suspender nossa presumida (e sempre vicária) condição de *humano*, tornando-nos presa do felino. Outro exemplo é o insólito cruzamento com um espírito quando este nos rouba a perspectiva humana e passamos a viver em “estado de fantasma”¹⁴⁵, isto é, sob o ponto de vista do *outro*. É um tipo de relação socialmente cosmopolítica e virtualmente antropofágica.

Em termos epistemológicos, o problema de encontrar algo equivalente ao que nós chamamos filosofia a partir dos termos indígenas seria o “de pensar um mundo constituído pelo Inimigo enquanto determinação transcendental.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 226). Um mundo para outrem, que seja capaz de nos desensimesmar. Pois, ao passo que no objetivismo ocidental o *telos* está relacionado “a distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente” (Ibidem, p. 50); no pensamento indígena, o ideal epistemológico está voltado para “a revelação de um máximo de intencionalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 51), razão pela qual cotejar uma imagem de si próprio a partir do inimigo (de considerar suas intenções, de nos comer, por exemplo, no caso da onça) é fundamental para que possamos pensar outramente.

¹⁴⁵ Tomamos a expressão de Davi Kopenawa para designar, neste caso, a captura da perspectiva humana por um ente em estado de sobrenatureza. De modo análogo, o autor se refere à expressão para denominar o estado comunicacional xamânico. “Por isso continuamos a beber yãkoana para fazer os xapiri dançar. Não fazemos isso à toa. Fazemos porque somos habitantes da floresta, filhos e genros de Omama. O filho de Omama escutou atentamente as palavras de seu pai e concentrou seu pensamento nos xapiri. Entrou em *estado de fantasma* e tornou-se outro. Então pôde contemplar a beleza da dança de apresentação dos espíritos. Tornou-se xamã depressa, porque soube demonstrar amizade a todos.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 85).

4.2.2. Extramundandade e sobrenatureza

O livro de Marco Antonio Valentim *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia infundamental*, que inspira e nomeia esta seção da pesquisa, recupera duas categorias importantes para pensarmos algumas consequências epistemológicas do Multinaturalismo, justamente a *extramundandade* e a *sobrenatureza*.

Há um pressuposto crítico de base que está ligado ao pensamento ocidental hegemônico na filosofia, apesar de todas suas variações e derivações, nas quais as concepções e produções de categorias de análise partem do isolamento metafísico do homem, tal como posto por Heidegger (VALENTIM, 2018). Se em um mundo onde a possibilidade do pensamento está restrita a esta espécie, não é de estranhar, então, porque nós temos imensa dificuldade de admitirmos a possibilidade de uma humanidade estendida a outros seres. No fundo, isto tem a ver com o fato de que *neste* mundo (do isolamento metafísico do homem, em que só essa espécie obtém o estatuto de humano) é realmente impossível conceber tais coisas. Isso nos coloca o desafio de postular um mundo e uma teorização onde o pensamento de humanos-outros possa ser levado a sério. Esta é a contribuição da noção de *extramundandade*, espaço virtualmente rico em possibilidades de se experimentar a humanidade.

Com a noção de extramundandade – algo como *Außerweltlichkeit*¹⁴⁶ – propõe-se que os limites do que “é” não equivalem aos do mundo existencialmente formado (*Welt*). Longe de significar o puro e simplesmente inefável, extramundano é um nome possível para o que não tem lugar na ontologia fundamental, um caráter “ontológico” que não seja determinado *a priori* em função do projeto humano de ser, o *ser-no-mundo*. (VALENTIM, 2018, p. 159).

Sendo a *extramundandade* esta qualidade de mundo que torna o humano-outro possível, *extramundo* é o espaço onde o incompreensível do *nosso* mundo passa a “fazer todo

¹⁴⁶ O termo, em alemão, tem a ver com “extra-terrestre”, mas não no sentido comum de alienígena (embora etimologicamente o termo seja preciso), mas no sentido de extramundano.

sentido sob outro horizonte, não humano” (Ibidem, p. 160). Se tudo parece, ao primeiro olhar, bastante abstrato, tentemos, então, conectar com algo concreto: o corpo. Segundo Valentim, o corpo é propriamente “extramundano”, porque no fundo não pertence a *este* mundo tal como é percebido, mas é ele próprio, o corpo, um mundo¹⁴⁷. “O corpo é extramundano: não um ‘outro mundo’, nem o limite interno de um único e mesmo mundo, mas um mundo, *este*, em sentido outro, ou ainda, *no sentido de outrem*.” (VALETIM, 2018, p. 102). O argumento central, se bem entendo o autor, é de que o corpo não está reduzido às acepções que o nosso mundo (ocidental) impõe ou descreve, porque o corpo, em última instância, é um catalizador de mundos, à medida que é potencialmente capaz de se comunicar sobrenaturalmente¹⁴⁸. Sem tomar moralmente o termo “natural”, pensemos o que são os corpos dissidentes, os corpos trans, os corpos abjetos¹⁴⁹, senão corpos sobrenaturais, produtores de mundos e tensões às conceituações das sociedades hegemônicas?

Como se pode notar, já estamos tratando da *sobrenatureza*. Ainda no que toca ao corpo, como um ente *extramundano*, vale notar que as alteridades corporais que as minorias políticas experimentam como instrumento de luta política pela própria existência, são, em certo sentido, ferramentas de disputa pelo estatuto do humano. Por isso é importante não romantizar a *extramundandade* e a *sobrenatureza* como processos idílicos de construção de mundos, pois nem uma nem outra são dinâmicas, digamos assim, pacíficas. “Seja no ‘mau encontro’ na floresta ou na batida policial, sobrenatural é a experiência da própria divergência e potencial transformação entre os mundos, implicando a instabilidade essencial da condição de humano¹⁵⁰ enquanto sujeito de perspectiva” (VALETIM, 2018, p. 27-28). A respeito de

¹⁴⁷ Mais interessante pensar o termo “mundo” como uma espécie de metonímia da forma plural, tal como dizemos, para nos referirmos a coisas numerosas, “um mundo de coisas”.

¹⁴⁸ Acerca do *sobrenatural*, cumpre notar a citação que Valentim faz retomando Viveiros a respeito desta noção. “O *sobrenatural* não é o imaginário, não é o que acontece em outro mundo; o *sobrenatural* é aquilo que quase acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo.” (VIVEIROS DE CASTRO *apud* VALETIM, 2018, p. 26).

¹⁴⁹ Aliás, este o atual tema da pesquisa de Nísia Martins do Rosário, orientadora desta tese. O assunto é frequentemente debatido no grupo de pesquisas Corporalidades. É neste contexto que esta investigação se insere.

¹⁵⁰ Em termos multinaturalistas, tal instabilidade está ligada à posição perspectiva de humano. Por exemplo, entre um indígena e o tapir, o primeiro cumpre o papel de humano e o segundo o de caça. Já entre o indígena e a onça, a posição tende a se inverter, transformando o indígena em caça e a onça em *humano*. Isso porque a

tal característica – que nos é essencial para pensar as *semiofagias canibais* a que esta pesquisa se dedica investigar –, cumpre notar que essa transformação entre mundos corresponde, justamente, ao processo de desidentificação, desensimesmamento, que constitui o *eu como outro*.

Outrem aparece, assim, como a condição do campo perceptivo: o mundo fora do alcance da percepção atual tem sua possibilidade de existência garantida pela presença virtual de um outrem por quem ele é percebido; o invisível para mim subsiste como real por sua visibilidade para outrem. A ausência de outrem acarreta a desaparecimento da categoria do possível; caindo esta, desmorona o mundo, que se vê reduzido à pura superfície do imediato, e o sujeito se dissolve, passando a coincidir com as coisas-em-si (ao mesmo tempo em que estas se desdobram em duplos fantasmáticos). Outrem, porém, não é ninguém, nem sujeito nem objeto, mas uma estrutura ou relação, a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos, bem como sua alternância: outrem designa a mim para o outro Eu e o outro eu para mim. Outrem não é um elemento do campo perceptivo; é o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos. Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, relativo ao sujeito (o ‘ponto de vista do outro’ em relação ao meu ponto de vista ou vice-versa), mas a possibilidade de que haja ponto de vista — ou seja, é o conceito de ponto de vista. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 118).

Esse deslocamento de perspectiva só é possível porque o pensamento indígena, tal como formulado pelo multinaturalismo, opera pelo princípio da relacionalidade tendo como eixo central não a identidade, mas a diferença, o que implica uma significação da ordem da *equivocidade*. “(...) o equívoco não é erro, ilusão ou mentira, mas a forma mesmo da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas o unívoco, enquanto pretensão à existência de um sentido único e transcendente.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 93).

Considerando que a humanidade é transitória e que a posição de sujeito humano é relativa à disputa entre os entes da relação, a *equivocidade* torna-se um conceito chave para compreendermos a natureza transitória do *estatuto do humano*. Tal especificidade nos oferece

humanidade é sempre relacional, nunca algo previamente dado. É instável porque sempre muda, conforme a relação.

uma chave de leitura para compreendermos duas coisas centrais: 1) que a *sobrenatureza* é a forma do *outro* enquanto sujeito, entre outras razões, porque o encontro com a *alteridade* sempre coloca em suspenso o mundo tal como tendemos a concebê-lo; 2) que, em consequência do primeiro aspecto, a condição de *ser humano* será de quem tomar primeiramente esta perspectiva aberta pelo encontro sobrenatural.

A Sobrenatureza é a forma do Outro como sujeito, implicando a objetivação do eu humano como um *tu* para este Outro. A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano – sempre sozinho – e um ser que, *visto* primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou como um morto, e o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não humana, passa para o seu lado, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal. Quem responde a um *tu* dito por um não-humano aceita a condição de ser sua “segunda pessoa”, e ao assumir, por sua vez, a posição de *eu* já o fará como um não-humano. A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que *ele* é o humano, que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa – em animal. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397).

Tal fato tem como consequência uma ruptura com o pensamento Moderno. O *ser* – mas também o que tendemos a chamar de *objeto* – abandona o estatuto de um ente ensimesmado, dado *aprioristicamente*, mas torna-se relação. É isso que recorda Valentim ao salientar que na teoria perspectivista do multinaturalismo “a *relação* não é um modo de ser, e sim, invertendo a tábua aristotélica, que ‘o ser é relação’, a saber, uma modalidade possível de encontro entre sujeitos que ocupam posições cosmológicas intercambiáveis.” (VALENTIM, 2018, p. 179).

Dois pontos discutidos anteriormente tornam-se oportunos de ser lembrados. O primeiro deles no capítulo da *Semiótica da Cultura* é nosso diagrama em que postulamos visualmente a conceituação de semiosfera, com suas bordas pontilhadas, evidenciando que tratam-se de sistemas abertos e, portanto, suscetíveis a relações com mundos externos. O segundo é do capítulo da *Antropofagia* em que argumentávamos, com Raúl Antelo (2001), que uma definição antropofágica de sujeito pressupõe reconhecê-lo como um arco

hermenêutico incompleto. O que pretendemos evidenciar com tais recordações é que, embora as teorias mobilizadas nesta pesquisa pareçam pertencer a “mundos” diferentes, elas são coerentemente articuladas, seja pelas aproximações que vão sendo realizadas à medida que o texto avança, seja pelo fato de que as diferenças que constituem cada um dos campos estudados não são fatores de exclusão, mas o contrário, de relação e inclusão. Em certo sentido é um método que corre par e passo com a proposta teórica.

4.2.3. Xamanismo: prática comunicacional multinaturalista

Das muitas ritualidades indígenas que desafiam nossas categorias de compreensão (ou que tornam elas insuficientes), incluídas as do campo da Comunicação, o *xamanismo* ocupa o lugar daquelas de primeira envergadura. Trata-se de um problema complexo, difícil de encarar sem cair em reducionismos epistemológicos que não deixam de ser armadilhas de nossa linguagem. Dada a profundidade da discussão, não pretendemos explicar todas suas dimensões, mas, tão somente, elucidar por meio do aparato teórico oferecido pelo multinaturalismo como se dá o processo comunicacional cosmopolítico inerente ao xamanismo. Não interessa oferecer reflexões sobre o significado místico (ou teológico) do ritual ou quais são os sentidos oferecidos pela prática (a menos que alguém seja um *xamã*, esta última tarefa parece impossível¹⁵¹), mas sim explicar como se dá a processualidade comunicacional. Aqui o interesse, portanto, volta-se às possibilidades de comunicação da ordem da *extramundandade* e da *sobrenatureza*. Como o objetivo deste estudo não é analisar as categorias indígenas a partir dos termos do pensamento ocidental, mas o contrário, nada melhor que pensar práticas de outros mundos como mecanismos de desnaturalização do nosso

¹⁵¹ Kopenawa justifica porque tal capacidade semiótica (de compreender e traduzir para nossa linguagem o que dizem espíritos e animais) é praticamente impossível não somente para quem não é xamã, mas sobretudo para nós brancos. “Eu ainda era ignorante. Foi só depois de ter bebido pó de yãkoana por muito tempo que pude conhecer a imagem de todas essas coisas. É desse modo, como eu disse, que os habitantes da floresta estudam, virando espíritos. Os brancos são outra gente. A yãkoana não é boa para eles. Se começarem a beber sozinhos, os xapiri, chateados, só vão emaranhar seus pensamentos e a barriga deles vai cair de medo. A imagem da yãkoana só tem amizade por quem nasceu na floresta.” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 499).

próprio.

Em primeiro lugar é preciso considerar que o xamanismo é, antes de tudo, uma forma de cognizar o mundo, uma forma, diríamos, de semiotizar. Ele se opõe, como já dissemos, ao paradigma ocidental do conhecimento, pois visa personificar¹⁵² para compreender. Isso significa que enquanto a *objetivação* é a forma por excelência das formas de produção do conhecimento ocidental, a *subjetivação* é forma por excelência do xamanismo.

O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358).

É por meio desta capacidade, em última medida comunicativa, que os xamãs são capazes de assumir essa interlocução que torna possível ver os eventos para além do objetivismo. Mas mais do que isso, o que interessa é a intencionalidade dos agentes que promovem ou realizam tal ou tal evento. “Pois a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada *evento* como sendo, em verdade, uma *ação*, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente.” (Ibidem, p. 359). Daí nossas advertências anteriores de que o que chamamos natureza poder ser, na verdade, a cultura dos outros. Isso porque, recordamos, nossos modos de conhecer e catalogar o mundo tendem a operar pela lógica da exclusão de perspectivas, isto é, se algo não cabe no “esquema cultural” a que tento interpretar, “pior para a realidade”, eu simplesmente considero que não são culturais e, não sendo culturais, são, portanto, naturais. Mas isso só para quem é incapaz de trocar de perspectiva, não para os indígenas, especialmente os xamãs. No fundo, tal como sugere o

¹⁵² Em *Metafísicas canibais* Viveiros de Castro explica qual a relação da personificação com o xamanismo. “O xamanismo ameríndio é guiado pelo ideal inverso: conhecer é ‘personificar’, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido’. Ou antes, *daquele*; pois a questão é a de ser ‘o *quem* das coisas’ (Guimarães Rosa), saber indispensável para responder com inteligência à questão do ‘por quê’.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 50).

pensamento nativo, o que chamamos objetos, são, na verdade, pessoas, ou seja, contém “personitude”¹⁵³. Isso não implica que não existem objetos no universo desses povos, mas aquilo que se pode considerar um objeto diz respeito a “sujeito[s] incompletamente interpretado[s]” (Ibidem, p. 360, grifo nosso).

Para compreendermos de que forma os xamãs são esses tradutores de humanidades-outras, em primeiro lugar, é preciso considerar que o conceito de *humanidade* na perspectiva indígena, conforme já abordamos, é bastante diferente da forma tal como nós ocidentais compreendemos, porque dizer que os animais são gente (possuem humanidade) significa dizer que têm personitude, que têm intencionalidades. “Dizer que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação de posição enunciativa de sujeito.” (Ibidem, p. 372). Disso decorre que é menos produtivo procurar qualquer tipo de substancialismo no conceito de *alma* ou *subjetividades indígenas* e muito mais interessante tentar compreender como os signos operam pragmaticamente. E aí retomamos o xamanismo. “Sucedem que esses humanos colocados em perspectiva de sujeito não se ‘dizem’ apenas *gente*; eles se vêm morfológica e culturalmente como *humanos*, conforme explicam os xamãs e, mais geralmente, professam os leigos.” (Ibidem, p. 373). Em *Metafísicas canibais* o autor sugere um complemento à explicação sobre o sentido em que os animais são humanos e isso tem a ver, diretamente, com uma certa *reciprocidade perspectiva assimétrica*¹⁵⁴, mas não de uma reciprocidade *da perspectiva*¹⁵⁵.

¹⁵³ Sobre o conceito de “personitude”, remeto a uma nota de rodapé em que Viveiros de Castro faz referência à Marilyn Strathern. “[Essa] convenção requer que os objetos de interpretação – humanos ou não – sejam entendidos como outras pessoas; com efeito, o próprio ato de interpretação pressupõe a personitude [personhood] do que está sendo interpretado [...] O que se encontra, ao se fazer interpretações, são sempre contrainterpretações.” (STRATHERN *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 360).

¹⁵⁴ Se todos somos humanos em nossos próprios departamentos, é lógico que os animais vejam a si próprios como humanos e a nós como outra coisa. Esse exercício perspectivista pode ser bastante produtivo para pensarmos uma “imagem nossa diferente de nós mesmos”, expressão a que tantas vezes recorremos ao longo deste estudo. Esta reciprocidade é *assimétrica*, porque a cada relação apenas um ente pode ocupar a posição de *humano*, que é sempre transitória.

¹⁵⁵ Tânia Stolze Lima é quem nos alerta sobre um aspecto importante no que toca à impossibilidade da reciprocidade “*da perspectiva*”, que concerne à assimetria perspectiva. Em nossas palavras, significa dizer que a

O que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são “no fundo” semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa “no fundo”: eles têm, em outras palavras, “um fundo”, um “outro lado”; são diferentes de *si mesmos*. (...) o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não humano para o interior de cada existente. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 61).

Aos xamãs cabe o papel de comunicadores sobrenaturais e extramundanos. São eles, portanto, aqueles capazes de se comunicarem com o *humano* dos humanos-outros, são tradutores cosmopolíticos da humanidade de fundo que atravessa as diferentes espécies. Isso significa que o xamanismo é, antes de tudo, um tipo de “comunicação transversal entre incomunicáveis, uma comparação perigosa e delicada entre perspectivas onde a posição de humano está sempre em perpétua disputa” (Ibidem, p. 171). O risco implicado no xamanismo amazônico é que o xamã ao mesmo tempo que é o tradutor (e ele próprio o *meio de comunicação*¹⁵⁶), é também veículo de sacrifício. “É o próprio xamã quem atravessa para o outro lado do espelho; ele não manda delegados ou representantes sob a forma de vítimas, mas é a própria vítima: um morto antecipado” (Ibidem, p. 172). Na cultura popular, quando se está convalescendo e se começa a falar coisas, aparentemente, sem sentido, a pessoa recorda-se de parentes e amigos mortos, às vezes até dialogando com eles, diz-se que é o delírio da morte, que já “passou para o outro lado”. Um indígena diria, simplesmente, que a alma dessa pessoa foi capturada pela perspectiva do mundo dos mortos, o que é lógico, afinal sua comunicação já pertence à ordem da sobrenatureza. A diferença nos xamãs, é que eles, após os rituais xamânicos que tornam suas capacidades semióticas suscetíveis a esta comunicação,

diferença da *reciprocidade perspectiva assimétrica* em relação à reciprocidade “da” perspectiva reside no fato de que a primeira está manifesta na condição virtualmente universal da *humanidade* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), ao passo que a segunda pressuporia de maneira errada que a condição de *humano* (qual seja quem a ocupa na relação: humanos, animais ou espíritos) seria simétrica à condição de *animal* ou *espírito*, o que é falso. O humano, no multinaturalismo, sempre ocupa, ainda que transitoriamente, um papel de superioridade relacional, mas que nunca é dada aprioristicamente. Nos termos de Tânia Stolze Lima, a explicação é a seguinte: “Por nos entenderem como seus semelhantes, a caça é a guerra dos animais. A escala que está em jogo aqui é a da pessoa-e-sua alma, humana ou animal; e ela envolve uma assimetria perspectiva ou uma teoria assimétrica do ponto de vista.” (LIMA, 2005, p. 216).

¹⁵⁶ No sentido amplo do termo, mediador, mas também uma espécie de “suporte” de comunicação cosmológica.

normalmente com uso de medicinas alucinógenas¹⁵⁷ da floresta¹⁵⁸, são capazes de ocupar o ponto de vista do mundo dos espíritos ou dos animais (que não necessariamente são distintos). Sua grande vantagem comunicacional e existencial, é que eles, são capazes de voltar para “este” mundo e nos contar as histórias. Essa é a especificidade.

Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa descreve em muitas passagens como foi seu longo processo até se tornar xamã. Não retomaremos a genealogia dessa formação, mas vamos pinçar algumas dessas passagens com o objetivo de elucidar os argumentos que estamos apresentando. Omama é o demiurgo cosmogônico yanomami que, além de compor o mundo e as florestas onde esse grupo habita, ensinou o primeiro xamã a se comunicar com os *xapiri*¹⁵⁹ – espíritos da floresta capazes de nos fazer adoecer, mas também de nos curar e sustentar o céu sobre nossas cabeças – que, sucessivamente, ensinou, geração a geração, todos os demais xamãs a serem esses diplomatas cósmicos¹⁶⁰.

(...)Você também fará descer o espírito japim aykora para regurgitar os objetos daninhos que você terá arrancado de dentro dos doentes. Assim você

¹⁵⁷ Nós, os ocidentais, também fazemos uso de substâncias alucinógenas – bebidas alcóolicas, medicamentos, substâncias químicas em geral e até mesmo cigarros de maconha –, mas o que as medicinas da floresta fazem com os xamãs é um processo outro. Kopenawa descreve quais são as diferenças. “Os brancos se espantam quando nos veem virando espírito com a *yãkoana*. Acham que ficamos doidos e cantamos sem motivo, como eles, quando viram fantasmas com sua cachaça. No entanto, se entendessem nossa língua e se se dessem ao trabalho de se perguntar ‘O que os cantos querem dizer? De que florestas falam?’, quem sabe acabariam entendendo as palavras que os *xapiri* nos trazem e de onde vêm, dos confins da terra, das costas do céu e do mundo subterrâneo. Mas, como sempre, os brancos preferem ficar surdos, porque se acham muito espertos com suas peles de papel, suas máquinas e suas mercadorias. Para nós xamãs, ao contrário, o valor desses objetos é curto demais para fixar nosso pensamento.” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 505).

¹⁵⁸ No caso dos yanomami, os xamãs inalam (ou bebem, nas palavras de Kopenawa) o pó da folha de *yãkoana* para entrar em estado de transe e conseguirem se comunicar com os *xapiri*, espíritos da floresta.

¹⁵⁹ Para uma definição mais ampla. “A imagem dos *xapiri* é muito reluzente. Estão sempre limpos, porque não vivem na fumaça das casas e não comem carne de caça como nós fazemos. Seus corpos nunca ficam cinzentos, sem pintura nem enfeites, como os nossos. Eles são cobertos de tinta fresca de urucum e enfeitados como pinturas de ondulações, linhas e manchas de um preto brilhante. São muito perfumados. Quando brincam com mulheres dos seres do vento, às vezes se pode sentir no ar da floresta o cheiro de urucum e dos feitiços de caça que trazem ao redor do pescoço. A brisa de seu voo espalha odores tão intensos quanto os dos perfumes dos brancos. Mas a pintura dos *xapiri* é um dos seus bens preciosos. Provém dos odores misturados das coisas da floresta e não tem o cheiro acre e perigoso do álcool dos perfumes da cidade.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 112).

¹⁶⁰ “O encontro ou intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o ‘multiculturalismo’ ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358).

poderá realmente curar os humanos!”. Foi desse modo que Omama revelou a seu filho – o primeiro xamã – o uso da yãkoana e lhe ensinou a ver os espíritos que acabara de trazer à existência. Nossos maiores continuaram a seguir o rastro de suas palavras até hoje. Por isso continuamos a beber yãkoana para fazer os xapiri dançar. Não fazemos isso à toa. Fazemos porque somos habitantes da floresta, filhos e genros de Omama.

O filho de Omama escutou atentamente as palavras de seu pai e concentrou seu pensamento nos xapiri. Entrou em estado de fantasma e tornou-se outro. Então pôde contemplar a beleza da dança de apresentação dos espíritos. Tornou-se xamã depressa, porque soube demonstrar amizade a todos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 85).

Quando argumentamos ao longo desta tese que a semiofagia se propõe a ser um exercício de desensimesmamento, estamos querendo dizer que ela pode ser compreendida como uma estratégia de deslocamento de perspectiva. Guardadas as devidas proporções e aproximações possíveis, o xamanismo opera, justamente, desta forma. Kopenawa é claro quando explica que os espíritos da floresta nos veem como “fantasmas”. Se pensarmos nesta reciprocidade perspectiva assimétrica, tal como explicamos anteriormente, torna-se, uma vez mais, lógico reconhecer porque os espíritos (assim como os animais¹⁶¹) veem a si próprios como humanos, porque nós vemos os espíritos como “fantasmas”. “Vocês [os humanos] são fantasmas estrangeiros porque são mortais!”. Assim é. Em seus olhares, já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morremos com facilidade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111, grifo nosso). Esta citação de Kopenawa descreve sua experiência de diálogo xamânico com espíritos da floresta. Entrar neste estado de comunicabilidade sobrenatural – por meio de uma ritualidade própria – requer, antes de tudo, abandonar a *nossa* perspectiva humana. Isso implica, no caso yanomami, duas coisas bastante práticas: 1) dar “gosto” ao nariz, isto é, inalar o pó de yãkoana; e 2) deixar de ver com os nossos olhos. “Nós xamãs não vemos os xapiri com o nariz sem gosto e sem que nossos olhos morram com a yãkoana!” (Ibidem, p. 351). Kopenawa complementa a explicação bem mais adiante: “Nosso

¹⁶¹ Recentemente Juliana Fausto publicou o livro *A cosmopolítica dos animais* (2020), em que a autora se propõe a “traçar linhas e caminhos que devolvam a política ao mundo e seus seres” (FAUSTO, 2020, p. 12). Esta pesquisa, no entanto, não aprofunda as discussões levantadas pela autora para evitar o risco de fazer uma leitura apressada e rasa sobre o tema.

corpo permanece deitado na rede, mas nossa imagem e nosso sopro de vida voam com eles [os espíritos da floresta]. A floresta se afasta rapidamente. Logo não vemos mais suas árvores e nos sentimos flutuando sobre um enorme vazio, como num avião.” (Ibidem, p. 461-462, grifo nosso).

Isto posto, fica mais fácil de compreender como o ofício dos xamãs está diretamente ligado à sobrenatureza porque se trata, tal como sustenta Valentim (2018), de uma cosmopolítica produtora de extramundandade.

Como eu [Kopenawa] disse, o pensamento dos xamãs se estende por toda a parte, debaixo da terra e além dela. Eles conhecem as inúmeráveis palavras desses lugares e as de todos os seres do primeiro tempo. É por isso que amam a floresta e querem tanto defendê-la. A mente dos grandes homens dos brancos, ao contrário, contém apenas o traçado das palavras emaranhadas para as quais olham sem parar em suas peles de papel. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 467, grifo nosso).

Um último ponto sobre o xamanismo. Convém não o confundir com uma substância, uma essência metafísica. Trata-se, considerando as palavras de Kopenawa, de uma sabedoria, um conhecimento, uma formação, segundo explicamos anteriormente. Portanto, não é algo que se “é”, não é um predicado, “mas é algo que se ‘tem’ – uma disposição adjetiva e relacional mais que um atributo substantivo.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 322).

O que gostaríamos de sublinhar das interconexões entre Multinaturalismo e xamanismo é o caráter relacional que nos ajuda a compreender como subjetividades humanas-outras podem ser admitidas sob os pontos de vista do perspectivismo indígena, apoiado sobre as noções de *sobrenatureza* e *extramundandade* e como tudo isso produz um colchão teórico, mas também pragmático, que nos permitirá seguir adiante e compreender e formular melhor as *Semiofagia canibais*.

4.3. CORPOS, OUTROS E MUNDOS POSSÍVEIS

Nesta última seção do capítulo debateremos três categorias importantes para

compreendermos melhor as discussões implicadas no multinaturalismo: *Corpos, Outros e Mundos possíveis*. Em vários momentos ao longo desta pesquisa estes três termos apareceram e foram sendo explicados, conforme as necessidades específicas dos debates em que estavam inseridos. A todos eles faltou uma abordagem um pouco mais ampla, definindo os limites de suas acepções no contexto das sociedades ocidentalizadas e estabelecendo as novas fronteiras a partir do pensamento indígena.

Isso é que o faremos a partir da agora, demonstrar como o *corpo* na acepção indígena é menos uma extensão fisiológica e mais um conjunto de afecções. Além disso, vamos discutir o que significa o *Outro* como campo perceptivo e quais são suas implicações para compreendermos o multinaturalismo, bem como pressuposto fundamental para explicarmos as *semiofagias canibais*. Por fim, explicamos as diferenças entre o mundo *para uma perspectiva* e o mundo *de uma perspectiva*. Essa sutil distinção tem implicações profundas no que se refere à compreensão perspectivista.

4.3.1. Corpos como construtores sociais da realidade

No campo da comunicação o livro de Berger e Luckmann *A construção social da realidade* é bastante conhecido e até mesmo citado. A certa altura os autores sustentam. “A vida cotidiana é sobretudo a vida com a linguagem¹⁶², e por meio dela, de que participo com meus semelhantes. A compreensão da linguagem é por isso essencial para a minha compreensão da realidade da vida cotidiana” (BERGER; LUCKMANN, 2009, p. 57). Nossa proposta teórica vai de encontro a esta, não porque tal afirmação seria falsa, mas porque é

¹⁶² O que reforça o paradigma heideggeriano no qual “a linguagem usualmente em correspondência com a essência do homem enquanto este é representado como *animal rationale*, isto é, como a unidade de corpo-alma-espírito. (...) a linguagem é a casa do ser, apropriada pelo ser e estabelecida a partir dele. (...) Por isso, cabe pensar a essência da linguagem (...) como habitação da essência do homem.” (HEIDEGGER *apud* VALENTIM, 2018, p. 97). Há outra passagem em que Valentim sublinha quais as implicações desse paradigma. “(...) a diferença entre o homem, ‘formador de mundo’ (*weltbildend*), e o animal, ‘pobre de mundo’ (*weltarm*), conclui-se finalmente com o reconhecimento de que a relação que mantém com o seu outro não é uma ‘relação de ser [*Seinsbeziehung*] aberta ao animal’ (2010: 371) e, logo, que ‘somente visto a partir do homem, o animal é pobre de mundo’ (2010: 393).” (VALENTIM, 2018, p. 101).

reducionista. Esse tipo de compreensão da realidade somente é verdadeiro desde um ponto de vista antropocêntrico. O antropocentrismo, neste sentido, como explica Valentim (2018, p. 189), é caracterizado, como já ressaltamos, pela retirada completa de qualquer possibilidade de subjetividade dos seres não humanos. O pensamento indígena, no entanto, orienta-se pela perspectiva inversa, antropomórfica, mas não antropocêntrica, admitindo a “possibilidade de subjetivação integral dos seres.” (VALENTIM, 2018, p. 189).

Partindo deste ponto, torna-se incontornável pensarmos o corpo na perspectiva multinaturalista e de que forma ele é capaz de construir realidades e, sobretudo, quais tipos de realidades. A especificidade da noção de corpo no multinaturalismo, em particular, e no pensamento indígena amazônico, em geral, não está ligada à fisiologia dos corpos – neste aspecto, a compreensão dos povos nativos corresponde, mais ou menos, à forma que compreendemos –, mas, sim, ao reconhecimento da *qualidade do corpo* (no sentido de corporalidade¹⁶³) como uma extensão dotada de “afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380). Tal perspectiva é também adotada em certos estudos no campo da Comunicação, a partir de outros termos, mas com consequências epistemológicas convergentes, especialmente os estudos propostos por Nísia Martins do Rosário. Colocamos em relação ambas conceituações de corpo. Na perspectiva multinaturalista

O que estou chamando de *corpo*, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou anatomia característica, é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o

¹⁶³ “Corporalidades, a princípio, configuram um domínio teórico-metodológico que permite fazer avançar as reflexões acerca das virtualidades e das atualizações (BERGSON, 2006) dos corpos; constituem-se numa dimensão em que se pode desenvolver abordagens teóricas sobre o corpo e propor estudos empíricos sobre ele. Constitui-se num ambiente propício ao alargamento das problematizações e das perspectivas investigativas que dizem respeito ao corpo [para além do físico] na comunicação, encontrando respaldo para estabelecer seus princípios e incrementar suas aplicações, entender seu funcionamento.” (ROSÁRIO; AGUIAR, 2014, p. 168-169).

perspectivismo é um maneirismo corporal. (Ibidem, p. 380).¹⁶⁴

Na perspectiva comunicacional de Rosário e Aguiar

À primeira vista, tal conceito [de *corpo*] pode apresentar uma série de limitações pelo fato de se considerar apenas a materialidade física e até mesmo aparente. Assim, o corpo seria entendido apenas como objeto mediador. Por esse ponto de vista, que também é o da articulação dual, o corpo operaria apenas como um mediador da mente ou da alma para com o mundo; já pela perspectiva da superação das polaridades (BYSTRINA, 1995), os polos mente/corpo, alma/físico entram em inter-relação, ou se constituem em pluriarticulações. Isso significa dizer que a comunicação corporal ocorre na correlação de físico, mente, psique, alma, ou seja, em pluriarticulações de elementos. (ROSÁRIO, AGUIAR, 2014, p. 168, grifo nosso).

O que Viveiros de Castro chama de “maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*”, resumido na ideia de maneirismo corporal, Rosário e Aguiar descrevem como “pluriarticulações”. Em ambos casos, o corpo não é compreendido como algo que possui algum essencialismo *à priori*. Mais ainda, na sua inter-relação com sua condição perspectiva, isto é, com a capacidade de agenciar *humanidade*, “O espírito¹⁶⁵, que não é aqui substância imaterial mas forma reflexiva, é o que integra; o corpo, que não é substância material mas afecção ativa, o que diferencia.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 382). Isso implica reconhecer que os corpos são da ordem do “*feito*”, não do “*fato*”, portanto são fabricados, segundo sustenta Viveiros de Castro (2002, p. 390). Essa dimensão, da fabricação dos corpos, fica mais evidente quando levamos em conta que as roupas e adereços usados, por exemplo, pelos xamãs em seus rituais não visam esconder o corpo, mas, justamente, fabricá-lo. O mesmo ocorre quando os animais, segundo o perspectivismo indígena, vestem suas roupas de animais na nossa presença (dos humanos como nós) como um dispositivo de diferenciação.

O que se pretende ao vestir um escafandro é poder funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha. Do

¹⁶⁴ Lembremos que “espírito” é uma outra maneira, especialmente moderna, de dizer “*cutlura*”.

¹⁶⁵ Penso que o autor se refere ao termo “espírito”, neste caso, como sinônimo de *alma*. Faz sentido dentro da argumentação, embora, esse recurso retórico não seja encontrado de forma recorrente. Normalmente o termo é usado para se referir aos “espíritos da floresta”, mas, como dissemos, não é o caso aqui.

mesmo modo, as roupas que, nos animais, recobrem uma “essência” interna de tipo humano não são meros disfarces, mas seu equipamento distintivo, dotado das afecções e capacidades que definem cada animal. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 394).

Tânia Stolze Lima (2005), em sua etnografia sobre o povo Yudjá, recorda que o estatuto do humano está aberto e em jogo durante a caça, que, aliás, é a forma da guerra entre indígenas e animais, uma guerra sobrenatural. É isso que cria as condições de subordinação da condição de *humano* em favor dos animais, isto é, o que permite aos animais assumirem a perspectiva humana, o que necessita, também de uma mudança de *corpo*. “Se a realidade mental da caça se torna a do caçador, isso, sem dúvida, dota-o de um corpo animal: ele vira bicho. E assim a mudança de perspectiva implica necessariamente mudança de corpo” (LIMA, 2005, p. 216).

Disso decorre algumas consequências importantes. A possibilidade de se ter uma perspectiva humana (que no fundo é a forma como o sujeito se esquematiza no pensamento indígena) decorre do exercício de se pensar em posição reflexiva ou pronominal ou também ser pensado *pensando* em proposição reflexiva e pronominal. A diferença na concepção, semiotização e modelização (ainda que transitória) desses mundos/culturas é, por sua vez, um atributo dos corpos e está ligado à natureza ou sobrenatureza dos sujeitos. Disso decorrem outras duas consequências: 1) A humanidade é transitória e “a experiência de cada sujeito corresponde a uma passagem contínua entre modos humanos e não-humanos de apresentação do mundo enquanto diferenciação recíproca entre perspectivas” (VALENTIM, 2018, p. 166); e 2) “a *Cultura é a natureza do Sujeito*, ela é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 374).

Algo que na epistemologia ocidental pode parecer contraditório é o fato de que os corpos da alteridade, possuem, no pensamento indígena o *status* de transcendente mesmo sendo imanentes, afinal os animais habitam nosso mesmo plano, a biosfera¹⁶⁶. Portanto, trata-

¹⁶⁶ Poder-se-ia objetar que os *espíritos* não ocupam o mesmo plano que os humanos, mas, segundo nos ensina Kopenawa, Omama criou espíritos para o que chamamos biosfera. “Por isso *Omama* finalmente criou os *xapiri*, para podermos nos vingar das doenças e nos proteger da morte a que nos sujeitou seu irmão mau. Então ele criou

se de uma transcendência imanente, de modo que o *transcendente* coincide com a *imanência* do *outro*, e isso é um ponto chave das metafísicas indígenas. Tal característica, manifesta nos rituais de antropofagia, foi analisada por Lévi-Strauss e descrita por Viveiros de Castro como uma “economia da alteridade predatória”¹⁶⁷.

Esses trabalhos [concernentes ao ritual antropofágico] apontavam para uma economia da alteridade predatória como constituindo o regime basal da socialidade amazônica: a ideia de que a “interioridade” do corpo social é integralmente constituída pela captura de recursos simbólicos – nomes e almas, pessoas e troféus, palavras e memórias – do exterior. Ao escolher como princípio de movimento a incorporação de atributos do inimigo, o *socius* ameríndio é levado a se “definir” – determinar – segundo esses mesmos atributos. É o que se pode ver no grande momento ritual da vida dos Tupinambá, a execução do cativo, em que o lugar de honra era reservado à figura gemelar do matador e de sua vítima, que se refletiam e reverberavam ao infinito. Enfim, eis o essencial da “metafísica da predação” de que falava Lévi-Strauss: a sociedade primitiva como uma sociedade sem interior, que não é senão *fora de si*. Sua imanência coincide com sua transcendência. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 162, grifo nosso).

O que estamos discutindo é a disputa entre a antropogenia *versus* a antropomorfia. Ao passo que a primeira compreende o corpo como reduzido à fisiologia humana, a segunda o compreende como uma extensão capaz de afecções, intencionalidades e de caráter aberto, sempre disposta à possibilidade de singularização. Enquanto a antropogenia¹⁶⁸ atrela o corpo *humano* a certas substancialidades antropocêntricas (especistas, por definição), a antropomorfia indígena o conecta a um “estatuto verdadeiramente *transcendental*” (VALENTIM, 2018, p. 193) em um sentido bastante específico, que é o de coincidir com a imanência do *outro*.

os espíritos da floresta *urinari*, os espíritos das águas *mãu unari* e os espíritos animais *yarori*.” (KOPENAWA; ALBERT; 2015, p. 84).

¹⁶⁷ Isso tem a ver, também, com a “semiofagia guerreira” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 161).

¹⁶⁸ Valentim, ao citar as lições de Kojève sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, escreve o seguinte: “(...) o conceito de antropogênese é explicado nos termos e condições socioespirituais para atingir o ‘ideal da autonomia’ do homem (o ‘ser humano’ como ‘ser-para-si’): a criação de “um mundo real objetivo, um mundo não-natural, um mundo cultural, histórico, humano’ mediante a libertação do homem ‘da angústia que o ligava à natureza dada e à sua própria natureza inata de animal’, à ‘primitividade’.” (VALENTIM, 2018, p. 152).

4.3.2. O Outro

Já falamos do Outrem “como a condição do campo perceptivo: o mundo fora do alcance da percepção atual tem sua possibilidade de existência garantida pela presença virtual de um outrem por quem ele é percebido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 118). Já falamos dos animais e dos espíritos como os não humanos, a alteridade. Em todos esses casos, essa posição perspectiva pode ser resumida à noção de *outro*. Mas, afinal de contas, o que é o *outro*? Essa pergunta pode parecer fundamental, mas a infinidade de possibilidades de resposta a torna estéril¹⁶⁹. Caberia, então, perguntar, quem somos nós, mas a partir do seguinte pressuposto: “o que ‘nos’ faz diferentes dos outros – outras espécies ou outras culturas, pouco importa quem são ‘eles’ quando o que importa somos ‘nós’ – já é uma resposta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 26). Interessa-nos menos responder, a partir de nosso aparato intelectual *quem é o outro* e mais compreender, como esse tipo de pergunta, ajuda-nos a compreender *quem somos nós* e como sempre tendemos a uma autocomplacente imagem narcísica, ensimesmados, ignorando as imagens em que não nos reconhecemos. Portanto, nosso propósito, ao longo desta subseção não é pensar quem é o *outro* reduzido à posição de sujeito, mas qual sua *função semiótica e social* no multinaturalismo.

Uma abordagem trazida por Terry Eagleton sobre a dimensão do “outro” nas sociedades ocidentalizadas é bastante interessante por evidenciar as ambiguidades de nossas relações. A certa altura ele argumenta que aquilo “realmente sinistro nos alienígenas [o *outro* nos nossos termos] é justamente o quão não alienígenas eles são” (EAGLETON, 2011, p. 75, grifo nosso), de tal modo que tirando uma cabeça grande e olhos triangulares, talvez uma estatura inferior à média, todo o restante é bastante parecido com a imagem que temos de nós mesmos. Os impactos dessa forma de perceber as coisas implica na crença de que as variações de relação com o mundo são sempre privilegiadamente da ordem da cultura. Há implícita

¹⁶⁹ Isso não elimina a necessidade de se fazer uma certa genealogia sobre o conceito de *outro* no ocidente, passando por Hegel, Lacan, Lévinas, entre outros. Esta tese se recente deste exercício para que não percamos o foco de debate, já bastante complexo e cujo manejo de teorias exigem máxima atenção. Este é um tema e um flanco que pretende ser explorado a partir dos desdobramentos desta pesquisa.

nesta visão a ideia de que a natureza é imutável, inerte e imóvel. Em suma, impossível de agência. No Multinaturalismo não funciona assim, senão a partir do reconhecimento de que aquilo que chamamos *natureza* pode ser, no fundo, *a cultura dos outros* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). O *outro* é diretamente relacionado ao *corpo* que o conforma, que por sua vez não é pré-determinado, mas atualiza-se de acordo com os contextos e a posição que ocupa nas relações de disputa entre humanos e não humanos.

Uma dimensão importante, que abordamos no capítulo da Antropofagia, é que a compreensão multinaturalista de *outro* está diretamente ligada à guerra como mecanismo de sociabilidade. Ou seja, o ritual antropófago tinha como um de seus objetivos a tomada da perspectiva do inimigo, de tal modo que a identidade, o *Eu*, se se pode dizer assim, estava “autoderminada” pela interiorização (canibalização) do inimigo. “(...) a interiorização canibal – literal ou figurada – do outro é a condição de exteriorização de todo Eu, um Eu que se vê, destarte, ‘autodeterminado’ *pelo* inimigo, isto é, *como* inimigo.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 206). Essa é a forma antropófaga do desensimesmamento, uma maneira de ver-se a si próprio deste outras perspectivas, sobretudo de um ponto de vista completamente diferente. É nesse sentido que postulamos, como premissa geral, que o pensamento indígena, orientado pela semântica da guerra (no sentido dos povos nativos) e pela figura do *inimigo*, tende à diferença, não à identidade¹⁷⁰.

Há ainda outros autores que formularam o axioma (se é que se pode chamá-lo assim) do *eu como outro*, dos quais destacamos Alexandre Nodari e Viveiros de Castro. Nodari o postula, justamente, para explicar o *cogito canibal*.

Assim, o cogito canibal talvez seja: eu como outro – nos dois sentidos de 'como', verbo e advérbio, ação e metáfora, conteúdo e forma. Devorar o

¹⁷⁰ Marco Antonio Valentim recorda duas passagens da obra *Carta a Georges Izambard, Carta a Paul Demy* de Rimbaud para argumentar como a prosa e a poética do autor advogam a favor de uma concepção do *Eu como outro*. “Pois EU é um outro [Car JE est un autre]. (...) Isso me é evidente: assisto à eclosão de meu pensamento: contemplo-o; escuto-o; faço um gole de arco: a sinfonia faz seu salto no abismo ou de um salto surge a cena” (RIMBAUD *apud* VALENTIM, 2018, p. 109). A seguir, outro trecho, de outra carta, em que a mesma proposição aparece. “Está errado dizer: Eu penso. Deveríamos dizer: Pensam-me. Perdão pelo jogo de palavras. EU é um outro. Azar da madeira que se descobre violino, e danem-se os inconscientes que discutem sobre o que ignoram por completo.” (RIMBAUD *apud* VALENTIM, 2018, p. 109-110).

outro transformando-o em um 'totem', é diferente de ser outro; é ser como o outro quase o outro – simultaneamente próximo e distante, igual e distinto: 'identidade ao contrário'. (NODARI, 2017, p. 9).

Em *Metafísicas Canibais* esta formulação aparece no final do capítulo *Metafísica da Predação*, em que o autor postula uma definição fundamental para pensarmos a importância do *outro* no multinaturalismo. “E de qualquer modo, se era sempre preciso imaginar o inimigo – construir o outro como tal –, o objetivo era comê-lo realmente – para construir o Eu como outro.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 169).

Talvez o aspecto mais fascinante do *outro* como dimensão semiótica é a possibilidade de se diferenciar de si mesmo. O que quero dizer com isso é que aquilo que pensamos ser uma coisa pode ser outra completamente diferente (e na verdade sempre será, segundo o que sustentamos, pois a semiose na semiofagia sempre dependerá da relação de quem nela ocupa a condição pronominal de humano). O que as formas predicativas do conhecimento (que determinam o que as coisas “são”) pressupõem é que há algo substancial nas coisas do mundo que as definem como tais. No entanto, o que as formas multinaturalistas do conhecimento pressupõem é que as coisas podem, justamente, ser *outra coisa* que aquilo que supomos. Isso abre um universo de possibilidades, quando reconhecemos a potencial abertura semântica oferecida por noções originariamente multinaturalistas, tais como sobrenatureza e extramundandade.

Feitas estas considerações, avançamos em direção às postulações que Tânia Stolze Lima (2005) nos oferece com explicações etnográficas e etnológicas para a compreensão da constituição do *outro* entre os Yudjá. “Parece-me que uma das ideias mais importantes por meio das quais as pessoas compreendem a vida social yudjá é a de que um grupo social só pode se constituir a partir de outro; todos provêm de algum outro, constituindo-se à parte, nas adjacências” (Ibidem, p. 110). Embora isso seja lógico, porque é sempre a diferença que possibilita a identidade (o que determina o *eu* é aquilo que me diferencia do outro), não é assim que o pensamento branco hegemônico procede.

Tal característica – da *autodeterminação* do Eu pelo Outro – está também associada à

maneira como os Yudjá compreendem como os animais são virtualmente capazes de assumir a perspectiva humana.

Toda a argumentação feita pelos Yudjá em benefício do caráter de pessoa dos animais envolve a sua capacidade reflexiva de constituir um si *à la* humanidade para si mesmos (cf. Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996). Já sua argumentação em benefício da vida humana envolve uma capacidade reflexiva para constituir no mesmo lance um outro *para si e dentro de si*. Enquanto as peles são o invólucro da pessoa, a alma é um de seus órgãos internos, podendo ser ejetada como um duplo. Se viva (e sensata ou astuta, sábia), a pessoa contém outra similar dentro de si, a alma que é um outro, o outro que se tornará ao morrer. À diferença dos animais, dos espíritos, dos ogros, esta alma pessoal humana não tem uma perspectiva própria; em sonho, está à mercê do olhar objetivante de Outrem, é inteiramente incapaz de fazer com Outrem o que fazem com ela. (Não estou, claro, falando de experiências de xamãs). (Ibidem, p. 337).

Resumidamente, perspectivar é criar um outro para si próprio¹⁷¹, mas a partir do ponto de vista da alteridade. Lima complementa. “A pessoa só poderia gerar o outro *para si e dentro de si* por sua suscetibilidade à perspectiva de Outrem” (2005, p. 340). No fundo, implica reconhecer que a verdade esteja, diferentemente do que o pensamento ocidental nos ensinou e que o iluminismo tentou nos fazer crer, “sempre com o outro, e sempre no futuro.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 700), palavras que encerram a tese doutoral de Viveiros.

No epílogo de sua obra, Tânia Stolze Lima ressalta um aspecto com o qual não somente concordamos como também tentamos retomar sua força epistemológica: “[a] antropofagia (...), até onde sei, não foi revogada ainda.” (LIMA, 2005, p. 367). O exemplo que ela traz no livro sobre o que a atormentava é ilustrativo de como é difícil ver-se sob a perspectiva Outrem. A autora relata que o maior medo dela – embora sempre estivesse sob o máximo esforço de proteção de seus cicerones – não era o de ser morta, mas “a dúvida quanto ao que eu [a autora] faria diante da carne humana, pois em uma sociedade onde não se come gente, mas se afirma a possibilidade de alguém vir a fazê-lo, o temor que dá não é o de ser comido mas o de se descobrir capaz de fazê-lo” (Ibidem, p. 368). Penso que esta breve

¹⁷¹ Isso é absolutamente coerente com o conceito de *corpo* que explicamos anteriormente, afinal de contas os corpos não são dados a priori, mas são fabricados.

descrição nos ajuda a dimensionar (apesar de nossos limites) a envergadura das questões levantadas pelo Multinaturalismo e como tudo isso tem implicações absolutamente desconcertantes para os modos de pensamento ocidentais.

4.3.3. *Mundo para um ponto de vista, não o mundo de um ponto de vista*

Antes de enfrentarmos a questão de fundo que orienta o debate desta subseção, a saber, as diferenças entre “*mundo para*” e “*mundo de*” um ponto de vista, cumpre sublinhar como a conceituação ocidental de humano se assenta sobre um equívoco, embora, em geral, sejamos incapazes de percebê-lo. Isso ocorre não exatamente porque sejamos etnocêntricos, o que, definitivamente, não é privilégio das sociedades ocidentalizadas; tampouco porque os povos nativos supostamente não distinguem a cultura da natureza, afinal eles também fazem estas distinções; muito menos porque se relacionariam de forma linear com os animais como se não houvesse diferença¹⁷² entre uns e outros, o que também não é o caso. A questão, portanto, é de reciprocidade perspectiva assimétrica (quando só um dos entes da relação ocupa a condição de *humano*), pois afinal os indígenas fazem as mesmas distinções que nós (embora elas signifiquem outras coisas) o que “prova que eles [os povos nativos] eram verdadeiros humanos é que consideravam que somente eles eram *humanos verdadeiros*.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 369).

Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem dos animais, trata-se agora de mostrar quão *pouco* humanos somos *nós*, que opomos

¹⁷² Tânia Stolze Lima ressalta um ponto importante para compreendermos estas questões, pois apesar de os animais estarem “longe” de serem humanos, fisiologicamente, o fato deles pensarem que são já os torna completamente outros do que imaginamos e, mais, tornam a vida perigosa: “Eu poderia assim dizer que os Juruna pensam que os animais pensam que são humanos. É claro que o verbo pensar sofre um enorme deslizamento semântico quando se passa de um segmento da frase ao outro. O que para nós merece ser dito por soar absurdo, mas também estratégico para a descrição etnográfica, como um princípio que nos permitiria reconstituir a racionalidade alheia, para os Juruna é preciso ser dito (lembrado, considerado) por ser potencialmente grave, perigoso. O ponto é que os animais estão longe de serem humanos, mas o fato de se pensarem assim torna a vida humana muito perigosa.” (LIMA, 1996, p. 26-27).

humanos e não humanos de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico. Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como a concepção social do cosmos (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar. (Ibidem, p. 369-370).

Isto posto, vamos às questões que nos interessam elucidar. Uma pergunta que apareceu diversas vezes, em diferentes contextos – aulas, seminários, congressos, lives, orientações, reuniões do grupo de pesquisa – é: como é possível saber o que os animais veem? Confesso que na maior parte das vezes tentei responder com hipóteses especulativas que se me convenciam momentaneamente, não resistiam a uma reflexão mais profunda. Finalmente cheguei à questão que nos parece, nesta altura, mais produtiva para enfrentarmos este problema desde um ponto de vista comunicacional: o que significa haver um *mundo para* um ponto de vista? Isso porque esta pergunta mobiliza um movimento interno em direção ao externo, isto é, nos convida a pensarmos nossas categorias e seus significados a partir da alteridade. Esse é, por definição, o esforço principal desta pesquisa, que parte do reconhecimento de certas limitações do nosso aparato teórico e categorial para compreender mais amplamente o pensamento indígena. Se por um lado, aparentemente, as discussões que trataremos a seguir possam sugerir uma resposta à pergunta de *como os animais veem*, por outro não é prudente sugerir que os exemplos que trataremos possam ser tomados como modelos semânticos universais, porque nada garante essa homogeneidade. Afinal, apesar da aparente similaridade dos corpos, sabemos que corpo no sentido usado por este estudo é, antes de tudo, um conjunto de afecções. Além disso, saber “o que essas pessoas veem (...) – e que sorte de pessoas são –, constitui precisamente um dos problemas filosóficos mais sérios postos por e para o pensamento indígena.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 44).

A dificuldade, senão a impossibilidade, de saber *o que* os outros (animais e espíritos incluídos) veem, não impede a curiosidade, nem inviabiliza, e a possibilidade de tentar entender *como* eles veem.

A semelhança das almas não implica a homogeneidade ou identidade do que essas almas exprimem ou percebem. O modo como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens cósmicos é profundamente diferente do modo como esses seres *os* veem e *se* veem. Tipicamente – esta tautologia é como o grau zero do perspectivismo –, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais (doença, transe e outros estados alterados de consciência). Os animais predadores e os espíritos, por seu lado, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A Lua, a serpente, o jaguar e a Mãe da varíola o veem, contudo, como um tapir ou um queixada, que eles matam”, anota Baer (1994: 224) sobre os Matsiguenga da Amazônia peruana. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos – a seus respectivos congêneres – que os animais e espíritos veem como humanos: eles se percebem como (ou se tornam) entes antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob uma aparência cultural – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos...). (Ibidem, p. 44).

O *evento* primordial que sustenta a tese de que humanos e animais compartilham um fundo comum de *humanidade* é de que tendo os animais sido originariamente humanos eles não perderam tal condição, ainda que, desde a nossa perspectiva, não possamos vê-los como tais. “(...) o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (DESCOLA *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 354). Disso decorre o fato que os animais veem o mundo da mesma forma que nós vemos¹⁷³, o que do ponto de vista da percepção responde à pergunta *o que os animais veem*, mas do ponto de vista do significado continua em aberto. Esta condição virtualmente universal, a *humanidade*, que corresponde ao fato de que todos são humanos em seus departamentos, é o que permite afirmar que “os não humanos veem as coisas *como* ‘a gente’ vê. Mas as coisas

¹⁷³ Em *Metafísicas canibais* o autor repete e reforça o argumento: “(...) todos os seres veem (...) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 64).

que eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é o cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379). O que chamamos de mundo, no singular, não é propriamente um espaço formado por pontos de vista, mas “composto das diferentes espécies, é o espaço da divergência entre elas enquanto pontos de vista: não há pontos de vista sobre as coisas.” (Ibidem, p. 385). Tal afirmação pode parecer, numa primeira olhada, contraditória com tudo o que temos afirmado, no entanto ela é absolutamente coerente com toda a argumentação. Isso porque sendo os humanos os entes agenciados pela perspectiva humana (não seres fisiologicamente específicos), o que os torna *humanos* é, justamente, sua posição pronominal humana em uma dada relação, que pode ser ocupada, como dissemos, por todos aqueles (humanos, animais e espíritos) que detém virtualmente e vicariamente tal posição. Disso decorre o complemento da definição de Viveiros de Castro mencionada na última citação de que “seres são pontos de vista” (Ibidem), à qual ele remete a Deleuze. “Ponto de vista não significa um juízo teórico. O ‘procedimento’ é a vida mesma. Já Leibniz nos ensinara que não há pontos de vista sobre as coisas, mas que as coisas, os seres, eram pontos de vista.” (DELEUZE, 2015, p. 179).

Feitas tais considerações, passemos a alguns exemplos. É Tânia Stolze Lima que nos oferece os casos etnográficos de sua experiência e vivência com os Yudjá que apresentaremos a seguir. Contudo, há uma ressalva importante de ser feita. Diferentemente do que propõe Viveiros de Castro nas obras estudadas, o povo Yudjá, ainda que pertença ao tronco linguístico Tupi, compreende a forma como os animais nos veem um pouco diferente da maneira como temos postulado. “Entre os Yudjá, (...) enquanto nós, os seres humanos, vemos os animais como animais, eles se consideram gente e nos consideram gente também, isto é, pessoas com quem poderiam mostrar desejos e se relacionar, visto que para os animais a nossa alteridade relativa com eles é humana.” (LIMA, 2005, p. 215). Como podemos notar, a diferença ao que viemos argumentando, é que para os Yudjá os animais ao verem-se como humanos, continuam nos vendo também como humanos. Isso não implica, porém, uma relação de simetria ou de amizade necessária, pois embora perceptivelmente todos “sintam-

se” humanos, do ponto de vista *político* a diferença se mantém assimétrica e, portanto, somente um ente da relação pode sê-lo a cada vez. Ou seja, cosmopoliticamente falando, o argumento, de que a posição de *humano* é transitória e só pode ser ocupada por um ente a cada relação, mantém-se. Isso fica evidenciado por meio da caça como mecanismo de sociabilidade.

(...) a caça ainda por realizar-se, e o seu foco é o ponto de vista dos animais. Por nos entenderem como seus semelhantes, a caça é a guerra dos animais. A escala que está em jogo aqui é a da pessoa-e-sua-alma, humana ou animal; e ela envolve uma assimetria perspectiva ou uma teoria assimétrica do ponto de vista. (Ibidem, p. 216).

Tais diferenças não deslegitimam ou enfraquecem o argumento multinaturalista que apresentamos, apenas nos ajudam a compreender que se trata de um pensamento complexo e que as diferenças trazem a possibilidade de novas camadas de compreensão. Mais do que isso, vale sempre lembrar que “As aparências enganam porque nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, (...) que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397).

Um primeiro exemplo bastante interessante para pensarmos um deslocamento radical de perspectiva é o fato de que o *cauim* (bebida inebriante, fermentada, à base de mandioca) tem valor de carne. Mais do que isso, há uma relação de *caça*¹⁷⁴ entre as mulheres que preparam a bebida e seu processo de produção.

É que a fermentação é uma transubstanciação da bebida: além de ter as qualidades nutrientes transformadas em qualidades que perturbam a visão e matam os homens, a bebida tem valor de carne: ela adquire uma capacidade que os alimentos vegetais, por definição, não possuem, típica do peixe e da caça: exercer uma força equivalente à mastigação humana. A força das carnes reside em dentes, espinhas, escamas, fragmentos de osso e pelos, e provoca dores em quaisquer partes do corpo, enquanto a do cauim está concentrada em seus pelos, que agem espetando o coração das pessoas,

¹⁷⁴ Quem afirma isso é a autora. “O cauim é uma espécie de caça feminina, cujos pelos espetam o coração das pessoas. Desse modo, penso poder afirmar que as mulheres assumem uma Função-*predador* que cabe de direito aos homens.” (LIMA, 2005, p. 310).

justamente o órgão que abriga o princípio vital, a alma. (LIMA, 2005, p. 295).

Quando afirmávamos, anteriormente, que num mundo preche de *humanidade* as disputas e relações são sempre cosmopolíticas, queríamos dizer que se trata de um espaço complexo e delicado em que toda ação transforma-se, portanto, em uma ação política. Por esta razão é que as mulheres que preparam o cauim precisam “esconder” da mandioca suas intenções, sob pena de serem “descobertas” pelo vegetal e estragar a bebida. “Não se deve deixar a mandioca saber que se tem a intenção de transformá-la em cauim, pois não quereria ser reduzida a isso de modo algum e se rebelaria azedando” (Ibidem, p. 297). Há uma série de procedimentos no preparo do cauim, principalmente àqueles relacionados às tarefas de raspar, lavar e espremer os grumos na peneira, que se não são realizados de maneira adequada, faz com que a “força predatória típica da alma do cauim [recaia] sobre as pessoas. (...) A principal doença causada por pelos de cauim é azia e dores no estômago.” (Ibidem, p. 300, grifo nosso).

Outro exemplo interessantíssimo é o do peixe *pa'ĩ* (peixe-gente). Criado por *Señã'ã*, espírito demiúrgico responsável pela cosmogonia Yudjá, é reconhecido como um peixe “gigantesco e poderoso”, “um mestre na arte da transformação” (Ibidem, p. 205). São os integrantes desta etnia que o chamam de peixe-gente. Segundo nos descreve Lima, os “*pa'ĩ* têm vida social, praticam agricultura e a pesca, e ignoram a caça.” (2005, p. 206). E é justamente a vida social dos *pa'ĩ* que mais nos interessa, pois nos ajuda a compreender, claramente, como o que chamamos *natureza* é a *cultura dos outros*.

O *pa'ĩ* encontra nos habitantes do rio não somente seus parceiros, mas também os artefatos de sua cultura material. Quando atravessam para o seu país, a sucuri e o jacaré são canoas, o peixe-boi é pilão, a bicuda é a mão do pilão, o peixinho cará é inhame, ou batata. Os que conhecemos como pirarara, sucuri, jacaré, bicuda, etc. são mutações que os guerreiros, os membros da família e os artefatos dos *pa'ĩ* sofrem quando passam do interior das malocas para o seu exterior, as águas do rio. (Ibidem, p. 207).

Um último exemplo que nos interessa abordar para tentar elucidar nossa argumentação é a perspectiva humana dos urubus para os Yudjá. O caso é bastante

interessante porque há diferenças de sua função semiótica em relação ao plano da imanência e da transcendência, esta última entendida como mundo dos sonhos. O comportamento *humano* imanente dos urubus procede da seguinte maneira.

Do ponto de vista humano, os urubus são atraídos do céu pelo fedor de carniça que sobe da terra. De acordo consigo mesmos, percebem uma coluna de fumaça e descem em busca daquele que estão assando cá embaixo. Agem, contudo, como se fossem atraídos por uma pista da caça viva¹⁷⁵ (sua intenção não é roubar a comida de outrem): pousam um momento numa árvore para tocar um veado. Vendo o veado – a carniça –, agitam-se alegres, matam-no com um tiro de arco, moqueiam-no e se regalam depois de temperá-lo com pimenta em pó – os vermes – produzida por uma categoria de urubus chamados de “tia paterna”. (Ibidem, p. 307).

Já o comportamento *humano* transcendente dos urubus, quando aparecem em sonhos dos indígenas, é o seguinte.

(...) no plano do sonho o encadeamento dos fatos é diferente. Se urubus sobrevoam a pouca distância de um homem, este, aqui, está prestes a morrer, ele se tornará carniça. Os urubus desceram até ele, ele está bem vivo no sonho, mas para quem estaria vivo senão para os urubus? Para si próprio, com o pensamento desperto, esse homem só poderia estar em breve morto, pois a única verdade humana (paralela à dos urubus) é que não nos procurariam senão por nossa carniça. O que é verdadeiro na ótica dos urubus torna-se verdadeiro para mim. Ou seja, a verdade humana é revirada ao avesso; é sentido humano revirar o sentido pelo avesso. (Ibidem).

Quando levamos em conta as duas citações devemos evitar pensá-las dicotomicamente, pois são absolutamente complementares. O ponto de vista do urubu tal como nos contam os Yudjá, é, no fundo, um “duplo ponto de vista” (Ibidem). Outro aspecto que este exemplo nos ajuda a perceber é o que significa ser visto por uma imagem na qual não nos reconhecemos. Isso não implica, como fica claro no relato, que esta imagem desensimesmada nos seja incognoscível ou irreconhecível. Ao contrário, sabemos muito bem o que significa uma carniça, porém não nos ocorre nos percebermos como uma carniça. Então, parafraseando a pergunta da antropóloga, *o que poderiam querer os urubus conosco se*

¹⁷⁵ É importante sublinhar que a compreensão da perspectiva humana do urubu de que a caça está *viva*, mesmo exalando cheiro de carniça, é fundamental para compreendermos o argumento.

não fôssemos carniça (viva) prestes a sermos flechados por eles? O que esta digressão sugere, no momento em que a perspectiva humana é ocupada pelos urubus, é que quando despertamos o interesse dessas aves tendemos a estar “vivos” somente para elas mesmas, para outros humanos, como nós, já viramos carniça.



Por fim, caberia dizer que o esforço deste capítulo foi tentar elucidar conceitos e pressupostos chaves do multinaturalismo, pensando, sobretudo em leitores e leitoras que não são do campo da antropologia. O objetivo, no entanto, foi nos preparar, tal como fizemos anteriormente, para pensar todas essas nuances e especificidades em perspectiva com o capítulo que desenvolveremos a seguir. Isto é, construir um conjunto de pressupostos que nos permitam entender quais são os princípios e do que se tratam as *semiofagias canibais* que postulamos nesta pesquisa.

5. SEMIOFAGIAS CANIBAIS

*Quando me dizem: "vem por aqui!"
Eu olho-os com olhos lassos,
(Há, nos olhos meus, ironias e cansaços)
E cruzo os braços,
E nunca vou por ali...
A minha glória é esta:
Criar desumanidades!
Não acompanhar ninguém.*

José Régio – Cântico Negro

Desde o começo dos primeiros rascunhos do projeto de ingresso ao doutorado, construído há mais de cinco anos, a hipótese que me moveu foi a de pensar de que ordem seria uma hipotética, mas crível, semiose (ou semiótica) de matriz indígena. Ao longo dos últimos anos e das centenas de leituras de livros e artigos, percebi que minha hipótese tinha um equívoco em sua formulação, pois, afinal de contas, era óbvio que havia desde sempre uma semiose indígena. Isso porque não há dúvidas que existem processos específicos de produção de sentido no pensamento indígena e os relatos etnográficos são ricos em oferecer exemplos sobre como os povos nativos produzem o que chamamos *semioses*. A questão, no entanto, seria descrever como se dão tais processos de produção de significados por meio de uma modelização. Nossa tese apresenta uma *teorização conceitual-pragmática*, aos moldes de uma abordagem, a que denominamos *semiofagias canibais* e que têm como fundamento aproximações e tensionamentos entre a Semiótica da Cultura, Antropofagia e Multinaturalismo. Por “teorização conceitual-pragmática”¹⁷⁶ estamos sugerindo que as *semiofagias canibais* não devem ser compreendidas de forma universalizante, nem previamente dada, e que uma melhor compreensão do que elas são – seu conceito, portanto – depende de sua aplicação, que tem como objetivo a produção contínua e variada do *eu como*

¹⁷⁶ Tal proposta está ligada à perspectiva discutida no *Mil platôs*. Isso porque os conceitos, nesta via, não são dados aprioristicamente, “(...) mas os conceitos são linhas, quer dizer, sistemas de números ligados a esta ou àquela dimensão das multiplicidades” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 34).

outro. Tal proposta visa certos pressupostos da Comunicação pelo viés da produção de semioses indígenas. Uma ressalva importante que gostaríamos de deixar claro é que a formulação do que são as *semiofagias canibais* operam a partir da devoração de teorias e conceitos de diferentes campos do conhecimento, a partir de uma abordagem perspectivista inter e transdisciplinar, que tenta contribuir para pensar os processos de significação e em consequência a própria comunicação.

Antes de avançar no que seria a formulação das *semiofagias canibais*, cumpre observar como compreendemos o que significa uma “teorização conceitual-pragmática”, nos termos desta pesquisa. O uso bastante conhecido da estratégia de separar duas noções aparentemente antagônicas – conceito e pragma – por meio do hífen não se aplica neste caso. Ou melhor dizendo, reconhecemos que tanto “conceito” como “pragmática” são *conceitos* e, portanto, o hífen serve somente para descrever a natureza distinta dos termos da relação, não uma oposição: o primeiro o conceito de um *conceito* (tautológico, portanto); e o segundo um conceito de *não conceito*. Tendo em vista que este estudo se orienta por uma perspectiva transdisciplinar, o interesse é tentar construir algo que seja semelhante ao que Mauro Almeida (2013; 2021) chama de verdades pragmáticas entre ontologias incomensuráveis¹⁷⁷. É por isso que ao formular o que chamamos de *semiofagias canibais* recorreremos a campos e disciplinas díspares, mas capazes de construir algum chão comum. O primeiro desafio diante deste contexto é como (ainda que através da mediação empreendida pela antropologia) lidar com um pensamento que não é propriamente conceitual – o pensamento indígena – *como* conceitual. A saída – recorrendo a estratégia adotada etnograficamente por Viveiros de Castro – é tratar, justamente, *como conceito* aquilo que não necessariamente é visto por esses povos desta forma. Trata-se de uma variação do *eu como outro*. Uma alternativa seria pensar um exercício que visasse “justificar o acordo entre ciências globais [epistemologia ocidental] e

¹⁷⁷ Isso tem a ver com o fato de que, além de conceito e pragma serem duas ordens de conceitos e não noções propriamente antípodas, o encontro entre o que da ordem conceitual-ontológica com a prática é sempre incontornável. “Ontologias e encontros pragmáticos não são, contudo, separáveis. Pode-se ver isso já a partir da seguinte consideração: pressupostos ontológicos dão sentido, ou permitem interpretar, encontros pragmáticos, mas vão além de qualquer encontro particular, seja qual for seu número.” (ALMEIDA, 2013, p. 9).

ciências locais [pensamento indígena] sem englobar metafísicas locais como variações de metafísicas globais” (ALMEIDA, 2021, p. 11). Em certo sentido, esta tese busca fazer um acordo deste tipo. É por isso que a experiência xamânica e a forma como os indígenas lidam com os animais e espíritos tornam-se tão relevantes quanto uma teoria comunicacional do calibre da Semiótica da Cultura, pois “trata-se de reconhecer que diferentes teorias-cosmologias, ainda que incomensuráveis e irreduzíveis entre si, podem dar conta das mesmas experiências – dos mesmos *matters of fact* – em contextos particulares.” (ALMEIDA, 2021, p. 12). Se é verdade, por um lado, que as verdades metafísicas (que não dependem da experiência) são bastante difíceis de serem conciliadas entre ontologias distintas; as verdades pragmáticas (ligadas à experiência) podem ser convergentes entre ontologias incomensuráveis. É o caso, por exemplo, dos alertas climáticos e resultados de análise sobre a origem e os efeitos do aquecimento global feito por meteorologistas (ontologia científica ocidental) e os alertas sobre as causas e consequências de queda do céu manifesta nas narrativas xamânicas de Davi Kopenawa (ontologia cosmológica indígena).

O aquecimento global, a erosão da biodiversidade, a degradação da diversidade linguístico-cultural e as pandemias planetárias são compatíveis com a termodinâmica e climatologia, biologia, etnografia, biomedicina e a estatística. Ao mesmo tempo, os efeitos pragmáticos esperados por essas ontologias são experimentados por povos como secas e enchentes, fracasso de colheitas, fedor da água, epidemias, e interpretados por meio de outras ontologias. (ALMEIDA, 2021, p. 12-13)

Por fim, para concluir este preâmbulo descritivo do que seria uma *teorização conceitual-pragmática* antes de adentrar à própria teorização, é válido salientar a importância de tratar *como conceitos* aspectos que à primeira vista parecem meramente pragmáticos, corriqueiros. Para tanto, é preciso estar atento às suas consequências, que no fundo é a forma como as coisas são medidas. Ao mesmo tempo que as *semiofagias canibais* são resultado de uma *teorização conceitual-pragmática* elas também são um modo de produzir teorizações deste tipo.

Como encaminhamento às respostas que decorrem do problema de pesquisa – *Como*

se configuram e quais são os princípios das semiotizações indígenas baseadas num pensamento semiótico-multinaturalista da cultura e como ele pode tensionar a comunicação e a semiótica? – é importante pontuar os princípios das *semiofagias canibais* concernentes à *humanidade relacional*, à *modelização*, à *inimizade*, à *equivocidade*, às *semioses canibais* e à *diferença*.

O uso do termo *semiofagia*, por um lado, é utilizado para traduzir a palavra semiótica pois esta última possui uma intrínseca vinculação à memória científica ocidental da qual mantemos uma postura de criticidade (não de negação) em função dos tensionamentos que propomos. Além disso, a noção de *semiofagia* nos mantém dentro do campo de argumentação que desenvolvemos ao longo de todo o trabalho, isto é, de uma epistemologia antropofágica, que tem o *cogito canibal* como esquema de pensamento que nos ajuda a pensar novas questões sobre a Comunicação. Mais, a palavra *semiofagia* se refere etimologicamente a *signo/sinal* e *comer/predar/devorar*. Ambos componentes textuais têm origem grega: *Semeion* e *Phagein*. Poderíamos compreender a *Semiofagia*, em linhas muito gerais, como uma *semiose da predação* cujos pormenores, serão, portanto, tratados neste capítulo. Cumpre notar que, mesmo sendo uma semiótica da predação, não devemos pensá-la como uma teorização que visa a destruição dos signos, mas, sim, a devoração das formas hegemônicas por meio das quais os signos que expressam a cultura tendem a ser tratados, ou seja, como interpretáveis culturalmente apenas por um tipo de humano (nós). A devoração antropofágica é aquela que produz um deslocamento da perspectiva em direção ao *outro*, capaz de nos desensimesmar. Ainda sobre a palavra *semiofagia*, a segunda parte, “fagia”, remete a questões já amplamente debatidas, da Antropofagia ao Cogito Canibal, temas de discussão dos dois últimos capítulos. A primeira parte merece um breve detalhamento. A partícula “semio”, de *semiofagia*, além de se referir a questões correlatas à Semiótica da Cultura, debatida no capítulo homônimo, concerne, também, à ideia de signo como aquilo que representa um objeto, sob determinado aspecto, para uma mente interpretante qualquer¹⁷⁸. A partícula “semio”, portanto, deve ser

¹⁷⁸ Para Saussure, “O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. (...) Chamamos *signo* a combinação do conceito e da imagem acústica” (SAUSSURE, 2012, p. 106-

compreendida como signo levando em conta as complexidades que o implica. A compreensão geral do conceito de signo possui uma espécie de denominador comum entre diferentes escolas de pensamento – linguísticas, semiológicas, semióticas e antropológicas –, mesmo quando se trata de correntes teóricas diferentes. Entendemos, então, a etimologia de semiofagia como devorar signos (repetimos, não é destruir signos) produzindo constantemente novos signos e significações, que vão sempre variar de acordo com a multiplicidade dos corpos.

Isto posto, o mais importante das *semiofagias canibais*, como tentativa de contribuição para o campo da Comunicação, é que ela é uma forma de colocar em relação sistemas modelizantes (ou ontologias) diferentes, sem, com isso, submeter, de forma previamente hierárquica, um sistema a outro. Ao colocar tais sistemas em correlação, as *semiofagias canibais*, por meio de seus princípios, visam uma abordagem semiósica-multinaturalista da cultura que resulta na *diferença* (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 128) como a qualidade diferenciante das *semioses canibais*, no processo de produção do *eu como outro*. Isso tudo em um contexto no qual o estatuto da humanidade não é dado *a priori*, mas condicionado às trocas perspectivas *de cada e a cada* relação. Vale sublinhar um aspecto que em outros momentos deste estudo pontuamos: as *semiofagias canibais*, tal como o pensamento e os modos de vida dos povos nativos, devem ser tomadas *como exemplo*, não como modelo¹⁷⁹. É por isso, também, que não advogamos a favor de uma leitura que tome os

107). Na semiologia barthesiana, o signo sublinha a importância da relação entre termos, de modo que “todos eles remetem a uma relação entre dois *relata*” (BARTHES, 2012, p. 47). Em Peirce, “A palavra Signo será usada para denotar um objeto perceptível, ou apenas imaginável, ou mesmo inimaginável num certo sentido” (PEIRCE, 2015, p. 46). Ainda dentro do campo da Semiótica, Umberto Eco propõe “definir como signo tudo quanto, à base de uma convenção social previamente aceita, possa ser entendido como ALGO QUE ESTÁ NO LUGAR DE OUTRA COISA” (ECO, 2014, p. 11). Por fim, Lévi-Strauss, em *O pensamento selvagem*, ao aproximar o conceito com o de imagem, define o signo “[como] um ser concreto, mas assemelha-se ao conceito por seu poder referencial: um e outro não se referem exclusivamente a si mesmos; além de si próprios, podem substituir outra coisa” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 33-34). Cabe ainda recordar dois outros importantes autores, mas cujos estudos não foram aprofundados e, por isso, não os citamos, mas referenciamos: Thomas Sebeok com os livros, entre outros, *Signos* (1996) e *The Forms of Meaning. Modeling Systems Theory and Semiotic Analysis* (2000); e o livro e Jakob von Uexküll, entre outros textos, *A Foray Into the Worlds of Animals and Humans. With a Theory of Meaning* (2010).

¹⁷⁹ A intuição original desta perspectiva é de Viveiros de Castro: “Não há sociedades perfeitas. É preciso

pressupostos que serão apresentados como um sistema fechado (menos ainda filosófico). Seu aspecto sistêmico (reconheço essa característica estrutural) tem interesse e função didática, de modo que não deve, sob nenhum aspecto, ser compreendido ou lido como a cristalização de conceitos semióticos, filosóficos e/ou antropológicos. Estes têm funcionado como uma espécie de “nuvem” que dá certo *clima intelectual* a um conjunto de pensamentos construídos nas últimas décadas, principalmente *no* e *sobre* o Brasil. Nesse sentido, as *semiofagias canibais* são, tão somente e como já afirmamos, mais um componente desta nuvem, que em última medida busca caracterizar aspectos comunicacionais do pensamento indígena.

Isto posto, o que pretendemos explicitar a seguir são os pressupostos que sustentam as *semiofagias canibais* e se propõem a responder ao problema de pesquisa. Para tanto, apresentaremos os *fundamentos e os princípios semiofágicos*. Um último ponto. A proposta desse capítulo então é, ao responder o problema de pesquisa, esboçar um dos caminhos possíveis para uma tese das *semiofagias canibais*, pensando os processos semióticos a partir do ponto de vista indígena (estudado pelo Multinaturalismo) e com o apoio da metalinguagem da Semiótica da Cultura.

5.1. FUNDAMENTOS DAS SEMIOFAGIAS CANIBAIS

Os fundamentos das *semiofagias canibais* que trataremos nesta primeira subseção concernem a aproximações entre as teorias articuladas na tese. O objetivo deste exercício teórico-metodológico é demonstrar como é possível pensar de forma convergente a relação entre diversos campos do conhecimento, mas que possuem, apesar de suas diferenças (ou sobretudo em função delas) pontos de contato que auxiliam a pensar as *semiofagias canibais*. Começamos pela Semiótica da Cultura ao apresentar e debater os pontos centrais das traduzibilidades e modelizações da cultura. A seguir retomamos o *diálogo ritual* relativo à

distinguir entre modelo e exemplo. Os índios são um exemplo, não um modelo. Jamais poderemos viver como os índios, por todas as razões. Não só porque não podemos como não é desejável.” (2014, s/p).

ritualidade antropófaga abordando de que ordem são as relações dialógicas produzidas pela Antropofagia e como elas nos ajudam a compreender a emergência do *eu como outro*. Por fim, retomamos o conceito antropológico de semiofagia que nos oferece uma sustentação inicial e é o ponto de partida para pensarmos as *semiofagias canibais*.

5.1.1. Semiótica da Cultura: traduzibilidades e modelizações

Esta pesquisa é atravessada, em diversas camadas, por traduzibilidades que são elementos chaves tanto para a Semiótica da Cultura quanto para o Multinaturalismo. No que toca à Semiótica da Cultura, um dos conceitos metalinguísticos mais caros a esta investigação é o da tradução intersemiótica, uma vez que estamos trabalhando sobre uma correlação entre o cultural e o extracultural (LOTMAN, 1998; IVANOV et al, 2003). Nesse sentido, a investigação proposta exige um esforço teórico-pragmático para transitar da esfera semiótica em que nos situamos em direção à semioticidade do que está fora (esfera semiótica indígena), e a modelização desse outro sistema semiótico, daí a importância de correlacionar os estudos semióticos da cultura com o aparato oferecido pela teoria multinaturalista. Trata-se, portanto, de um esforço de tradução da *tradução* para a construção de uma reflexão sobre modos indígenas de produção de sentido.

Na cultura indígena os processos de tradução ocupam um papel central para a compreensão de toda a sorte de eventos, de modo que

A tradução da 'cultura' para os mundos das subjetividades extra-humanas tem como corolário a redefinição de vários eventos e objetos 'naturais' como sendo índices a partir dos quais a agência social pode ser abduzida. O caso mais comum é a transformação de algo que, para os humanos, é um mero fato bruto, em um artefato ou comportamento altamente civilizados, do ponto de vista de outra espécie: o que chamamos 'sangue' é a 'cerveja' do jaguar; o que temos por barreiro lamacento, as antas têm por uma grande casa cerimonial, e assim por diante (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 361).

Esta citação nos ajuda a refletir sobre possibilidades de semioses a que não estamos acostumados e nos estimula a entender o processo de tradução por uma via mais complexa –

que não se limita a traduzir o exterior pelo sistema modelizante interior – mas que busca a compreensão do funcionamento desde a esfera a semiótica da alteridade. Esta explicação sobre os artefatos culturais como o sangue e a cerveja nos ajuda a evidenciar diferentes modos de tradução e igualmente o funcionamento de sistemas modelizantes e códigos culturais. Na nossa cultura, o sangue humano significa muitas coisas (pode ser índice de um assassinato como também índice da possibilidade de vida, quando aparece como signo de doação, por exemplo), o que é próprio da polissemia dos signos¹⁸⁰. Em condições “naturais” para a nossa humanidade o sangue nunca significa uma bebida embriagante. Se o vemos como tal é porque estamos em condições sobrenaturais, em que nossa humanidade funciona sob outro registro. Outra hipótese é atravessarmos as fronteiras de nossa semiosfera e passarmos a semiotizar a partir das lógicas da semiótica multinaturalista, isto é, considerando a forma como os indígenas interpretam a maneira como eles são vistos pelas onças. Esse ponto de vista é o que permite que culturalizemos (ou semiotizemos) o sangue humano, deixando de percebê-lo tão somente como um dado da natureza biológica. E aí as aproximações entre a Semiótica da Cultura e o Multinaturalismo começam a fazer mais sentido. Isso porque afirmar que o sangue é a bebida embriagante do jaguar ao mesmo tempo que é signo de fluido corporal para os brancos, significa admitir que o sangue tem função semiótica, está inserido em um texto cultural e, portanto, manifesta-se por meio de códigos específicos. O papel dos *códigos culturais* é, justamente, oferecer esquemas coletivamente compartilhados de interpretação dos textos.

Outro elemento importante para pensar os fundamentos das *semiofagias canibais* são os *sistemas modelizantes*, como mecanismos de reconhecimento, inter-relação e auto-organização dos sistemas semióticos. Partimos de um pressuposto bastante óbvio de que cada cultura organiza seus sistemas modelizantes a partir de convenções, regras, vivências coletivas particulares e, portanto, há diferenças nos modos de funcionamento, ordenamento e

¹⁸⁰ As exemplificações que faremos a respeito do significado do “sangue” para nós, os ocidentalizados, não levará em conta toda a possibilidade semântica que o termo sugere. Portanto o exemplo deve ser tomado apenas como uma brevíssima tentativa de elucidação didática.

disposição dos códigos que constituem diferentes culturas e naturezas. Também fica evidente que os sistemas modelizantes permitem um processo de tradução coerente com os princípios semióticos de cada cultura. Assim, quando se faz necessário alcançar os sentidos de um extracultural, não basta realizar os processos de tradução a partir dos sistemas modelizantes da cultura em que nos situamos, é preciso um deslocamento para entender o funcionamento da modelização da alteridade. Este é, por definição, o procedimento realizado pelo Multinaturalismo quando busca entender e descrever o modo de pensamento da cultura indígena decodificando, por exemplo, as bebidas embriagantes que se materializam em sangue e em cauim (ou cerveja). Assim, o que se busca ao investigar esses modos de organização da cultura levando em conta a perspectiva de outras naturezas (outros corpos) é tentar compreender como eventos culturais similares são agenciados por distintas humanidades. Em se tratando de diferentes naturezas, as formas de expressão da cultura tendem a mudar na mesma proporção em que se diferenciam os corpos, mas isso não significa que muda a cultura, senão a *maneira* de suas manifestações e expressões. Trata-se, como sugere Viveiros de Castro, de um “*maneirismo corporal*” (2015, p. 66) em que se diferenciam as mediações corporais que dão materialidade à cultura sem, com isso, mudar, necessariamente, a cultura.

Tudo isso nos leva a pensar como os corpos são dispositivos que exprimem e produzem sistemas modelizantes. Na semiosfera indígena não se trata de pensar dicotomicamente que o sangue é sangue *ou* cerveja. O sangue é ao mesmo tempo *sangue e cerveja*. “Não há, enfim, um *x* que seja sangue para uma espécie e cerveja para outra; há, desde o início, um sangue|cerveja que é uma das singularidades ou afecções características da multiplicidade humano|jaguar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 67). Trata-se, de um sistema modelizante que não se constrói sobre oposições e polaridades, mas sobre correlações.

A *tradução intersemiótica* tem em potência a possibilidade de projetar nos textos que ela produz (e pelos quais é produzida) a memória do coletivo de *humanidade* que a agencia. Por exemplo, tanto humanos como onças desfrutam de bebidas inebriantes. Os primeiros com

cerveja, por exemplo; os segundos, tal como são vistos pelos indígenas, com o sangue humano, de tal forma que esse gesto é uma forma de atualizar a memória coletiva cultural (não propriamente “natural”) do humano-onça. Assim, toda a memória cultural se assenta sobre um palimpsesto de traduções, transcodificações e reinterpretações constantes e dependentes, antes de tudo, da diferença dos corpos. O que se torna relevante nesse conceito é a possibilidade de transferir, de deslocar o foco de interpretação do *objeto* para o *maneirismo da cultura*. Isso, pragmaticamente, é uma forma de ver-se sob outras perspectivas.

5.1.2. Antropofagia: diálogo ritual

É fundamental termos em conta a importância do *diálogo ritual* ao pensarmos sobre os fundamentos que regem as *semiofagias canibais*. A crônica quinhentista e a retomada antropológica contemporânea sobre o tema da antropofagia atestam e ressaltam a importância sociológica desta prática que, segundo nos recorda Tânia Stolze Lima (2005), não foi revogada.

O diálogo está na base não somente da semiofagia, como parte do ritual antropofágico, mas se constitui como um dispositivo essencial do pensamento dos povos nativos capaz de engendrar um tipo de sociabilidade calcada na inimizade indígena e constituir o “grande presente” dos povos tupi, unindo passado e futuro. Se fôssemos pensar o mecanismo social da inimizade em termos comunicacionais, a partir da Semiótica da Cultura, poderíamos levar em conta, paralelamente, a noção de *tensionamento* a que Lotman se refere na inter-relação de áreas interseccionadas e não interseccionadas da comunicação. Nesse mesmo viés é possível pensar a ritualística indígena, em que a *diferença*, ou seja, o não interseccional, produz algo novo. Na comunicação estariam sendo produzidos novos textos, mas também uma concepção de *comunicação outra*, baseada, em certo sentido, no incomunicável¹⁸¹. O que para algumas linhas teóricas do campo da Comunicação é visto

¹⁸¹ Evidentemente não se trata de um *totalmente* incomunicável, mas, sim, parcialmente incomunicável. Rosário salienta que “(...) no pensamento de Lotman, os espaços de não-intersecção assumem maior relevância, ou seja,

como problemático, para Lotman não é, tendo em vista que tais diferenças, mais ou menos irreconciliáveis, são vistas como produtivas.

O valor do diálogo não está ligado à parte que se intersecciona, mas à transmissão de informação entre as partes que não se interseccionam. [...] quanto mais difícil e mais inadequada é a tradução de uma parte não interseccionada do espaço à língua da outra, mais preciosa se torna, nas relações informacionais e sociais, o feito dessa comunicação paradoxal (LOTMAN, 1993, p. 17, tradução nossa)¹⁸².

A questão central em dedicar atenção ao *diálogo* no rito antropofágico diz respeito, sobretudo, à tentativa de responder sobre o que, afinal de contas, é devorado do inimigo. Nossa resposta está parcialmente dada no capítulo da Antropofagia, mas cumpre trazer certas especificidades tendo em vista uma articulação mais orgânica com as demais teorias trabalhadas na tese. Normalmente a pergunta sobre o que é devorado na antropofagia tende a ser respondida evocando o velho argumento de que se devorava o inimigo virtuoso para incorporar seus predicados positivos¹⁸³. Além de relativamente simplista, esta resposta não explica em nada porque o diálogo estabelecido entre matador e cativo era essencial à ritualidade, o que não parece ser mero acaso, uma vez que tais diálogos são descritos por diferentes cronistas do século 16. Saber o que, de fato, é devorado no ritual antropófago corresponde a conhecer qual é a propriedade distintiva do canibalismo tupi, enquanto função semiótica.

Minha análise desse complexo determinou por defini-lo como um processo de transmutação de perspectivas onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o do devorador: onde o “eu” se determina como

de uma não-identidade de base entre enunciador e enunciatário, o que significa que os sujeitos comunicantes não operam sobre conhecimento e usos equivalentes de códigos, memória e linguagem. Ainda que não haja uma identidade muito similar entre eles, há um determinado nível de interação propiciado por espaços de linguagem partilhados.” (ROSÁRIO, 2020, p. 79).

¹⁸² No original: “el valor del dialogo resulta unido no a la parte que se intersecta, sino a la transmisión de información entre las partes que no se intersectan [...] quanto más difícil e inadequada es la traducción de una parte no intersectada del espacio a la língua de la outra, más precioso se vuelve, nas relaciones informativas y sociales, el hecho de esta comunicación paradójica” (LOTMAN, 1993, p. 17).

¹⁸³ Argumento que, aliás, foi repetido por mim algumas vezes. Hoje, compreendo melhor, que se tal afirmação não é totalmente errada, ela ajuda pouco a aprofundarmos nosso entendimento sobre qual era o propósito social e comunicacional do ritual antropofágico.

“outro” pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um “eu”. Tal definição pretendia resolver uma questão muito simples: o quê, do inimigo, era realmente devorado? Se não era sua substância – pois se tratava de canibalismo ritual, onde a ingestão da carne da vítima, em termos quantitativos, era insignificante; ademais, são muito raras e inconclusivas as evidências de quaisquer virtudes bromatológicas atribuídas ao corpo dos inimigos –, só podia, então, ser sua posição, isto é, sua relação de devorador, e, portanto, sua condição de inimigo. O canibalismo, e o tipo de guerra a ele associado, implicaria assim um movimento fundamental de assunção do ponto de vista do inimigo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 461-462).

Etnologicamente tal descrição se apoia nos estudos do autor sobre o canibalismo divino e as canções de guerra araweté, em que a pessoa que canta (que é a mesma que mata) fala sobre si própria desde o ponto de vista do cativo morto, portanto, vê-se a si próprio sob a perspectiva do inimigo. O que temos argumentado é que a *semiofagia*, compreendida nos termos deste estudo, permite-nos pensar a existência e a emergência de outros mundos, à medida que compreendemos a hipótese de *um mundo para*. Isso converge ao que Bakhtin descreve afirmando que “(...) falante e compreendedor jamais permanecem cada um em seu próprio mundo; ao contrário, encontram-se num novo, num terceiro mundo, no mundo dos contatos; dirigem-se um ao outro, entram em ativas relações dialógicas” (BAKHTIN, 2016, p. 113).

Assim, aproximar o dialogismo bakhtiniano ao diálogo ritual antropofágico é uma tarefa que requer certos cuidados para não cairmos em um relacionamento demasiadamente linear. Nosso propósito é, portanto, dar vistas à complexidade implicada nessa argumentação. Parece-nos, portanto, crível supor que o dialogismo de Bakhtin sustenta um argumento similar ao do Multinaturalismo, aquele de que os objetos do mundo não estão dados de forma pré-determinada.

(...) todo discurso da prosa extraliterária – discurso do dia a dia, o retórico, o científico – não pode deixar de orientar-se “dentro do que já foi dito”, “do conhecido”, “da opinião geral”, etc. A orientação dialógica do discurso é, evidentemente, um fenômeno próprio de qualquer discurso. É a diretriz natural de qualquer discurso vivo. Em todas as suas vias no sentido do objeto, em todas as orientações, o discurso depara com a palavra do outro e não pode deixar de entrar numa interação viva e tensa com ele. (BAKHTIN,

2015, p. 51).

É, também, por conta dessas características dialógicas das palavras, mas também das coisas, que o sangue|cerveja, que abordamos na seção anterior tem sempre um significado disjuntivo, aberto, em disputa. “Nas fronteiras do enunciado dá-se a alternância dos sujeitos do discurso. O término de um enunciado é como que interrompido no possível discurso do outro. As fronteiras do enunciado¹⁸⁴ são as fronteiras dos sujeitos do discurso, as fronteiras dialógicas” (BAKHTIN, 2016, p. 134-135). Um ponto relevante ainda a ser discutido e convergente ao que sustenta o multinaturalismo, é que o dialogismo não deve ser pensado como *um* pensamento, individualizado, mas como um “intercâmbio de pensamentos, (...) um intercâmbio de enunciados no âmbito de uma dada sociedade. Uma ideia se torna ideia real no processo de intercâmbio de ideias, isto é, no processo de produção do enunciado para o outro” (Ibidem, p. 149).

Antonio Risério, em *Palavras canibais*, ao retomar e analisar a obra *Araweté: Deuses Canibais*, evidencia, na prática social desta etnia tupi, algumas engrenagens dialógicas.

Mais ainda – “o matador ouve o zumbido das vespas e dos besouros, o ruflar das asas dos urubus que se aproximam de ‘seu’ corpo morto” (Viveiros). É o espírito do inimigo morto que, afinal, desperta o matador, exortando-o à dança. Ato contínuo, o matador reúne os homens para mostrar o canto que o inimigo ensinou (ao inimigo morto chama-se “ensinador do canto”; e a principal metáfora para inimigo é “o que será música”). “A música dos inimigos é um canto *do* inimigo, cantado *pelo* matador.” Mas é como se houvesse uma parceria. Os *awi marakã* “são sempre identificados pelo nome do guerreiro que os pôs pela primeira vez: um ‘canto do inimigo’ é também o ‘canto de fulano’ (o matador)”, escreve Viveiros. (RISÉRIO, 1992, p. 31).

Esta passagem é muito rica para pensarmos o dialogismo. Quando o autor sustenta que a palavra ao se deslocar ao *objeto* “sempre se complica com a presença de palavras do outro”, pode-se deduzir que há intrínseco à relação, que nos parece dialógica e semiofágica,

¹⁸⁴ O conceito de “enunciado” do autor é o seguinte: “O enunciado é o mínimo daquilo a que se pode responder, com que se pode concordar ou não concordar. Um enunciado nega ou afirma algo” (BAKHTIN, 2016, p. 133).

uma equivocidade¹⁸⁵ que suspende, ao menos durante o ritual, as noções identitárias dadas previamente. Isso fica, mais ou menos, claro quando se diz que a “música dos inimigos é um canto *do* inimigo, cantado *pelo* matador.” Tal como compreendemos, trata-se do exercício de colocar-se no lugar do *outro*, segundo os pressupostos do pensamento indígena. Produz-se um deslocamento semiótico que visa entrar em uma outra esfera semiótica. Isso porque quem *canta* não é o cantador|matador, mas o espírito morto que recita sua canção *pelo* corpo do matador.

Alexandre Nodari observa um aspecto interessante em relação ao fato de Hans Staden ter sido poupado no ritual antropófago. Além de todas as circunstâncias que levaram os tupinambá a pouparem sua vida, Nodari ressalta a impossibilidade de Staden proferir e produzir ameaças e promessas de vingança à altura do *diálogo ritual*. Este aspecto foi decisivo para não ser morto. Isso porque a ausência do *diálogo ritual* resultaria na interrupção do *grande presente* canibal engendrado pela ritualidade antropófaga. Sem esse diálogo, não há Antropofagia, o que, com outras palavras, também explica porque o principal a ser devorado no ritual canibal tupi não é a carne humana, mas *a palavra do inimigo*.

É a ausência deste duelo verbal, desta troca mútua de posições (onde o devorado lembra que também já foi, ou será, pelos seus descendentes, devorador), que poupa Staden – que, em nenhum momento, invoca uma vingança futura por parte dos portugueses, limitando-se a suplicar pela própria vida e orar (chegando, aliás, a reproduzir a oração em seu relato de viagem). Do mesmo modo, não é tanto a valentia específica do devorado que interessa, quanto a relação que cria com o devorador, relação esta de um sucessivo, mas inserida historicamente, cambiamento posicional. (NODARI, 2009, p. 120).

O que pretendo chamar atenção nesta argumentação diz respeito à importância do *diálogo ritual* enquanto um aspecto do pensamento antropófago que fundamenta as *semiofagias canibais*. Apesar disso, ou seja, de sustentar suas bases sobre um *diálogo* que é *ritual*, não estamos afirmando que a abordagem semiótica-multinaturalista da cultura exija

¹⁸⁵ Trataremos sobre as especificidades da *equivocidade* nas *Semiofagias canibais* na subseção 5.2.4. Cumpre notar, neste momento, que ela poderia ser entendida como uma *imprevisibilidade* nos termos de Lotman (1993; 2013).

necessariamente uma ritualidade para ser pragmaticamente empreendida, pois se sustenta sob princípios próprios. Ao sublinhar a importância do diálogo ritual queremos chamar atenção para os processos comunicacionais da Antropofagia, que não são nada irrelevantes.

5.1.3. Multinaturalismo: semiofagia

O termo semiofagia já foi empregado em outros estudos, especialmente no campo da Antropologia a partir das propostas apresentadas pelo multinaturalismo. Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima oferecem definições interessantes sobre a noção e, mais do que isso, problematizam desdobramentos possíveis do perspectivismo indígena. Para aprofundarmos as minúcias do que são as *semiofagias canibais* a que este estudo se dedica e postula, é importante compreendermos melhor a semiofagia a partir desta tradição teórica em que foi postulada inicialmente.

Em *Metafísicas Canibais*, Viveiros de Castro faz menção à semiofagia guerreira como parte fundamental do mecanismo de guerra indígena tupi que engendra a sociabilidade desses povos. O autor lembra que os contornos gerais dessa característica foram delineados por Pierre Clastres (2014) e que a “existência de uma filosofia política indígena do canibalismo, (...) era ao mesmo tempo uma filosofia canibal do político” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 161). As inversões perspectivas que tal definição traz são de suma importância para se constituir uma economia societal predatória orientada à *diferença*, não à identidade. Isso tudo está contido na ideia que “a ‘interioridade’ do corpo social é integralmente constituída pela captura de recursos simbólicos – nomes e almas, pessoas e troféus, palavras e memórias – do exterior” (Ibidem).

À semiofagia, portanto, cumpre papel decisivo para a produção do *eu como outro*, a partir de suas dinâmicas que produzem maneiras de desensimesmamento. Nota-se, a partir disso, que as relações entre antropólogos e os povos indígenas, com suas traduções

etnográficas e etnológicas, não produzem nem um reflexo da cultura dos nativos, tampouco descrições baseadas em “projeções ilusórias” (Ibidem, p. 221). Pensando em termos semióticos, a projeção das diferentes culturas em uma zona de inteligibilidade relacional (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) pode ser compreendida como as áreas de intersecção entre semiosferas que permitem o processo de tradução intersemiótica entre um e outro sistema. Isso só é possível, obviamente, pelo fato de que nas fronteiras semióticas textos de uma e outra semiosfera tendem à comunicação (com tensões, claro). Evidentemente tal característica se aplica também às relações entre diferentes entes da natureza. O que está no cerne deste gesto é, como diz o autor, “um duplo desenraizamento”. O que a semiofagia, neste contexto, faz é criar as condições semióticas, sociológicas e metodológicas para pôr em prática este tipo de relação social, mas também necessariamente comunicacional (onde entram as *semiofagias canibais*), que produz o *eu como outro*.

Segundo as formas de pensamento indígena, a noção de objeto está ligada à ideia de um sujeito incompletamente compreendido. Isso significa que, levando em conta a impossibilidade de compreender as intencionalidades de um artefato ou acontecimento, intui-se que não se trata de um sujeito *humano* (escondido sob outros corpos/naturezas), mas de um objeto. Tânia Stolze Lima (2005) nos ajuda a compreender a semiotização orientada por um certo tipo de equivocidade. Ela explica como o *que são* as coisas e as gentes nunca dependem delas próprias, mas da relação que as agencia, de quem ocupa a posição de *sujeito* na relação. Em termos multinaturalistas, o que há é uma constância epistemológica, ou seja, diferentes entes se esquematizam *como humano* e com isso praticam uma mesma cultura; ao mesmo tempo, tal cultura é manifesta pela multiplicidade oriunda da inconstância ontológica que dá origem e materialidade à diversidade dos corpos com suas diferenças de natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Comunicacionalmente falando, poderíamos afirmar que a constante epistemológica, pode ser compreendida como as convenções culturais que levam a que se interprete outros sistemas semióticos a partir da nossa própria semiosfera; ao passo que a inconstância ontológica se expressa na multiplicidade das manifestações e expressões de tais

sistemas, sempre em movimento, atravessados por imprevisibilidades e tensionamentos.

Isto implica compreender que a semiofagia opera, em termos de produção de sentido, um deslocamento do ideal objetivista ocidental (este fundamentado em semioses antropocêntricas) em direção a significações marcadas por uma certa equivocidade. Tal movimento semiofágico se orienta a partir do antropomorfismo como ponto de partida. Neste sentido, a semiofagia proposta pela antropologia nos parece ser um interessante exercício de pensar semioses nas quais o antropocentrismo não seja a pedra de toque. Isso porque o antropomorfismo ocupa função inversa, pois “longe de ser um especismo, como é o antropocentrismo – seja este cristão, kantiano ou neo-construtivista –, exprime a ‘decisão’ originária de pensar o humano como dentro do mundo, e não acima dele (mesmo que apenas por um lado de seu ser dual).” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, s/p).

Por fim, é importante ressaltar o canibal¹⁸⁶ como figura antitética do “homem”, esta entidade moderna que serviu de base e medida de todas as coisas que nos levaram ao antropoceno. Isso porque o canibalismo ritualístico e exogâmico da antropofagia indígena tinha como destino a produção de uma “identidade ao contrário”, tal como definiu Viveiros. Se tal característica for levada a sério como matriz de pensamento, é possível, sim, especular uma espécie de *semiose ao contrário* (ou *contra-semiose*), de modo que o interesse sobre a semiotização repousa sobre os sistemas modelizantes da alteridade que se tornam primordialmente relevantes para compreender a produção de sentidos. O que quero dizer com isso, é que as *semiofagias canibais* buscam entender os modos de organização, produção e processualidade de significações que são construídas não a partir de uma interioridade, mas de uma exterioridade.

¹⁸⁶ Alexandre Nodari observa, a partir do aforismo “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do Antropófago” de Oswald de Andrade, como a ideia de *canibal* produz um profundo tensionamento a todo esquema moral e de pensamento do ocidente. “Se essa é a ‘Lei do homem’, é também o que faz o humano se converter em Antropófago, ou seja, é também a ‘Lei do Antropófago’: enquanto homem, só me interessa o inumano (em mim), justamente aquilo que não é próprio à minha condição humana – e nada mais ‘inumano’ e ‘primitivo’ na tradição ocidental que o canibal. O Antropófago é o humano que tece uma texteridade, que estabelece com a alteridade uma relação imanente de entrelaçamento, de implicação” (NODARI, 2015, p. 9-10).

5.2. PRINCÍPIOS DAS SEMIOFAGIAS CANIBAIS

Uma vez debatidos os fundamentos das *semiofagias canibais*, apresentamos seus *princípios*. O objetivo é mostrar quais são e como eles a orientam. A maior parte deles foram tratados pelas teorias que compõem os fundamentos desta investigação. No entanto, agora eles são pensados em sua dupla função, isto é, sendo o suporte teórico e metodológico das *semiofagias canibais* enquanto abordagem semiótica-multinaturalista da cultura. Isso implica afirmar, como se pode supor, que há outras aproximações possíveis a tais conceitos, e que nossa proposta é *uma* (não a única) dentre as possíveis. De um modo amplo, os seis princípios que a regem são: *humanidade relacional, modelização, inimizade, equivocidade, semioses canibais e diferença*.

5.2.1. Uma questão de humanidade relacional

Como temos argumentado ao longo da pesquisa, a *humanidade* não está restrita aos humanos e tampouco pode ser, dentro de uma perspectiva sobrenatural ou extramundana, assumida simultaneamente por dois entes em relação. Considerando que, desde o multinaturalismo, a cultura se mantém e o que muda é a natureza dos corpos, de modo que são as multinaturezas que expressam a diferença da *condição pronominal de humano*, uma abordagem semiótica-multinaturalista da cultura resulta na possibilidade deslocamento de nossa perspectiva de interpretação em direção a estas múltiplas humanidades. Numa perspectiva antropofágica, saber quem é o *humano* da relação, implica identificar a qual semiosfera pertence o *humano* que assume o primado da significação de uma dada relação semiofágica. As *semiofagias canibais* se interessam, portanto, em examinar o potencial comunicativo que está inserido nas práticas, nas manifestações e nos fenômenos acionados por sistemas semióticos outros. Isso implica considerar processos comunicacionais de

humanos-outros, isto é, levar em conta que a culturalização da natureza não está reduzida à nossa espécie (ou à inteligência da memória coletiva de nossa espécie) e que diferentes expressões da humanidade – humano-onça, humano-espírito, humano-peixe etc – atualizam a cultura segundo seus próprios corpos-naturezas. É nesse sentido que a humanidade multinaturalista se conecta às preocupações semióticas, uma vez que as semiosferas dos humanos-outros comunicam um *mundo-outro*, cujas percepções tendem a colocar em causa uma visão do planeta como “recurso”. É preciso deixar claro que elementos da natureza, em certo sentido inanimados, como pedras, metais ou mesmo a água, embora, aparentemente, não ocupem virtualmente a condição de humano, possuem função comunicacional importante.

As formas de convivência entre os diferentes seres e seus respectivos modos de habitar o mundo¹⁸⁷ depende, cada vez mais, de uma compreensão e comunicação que leve em conta a relação entre as distintas humanidades. “As implicações do pensamento relacional a respeito do que significa ser uma pessoa, ou exercer agência em questões sociais, continuam sendo temas chave do debate atual” (INGOLD, 2019, p. 58). Ora, o colapso civilizacional de dimensões bíblicas que vivemos não é, senão, efeito da crença de que nossa espécie é a única dotada de humanidade para qual todos os demais seres devem garantir, mesmo que seja com a própria vida, o nosso “bem estar”.

É porque a humanidade não está dada *a priori* que conhecer e elucidar as relações que produzem certos significados torna-se tão importante para as *semiofagias canibais*. Esse ponto demarca, também, o deslocamento comunicacional do âmbito da representação para o âmbito da significação – o que inclui também a diferença entre o multinaturalismo (significação) e o multiculturalismo (representação). Pensar estas especificidades implica retirar o ser humano de sua presumida centralidade universal, o que converge tanto ao pensamento comunicacional que tenta compreender os fenômenos por meio de sistemas semióticos (o caso da Semiótica da Cultura), quanto às formas de pensamento dos povos

¹⁸⁷ No livro *Onde aterrar?* Latour escreve: “(...) nossa única saída está em descobrirmos juntos qual território é habitável e com quem podemos compartilhá-lo” (2020, p. 18)

indígenas. “(...) é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante (‘isto existe, logo isto pensa’), isto é, como ‘ativado’ ou ‘agenciado’ por um ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 65).

É importante considerar que no multinaturalismo a relação entre sujeitos é constituída por um dialogismo que agencia a significação. Mas os sentidos produzidos nesta relação não se reduzem a apenas um dos dois termos da dualidade, mas, sim, ao múltiplo. “(...) o sentido nunca é apenas um dos dois termos de uma dualidade que opõe as coisas e as proposições (...) já que é também a fronteira, o corte ou a articulação da diferença entre os dois” (DELEUZE, 2015, p. 31). Nessa via, as *semiofagias canibais* também visam contribuir, a partir de seus pressupostos, na elucidação de aspectos pouco transparentes das semioses multinaturalistas, mas é igualmente importante considerar que o “sentido é como a esfera em que estou instalado para operar as designações possíveis e mesmo para pensar suas condições. (...) Por outras palavras: nunca digo o sentido daquilo que digo” (Ibidem).

Em suma, o mecanismo de construção do significado pode ser evidenciado analisando-se o tipo de códigos culturais mobilizados em uma determinada semiosfera que levam a certos tipos de semiotização. Tal característica deve ser compreendida, considerando-se seus códigos culturais e sistemas modelizantes, como particularidades de um determinado coletivo (humano, em sentido *lato*) que produz semiotizações de maneira diferenciada. Quero com isso dizer, exemplificando, que, ao culturalizar a natureza desde a *oncidade*, o sangue é semiotizado como bebida inebriante. O que podemos notar mais claramente é que as *semiofagias canibais* nos ajudam a ponderar semioticamente como a cultura pode ser semiotizada a partir de outras naturezas, de tal modo que sejamos capazes de perceber que o processo de semiose é singular para cada esfera semiótica e, em consequência, a produção de significação sobre o mundo é múltipla e, assim, é necessário operar sempre com as anomalias, as imprevisibilidades e as irregularidades. Ao evidenciarmos o caráter relacional de toda a significação, procedimento que destitui os sujeitos-objetos de qualidades sígnicas anteriores às relações que os constituem, pretendemos salientar que em uma abordagem semiótica-multinaturalista a *equivocidade* passa a ter importância para compreendermos os processos de

significação. É esse caráter – a *equivocidade* – que suspende uma possível, mas sempre latente, compreensão determinista.

O que a *semiofagias canibais* sustentam, não é, portanto, a elucidação de um significado (mediado por signos) que emerge para além das relações dos sujeitos que o produzem, mas o caráter necessariamente vinculante entre o significado e a relação que o agencia, sem a qual não se pode compreender os processos semióticos que articulam o texto. Trata-se de uma semiose que, ao produzir significação, aponta para um sistema semiótico diferenciante, não para um sujeito (pretensamente) universalizante. As consequências disso, como sugere Viveiros de Castro, é que em um mundo onde as relações são predominantemente sociais, “toda a diferença é política”, afinal há “mais pessoas no céu e na terra dos índios do que sonham nossas antropologias [e semióticas]” (2015, p. 54, grifo nosso).

5.2.2. Modelização, xamanismo e corpo

Pelo viés do multinaturalismo, o que as coisas significam depende não somente do que são (ou aparentam ser), mas de *quem* as agencia, isto é, qual tipo de humanidade as traduz. As *semiofagias canibais*, neste sentido, ajudam a tornar mais claros os tensionamentos implicados na traduzibilidade, à medida que propõe desautomatizar não somente os modos de produção de sentidos, mas as formas antropocêntricas de semiotizar. Esse processo indica um *outramento* ao trazer à tona diferentes procedimentos de significação, bem como funcionamentos diversos das semiosferas e a necessidade de evidenciar as peculiaridades das linguagens em questão. Tal aspecto é posto pelo ato mesmo de “se semiofagizar”, pois o *eu* somente poderia conceber o sangue como cerveja ao tornar-se *outro*. Esse caráter das *semiofagias canibais* é fundamentalmente comunicacional, pois sugere que a produção e a compreensão de um sentido (o que se comunica por meio das coisas) depende do tipo de modelização que varia de acordo com a capacidade de deslocamento, de diferenciação e de outramento.

A tradução assume papel importante na constituição de semioses entre culturas (ou semiosferas). Sobretudo porque tais contatos tendem a se dar a partir das fronteiras semióticas, o que sempre leva à necessidade de se produzir uma zona de inteligibilidade que torna possível traduzir o extracultural (ou extramundano) em algo que possa ser decomposto nas linguagens do sujeito que ocupa, na relação comunicacional semiofágica, a *condição pronominal de humano*. Nesse sentido, a tradução funciona como um dos princípios das *semiofagias canibais*, pois é ela que possibilita que algo anteriormente visto como potencialmente incomunicável, torna-se comunicável a despeito dos limites imbricados no processo. Isso porque, do ponto de vista de uma teorização que leva em conta as imprevisibilidades e os tensionamentos inerentes ao processo de comunicação, como é o caso da Semiótica da Cultura que serve de base às *semiofagias canibais*, o que se pressupõe “incomunicável” torna-se virtualmente comunicável pelas zonas de interação entre semiosferas distintas.

As possíveis limitações estão ligadas ao fato de que é próprio do processo de tradução uma certa equivocidade, característica também importante para compreendermos as *semiofagias canibais*. Faleiros sustenta que o “equivoco” na tradução é “inevitável e fundador, [e] ele se aproxima do conceito de ‘diferença’¹⁸⁸” (2019, p. 65). Bem, quando estamos tratando de semioses de fronteira, entre entes que se codeterminam assimetricamente em função de suas distinções, torna-se um pouco mais crível o porquê da tradução estar assentada sobre o pilar da equivocidade. Esta, por sua vez, tem origem no esforço comparativo próprio do exercício antropológico. O que queremos dizer, fazendo eco à formulação de Viveiros de Castro, é que “*traduzir é sempre trair*, como diz o ditado italiano. Uma boa tradução é uma que permite que os conceitos alienígenas deformem e subvertam a

¹⁸⁸ O conceito de diferença a que Faleiros se refere remete à formulação seguinte. “Na diferença um é diferente do outro. Estão na mesma distância, e é no movimento entre um e outro que podemos apreender as suas relações. (...) O jogo de paráfrases é o que dá as distâncias (relativas) dos sentidos na relação de diferentes formações discursivas. Pelas paráfrases, os sentidos (e os sujeitos) se aproximam e se afastam. Confundem-se e se distinguem. É isso que se percebe se, ao invés de se tomar (na produção do sentido) o sujeito centrado em si mesmo, pensa-se no jogo de relações entre formações discursivas diferentes” (ORLANDI *apud* FALEIROS, 2019, p. 65-66).

caixa de ferramentas conceitual do tradutor” (2018, p. 250, grifo nosso).

No capítulo da Semiótica da Cultura argumentávamos que a modelização é uma espécie de transcodificação. Considerando esse procedimento desde as *semiofagias canibais* seria interessante pensá-lo também como uma forma de Outrar-se. Isto é, produzir um deslocamento em direção a outras semiosferas, outras linguagens, outras culturas, buscando mais que traduzi-las ou trazê-las para dentro da própria semiosfera, entender as alteridades desde seus próprios pressupostos. Daí que modelizar, e não simplesmente traduzir, significa tentar compreender os modos de articulação das codificações do outro sistema semiótico (do outro mundo, da outra natureza, da outra semiosfera), entender as diferenças, as peculiaridades que estão inseridas no sistema semiótico da alteridade, considerar os modos de organização dos seus textos, das suas linguagens e, portanto o seu modo de semiotizar. Assim seria possível chegar aos mecanismos de construção das linguagens e da produção de sentidos daquilo que é exterior. De certa forma isso implica (re)construir a organização do sistema semiótico do *outro* valorizando seu potencial comunicativo. É desta maneira que compreendemos a modelização como transcodificação ou criação de novos códigos.

Em termos antropológicos e semióticos, a modelização como princípio das *semiofagias canibais* é, também, uma forma de compreender a processualidade comunicacional e de praticar um deslocamento semântico que está implicado na produção do *eu como outro*. Mudar o ponto de vista corresponde a mudar as afecções pelas quais se produz significação. Se tomo a perspectiva do corpo da onça (do *outro*), tal como sugerido pelo pensamento perspectivista indígena, usando-o como centro gravitacional de afecção para produzir sentidos, posso compreender uma cuia cheia de sangue como cerveja. É esse mecanismo de desensimesmamento que permite, digamos assim, potencializar a modelização e a semiotização. Podemos retomar a questão a partir do discurso xamânico. Sua especificidade comunicacional está ligada à possibilidade de um exercício de transmutação corpórea¹⁸⁹ que permite aos xamãs um tipo de comunicação cosmopolítica. Manuela Carneiro

¹⁸⁹ Lembrando que corpo, nos termos deste estudo, funciona como um feixe de afecções.

da Cunha ao abordar o desafio de se transpor signos de um código a outro, trabalho precípua dos xamãs, recorda que na impossibilidade de uma transliteração entre linguagens o que se faz é “(re)construir (...) uma síntese original, uma nova maneira de pôr em relação níveis, códigos, pô-los em ressonância, em correspondência de modo que esse novo mundo ganhe a consistência desejada para que se torne evidente” (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p. 14). O aspecto mais importante do xamanismo para este estudo é o fato de que o xamã é capaz, por sua capacidade comunicacional transespecífica, de reconstruir linguagens sobrenaturais e extramundanas de modo a colocá-las em ressonância com os códigos comunicacionais de nossa espécie, ainda que sob linguagens e categorias próprias do pensamento indígena. Além disso, é importante, considerar que a ‘tradução’ inerente à ritualidade só pode ser realizada por um deslocamento da semiosfera em que estamos em direção a outras semiosferas para que se possa efetivamente entender o funcionamento dessa outra semiosfera e produzir modelizações.

O corpo, portanto, é um elemento fundamental às traduções semiofágicas canibais. José Kelly Luciani, antropólogo venezuelano que trabalha com os yanomami, em um artigo que se dedica à leitura de *A queda do céu*¹⁹⁰ sublinha que Kopenawa ressalta várias vezes que ele (seu corpo) funciona como *meio* por onde passam as palavras de Omama. Tais palavras, porém, não são somente do demiurgo yanomami, mas do conjunto de xapiri que compõe o universo cosmológico da etnia. Isso faz com que as traduções inerentes ao processo xamânico possam ser constituídas de um palimpsesto ainda mais complexo e profundo. Neste livro, em particular, soma-se ainda o papel de tradução do etnógrafo. “Estas são as palavras de Omama, o criador Yanomami, como nos diz Kopenawa com certa frequência. Quantos autores e traduções estão envolvidos? A diversidade incontável de xapiri, o mestre xamã, o aprendiz, o antropólogo branco: eles estão todos envolvidos” (LUCIANI, 2013, p. 176).

Roy Wagner faz uma aproximação interessantemente produtiva entre o “trabalho”

¹⁹⁰ O artigo foi publicado em 2013. Na ocasião a obra ainda não havia sido traduzida para o português, trabalho que seria feito dois anos mais tarde.

xamânico e o que poderíamos chamar de trabalho semiótico das pessoas *comuns*¹⁹¹, ao afirmar que “O homem é o xamã de seus significados” (WAGNER, 2017, p. 67). No que toca aos interesses desta pesquisa e levando em conta a leitura que nos parece convergente ao debate, tal definição wagneriana sugere que a cultura não é “propriedade” interpretativa de uma espécie, mas que o próprio conceito, tal como o de homem, tanto mais produtivo será, quanto mais “invista suas ideias, buscando equivalentes externos que não apenas as articulem, mas também as transformem sutilmente no processo” (Ibidem). O que importa neste debate é que as *semiofagias canibais* propõem alternativas, justamente, de pensar nossas categorias, precipuamente ocidentais e modernas, sob o ponto de vista do pensamento de povos que não são nem ocidentais e menos ainda modernos. Trata-se de semiotizar o mundo sob o ponto de vista da alteridade, sob códigos culturais de outras naturezas e sob outros sistemas modelizantes. Produzir sobre si uma imagem irreconhecível.

5.2.3. A *inimizade* e o pensamento semiótico canibal

Pela via do multinaturalismo, que defende a possibilidade de apreensão do mundo pela perspectiva outrem, o regime semiótico da *inimizade* é constituidor de um *outro* que carrega uma verdade. Isso dá visibilidade ao processo de desensimesmamento que emerge no método semiótico como resultante da construção de uma autoimagem irreconhecível. Diante de tal contexto, talvez pareça oportuno pensar como, desde os helenos, a noção de amigo – e conseqüentemente de amizade – foi fundamental para produzir a forma de pensamento propriamente filosófica, reconhecendo o filósofo como amigo da sabedoria. Quando Viveiros opõe a força motriz do pensamento indígena – a *inimizade* – à filosofia – a *amizade* –, está, justamente, elucidando como cada um dos modelos de sociabilidade produz conseqüências epistemológicas e semióticas bastante distintas. O primeiro se orienta ao *outro* (extrínseco), o segundo volta-se a si próprio (intrínseco) e cada um deles determina formas diferentes de consciência sobre a própria existência. Esse debate é parte, também, das

¹⁹¹ Por comum, entenda-se sujeitos que não são capazes de estabelecer comunicações interespecíficas.

intuições e definições sobre a amizade a partir do pensamento de Deleuze e Guattari, em que argumentam que o “amigo tal como ele aparece na filosofia não designa mais um personagem extrínseco, um exemplo ou uma circunstância empírica, mas a uma presença intrínseca ao pensamento, uma condição de possibilidade do próprio pensamento, uma categoria viva, um vivido transcendental” (2010, p. 9). Ou seja, se a forma da amizade produz a identidade (o intrínseco), a forma da inimizade produz a alteridade (o extrínseco), o que está diretamente ligado às *semiofagias canibais* como princípio teórico.

Deste modo, um dos grandes desafios de pensar essas formas de relação é o de não fazer leituras moralizantes aos termos *amizade* e *inimizade*, embora este seja um cacoete mais ou menos recorrente na tradição do pensamento ocidental. Portanto, levar a sério a *inimizade* implica encarar algumas perguntas, dentre elas as seguintes: “como será viver num mundo constituído pelo ponto de vista do inimigo? (...) E qual regime de verdade pode, afinal, prosperar num mundo em que a distância conecta e a diferença relaciona? (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 910). Tais questões nos ajudam a propor imagens do pensamento que não estejam dadas *a priori*, o que também é uma forma de abandonar o decalque (ou seria “recalque”) tautológico das categorias universalizantes. Pelo viés da Semiótica da Cultura podemos entender, com Lotman, que nenhum sistema de signos é dado a priori ao pesquisador, ele precisa ser reconstruído por meio da modelização. Um exemplo que nos ajuda a pensar sobre essas diferenças é o que significa a *humanidade* no pensamento indígena em comparação com o pensamento moderno. Para o primeiro é um dispositivo de agenciamento de sentidos virtualmente universal; para o segundo uma propriedade distintiva de nossa espécie.

Frente a este debate, podemos pensar as *semiofagias canibais* não exatamente como um conceito, enquanto criação filosófica que pretende produzir universais, mas como *inimiga do conceito*, uma vez que se volta à elucidação do caráter artificial de conceituações universais, uma vez que conceitos deste tipo “não explicam nada, eles próprios devem ser explicados” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 13). Daí nossa argumentação de que as *semiofagias canibais* são uma teorização conceitual-pragmática vinculada à *inimizade* como

dispositivo produtor de diferenciação, não de identificação. Assim, se fôssemos responder à pergunta “*o que são as semiofagias canibais?*”, parafraseando a obra deleuzo-guattariana que dá nome ao livro em questão, poderíamos afirmar que se trata de um dispositivo de criação de singularidades, produzidas nas relações de contato entre entes cuja posição vicária da *condição pronominal de humano* determinará, transitoriamente, quem é o *humano* e quem é o objeto.

Como o primado do agenciamento sígnico nas *semiofagias canibais* depende dos corpos que produzem os sentidos e estes corpos estão em perpétua disputa pela condição de *humano*, a cada novo enfrentamento (ou abordagem semiofágica canibal) se produz uma nova singularidade, um novo mundo. É por isso, entre outras razões, que a identidade é apenas uma possibilidade multicultural (e não multinatural) da pluralidade, um caso da diferença. Tal descrição produz um quase-oxímoro, pois a universalidade imanente expressa na multiplicidade dos corpos é o que coloca em causa a universalidade transcendental dos conceitos. Se o amigo rival da filosofia grega produz a identidade como pano de fundo do pensamento, a inimidade indígena produz um *eu* que não se reconhece no reflexo narcísico do pensamento moderno, mas que gera um *eu-outro* que tem como correspondente a imagem do inimigo sobre si.

Tânia Stolze Lima oferece uma descrição sobre as “formas da amizade” em sua etnografia sobre os yudjá em que o ponto fundamental de sua argumentação revela uma espécie de consciência aguda dos povos indígenas sobre as simetrias e assimetrias inerentes à socialidade interpessoal: eles sabem e reconhecem que as relações são assimétricas. Isso não implica que nós, os ocidentais, também não saibamos disso, mas parece-me que costumamos resvalar mais nos limites das nossas assimetrias, projetando falsas simetrias em determinadas relações. Lima usa dois exemplos bastantes ricos e ilustrativos para demonstrá-las. O primeiro é a ideia do bebê-e-placenta, em que “A placenta é definida como amigo (ou companheiro) do bebê, mas seria absurdo concluir que a recíproca é verdadeira” (LIMA, 2005, p. 88). O segundo exemplo diz respeito às formas de socialização com as chefias, de tal modo que esta relação “é formada por um chefe e amigos do chefe. Um homem pode ser definido como tal,

mas o próprio chefe não seria caracterizado como amigo seu” (Ibidem). Resumindo, um homem pode ser amigo de seu chefe, mas a recíproca não é verdadeira. No fundo, se pudéssemos falar de uma amizade entre os yudjá, seria, necessariamente, conforme Lima, um certo tipo de *amizade semiofágica*. O argumento, contudo, é mais complexo. Vejamos.

Entre os yudjá a noção de “pessoa” não é um dado pronto e acabado (não é universal, portanto), mas existem diferentes escalas, daí a necessidade das “peles novas”¹⁹², que correspondem a distintas escalas de pessoas. A diferença entre os níveis desta escala, em última medida, é o que determinará a posição dos sujeitos na relação de amizade, de modo que se um deles ocupa a posição de chefia ele terá potencialmente uma relação de amizade simétrica com chefes de outros grupos, mas de assimetria em relação a seus subordinados. Levando tudo isso em consideração, não se trata de afirmar que não haja relações similares a estas em nossas sociedades, se quiséssemos comparar talvez abundariam exemplos. A questão é que em termos de estrutura do pensamento, a *amizade yudjá* corresponde, em suas formas de socialidade, muito mais às dinâmicas da *inimizade indígena*, como produtora de alteridades, que da amizade ocidental criadora de mesmidades. Em certo sentido, sem o desejo de resumir, isso ajuda a compreender a seguinte formulação: “Assimetria = $f(Eu)$ ” (Ibidem, p. 75). Ou seja, a *assimetria* é igual a *função-eu*, equação que dá título ao capítulo de onde trouxemos tais digressões, onde o modo que o *eu* se expressa depende da posição ocupada pelo sujeito na relação assimétrica. Em suma, trata-se, no caso yudjá, de toda uma outra concepção da amizade quem nem de longe se assemelha ao amigo rival ocidental.

Todo esse “esquematismo social” tem como corolário a vingança e o inimigo como destino incontornável de um pensamento e de uma semiose que esteja à altura do perspectivismo indígena. Isso porque a vingança “era, antes, um esquematismo da práxis – ou deveríamos dizer da *poiesis* – social, um mecanismo de produção ritual da temporalidade

¹⁹² A pele como elemento semiótico de subordinação ou superioridade simétrica é explicada do seguinte modo: “A pela enrugada de um sênior é a sua pele de nascimento, que envelheceu; sob ela acham-se outra de distintas idades. A inferior de todas é uma pele de menino, seguida das peles de rapaz que ultrapassou a puberdade, de homem ocupado com a produção de filhos, ou de homens cujos filhos estão ocupados com a produção de seus netos” (LIMA, 2005, p. 123).

coletiva (o ciclo interminável das vinganças) pela instalação de um desequilíbrio perpétuo entre grupos inimigos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 169). Diante de tal contexto, a questão comunicacional mais relevante repousa sobre *como produzir comunicação a partir de uma sociabilidade em desequilíbrio?* Uma pista sugerida pelas teorias mobilizadas por esta pesquisa, a partir do princípio da *inimizade*, leva-nos à *equivocidade* como princípio regulador dos sentidos nos processos semióticos próprios das *semiofagias canibais*.

5.2.4. Equivocidade e a comunicação canibal

A *equivocidade* diz respeito ao tipo de significação produzida por meio das *semiofagias canibais*, razão pela qual ela é um de seus princípios. É em função da equivocidade, como elemento indutor de sínteses disjuntivas¹⁹³, que as semioses produzidas na relação do *eu* com *outro* tendem à produção de *sentidos em equivocidade*. Na prática, implica levar em conta que há sentidos outros, códigos outros, semioses outras (que, inicialmente, não fazem parte de nosso repertório semiótico produzidas a partir de sistemas semióticos alheios. Dessa maneira, os sentidos são deslizantes, irregulares, incertos, imprevisíveis, descontínuos, ou seja, o sangue pode ser, também, uma espécie de cerveja, e a predicação, como já argumentamos extensamente, não é postulada *a priori*. Sendo assim, conhecer o que as coisas são não depende de definições previamente dadas, mas de conceituações pragmaticamente construídas, cujas processualidades podem ser investigadas por meio das *semiofagias canibais*.

Quando afirmamos que a *equivocidade* induz sínteses disjuntivas, estamos querendo dizer que os sentidos produzidos pelas *semiofagias canibais* podem indicar um referente

¹⁹³ O conceito remete a Deleuze e Guattari. “Parece-nos, no entanto, que a esquizofrenia nos dá uma singular lição extraedipiana, e nos revela uma desconhecida força da síntese disjuntiva, um uso imanente que não seria mais exclusivo nem limitativo, mas plenamente afirmativo, ilimitativo, inclusivo. Uma disjunção que permanece disjuntiva, e que afirma, todavia, os termos disjuntos, que os afirma através de toda a sua distância, sem limitar um pelo outro nem excluir um do outro, talvez seja o maior paradoxo” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 105-106).

comum entre diferentes textos, ou seja, um referente comum entre representações distintas¹⁹⁴. A ideia por trás desta formulação sustenta que um *referente comum* – e existência de bebida inebriante – pode apontar para *diferentes textos* da cultura, incluídas, no caso desta pesquisa, culturas de múltiplas naturezas. De acordo com essa lógica, sangue ou cerveja podem ser reconhecidos como *textos diferentes* que se originam de um *referente comum* (a existência de bebida inebriante para *humanos* de diferentes naturezas). Há duas particularidades no caso da *equivocidade* oriunda das *semiofagias canibais* em relação à semiótica ocidental¹⁹⁵: 1) a diferença na representação de um mesmo *referente* na perspectiva semiofágica canibal em comparação à semiótica, é que o *texto* em que tal referente se manifesta pode ser (e tende a ser) um texto não reconhecidamente cultural desde a nossa perspectiva (o sangue, por exemplo), mas *cultural desde um ponto de vista outrem*; 2) uma vez que opera à lógica das sínteses disjuntivas, a significação produzida é uma *significação em equivocidade* pois, diferente do pensamento predicativo hegemônico, o sentido afirma os dois termos da significação sem opô-los. É por isso que no caso do exemplo do sangue|cerveja ambas representações de um único referente – *bebida inebriante* – são verdadeiras, pois sendo esta uma representação em equivocidade, o que vai determinar a qualidade sógnica da representação (ou o tipo de *humano*) é uma das “singularidades ou afecções características da multiplicidade humano|jaguar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 67). A *equivocidade*, em certo sentido, valida a existência da multiplicidade de perspectiva *humana* e não a reduz às formas antropocêntricas de pensamento.

Além disso, o que a *equivocidade semiofágica canibal* coloca em questão não é propriamente a diversidade da representação cultural sobre um determinado evento, mas, sim, a transformação da atribuição prévia de artefatos tomados como “apenas” naturais em culturais. Esta dubiedade do que as pessoas e as coisas são marca o caráter reducionista da

¹⁹⁴ Devo esta formulação mais sintética e clara à Regiane Miranda, que me apontou a uma ambiguidade da formulação anteriormente construída.

¹⁹⁵ Isso porque o fato de um referente apontar para representações distintas não é uma exclusividade das *semiofagias* advindas de um pensamento perspectivista indígena.

divisão kantiana¹⁹⁶ entre cultura e natureza, afinal em uma abordagem semiótica-multinaturalista da cultura nunca sabemos com quem estamos falando, se com um queixada ou com um humano-outro que deseja nos enganar; ou, ainda, se estamos em uma caça ou uma guerra multinaturalista. Saber em qual contexto semiótico-multinaturalista estamos inseridos nos permite conjecturar sobre que sistemas semióticos podem ser mobilizados, quais tipos de codificação e de tradução estão em jogo, quais relações de inimizade estão postas e que equivocidades estão engendradas nas relações em fluxo.

Há, ainda, outro aspecto importante na *equivocidade* multinaturalista que serve de princípio às *semiofagias canibais*. O que torna interessante a equivocação controlada da *equivocidade* não é a descoberta do referente comum entre representações distintas, mas, sim, que ela torna “explícita a equivocação insinuada em imaginar que quando a onça diz ‘caxiri’ ela se refere à mesma coisa que nós (quer dizer, uma poção saborosa, nutritiva e inebriante)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018. p. 252). Isso implica em reconhecer também os processos de referenciação que atravessam as culturas, bem como as memórias coletivas articuladas a partir deles e como esse conjunto produz sentidos sobre o mundo. Portanto, ainda que haja similaridades nas formas de expressão da cultura desde naturezas diferentes, o relevante são os aspectos vistos como *incomuns*, os deslizamentos, os tensionamentos. Tal característica semiótica implica, portanto, que a semiotização do mundo não é mediada, nesta teorização, pela diversidade das culturas, mas, sim, pela “multiplicidade afetual” (Ibidem) dos corpos.

Compreender, portanto, a equivocidade não como uma negatividade, como um erro, mas como a expressão de uma “estrutura *de jure*” (Ibidem) que corresponde à “própria forma da positividade relacional da diferença” (Ibidem, p. 256). Isso significa pensar a comunicação, nos termos da Semiótica da Cultura, como um mecanismo de produção de tensionamentos e imprevisibilidades, o que inclui a intraduzibilidade. Considerando que o papel das *semiofagias canibais* é produzir a diferença (ou “DiferOnça”, como apresentaremos adiante), a equivocidade (ou equivocação nos termos multinaturalistas) é a mola propulsora que

¹⁹⁶ Não porque a divisão não existe, mas porque ela é posta como algo previamente dado e universalmente válido.

permite, portanto, “comunicar por diferenças” (Ibidem, p. 255).

Um último ponto que cabe ser sublinhado, caso ainda não esteja suficientemente claro, é que a *equivocidade*, entendida como a qualidade semiótica da equivocação, não é somente um modo de comunicar pelas diferenças, mas também o elo que une diferentes perspectivas. O sangue e a cerveja, funcionam, justamente, como marcadores da diferença. “A semelhança afirmada entre humanos e jaguares¹⁹⁷ ao fazer com que ambos bebam ‘cerveja’ não está lá senão para que melhor se perceba o que faz diferença entre humanos e jaguares” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 67). O argumento pode parecer contraditório e, por isso, paradoxal, mas quando o observamos com mais atenção, percebemos que entre o sangue e a cerveja, como referentes distintos para um mesmo significado de “bebida embriagante”, a única coisa que os une é, justamente, a diferença que os separa. Esta digressão foi postulada originalmente, não exatamente com estas mesmas palavras, por Marylin Strathern no livro *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, citado por Viveiros de Castro (2018) no artigo em que discute a equivocação controlada.

5.2.5. Semioses canibais

O canibalismo é uma categoria importante para qualquer tentativa de aproximação teórica coerente entre o pensamento branco e o dos povos nativos que praticaram e praticam a antropofagia, em suas múltiplas dimensões e expressões. Por isso o termo “canibal”, que se soma ao substantivo “semiofagia”, não é meramente um qualificativo, mas possui função teórica incontornável. Uma dessas funções corresponde à diferenciação terminológica da semiofagia concebida e proposta pelo Multinaturalismo, ainda que, como se pode notar, ela

¹⁹⁷ Em *O cru e o cozido* Lévi-Strauss traz mais um exemplo que denota a relação de afinidade (não confundir com intimidade afetiva amigável) entre humanos e jaguares. “O jaguar e o homem são termos polares, cuja oposição é duplamente formulada em linguagem comum: um come cru, o outro, cozido, e, principalmente, o jaguar come o homem, mas o homem não come o jaguar. O contraste não é apenas absoluto, implica que entre os dois termos existe uma relação fundada na reciprocidade nula. Para que tudo o que o homem atualmente possui (e que o jaguar não possui mais) pudesse lhe vir do jaguar (que o possuía antes, ao passo que o homem, não), é preciso, portanto, que surja entre eles o meio de uma relação: esse é o papel da mulher (humana) do jaguar” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 109).

seja tributária e inspirada por seus pressupostos. É por isso que todas as vezes que mencionamos a expressão “*semiofagias canibais*” (em itálico) estamos nos referindo à teorização conceitual-pragmática construída por esta pesquisa. De acordo com as premissas da semiofagia já descritas, aquilo que se incorporava do inimigo, por meio do ritual antropofágico, eram os “*signos de sua alteridade*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 290). E é justamente a qualidade de *outro* que interessava à sociabilidade tupi, qualidade perspectiva, diga-se. Tratava-se, pois, de ver-se desde o exterior, ocupar o ponto de vista de uma outra semiosfera para perceber a própria, entender codificações alheias para ampliar a compreensão dos próprios sistemas significantes. E tudo isso pode partir do canibalismo ritual como uma pragmática, mas que ao mesmo tempo engendrava consequências epistemológicas e existenciais profundas, tais como a produção do tempo (o grande presente canibal), de sociedades mediadas pela inimizade e, até mesmo, a constituição de uma compreensão de si que coincide, em suma, com a imagem de fora projetada pelos inimigos. Portanto, o *canibalismo* não é mero complemento retórico, mas a condição intelectual-pragmática sem a qual as *semiofagias canibais* não são possíveis. Trata-se da tomada do ponto de vista da alteridade a partir de uma abordagem semiótica-multinaturalista da cultura, que tem como base o pensamento perspectivista-antropófago indígena. Neste caso, a proposição *eu como outro* assume comunicacionalmente a missão de considerar a possibilidade da culturalização da natureza a partir de uma concepção multinaturalista de humano.

À medida que deslocamos nosso ponto de vista em direção às alteridades (nos movimentamos de uma semiosfera a outra) e reconhecemos a perspectiva outrem como possível, tornamo-nos semioticamente capazes de especular (extra)mundos para outras (sobre)naturezas. Não se trata meramente de um exercício abstrato de deslocamento semiótico, pois o que as *semiofagias canibais* sustentam é que a tomada do ponto de vista da alteridade tanto mais semiótica será quanto maior for a consciência desse deslocamento. É isso que desnaturaliza a artificialidade da crença moderna de que os únicos humanos dotados de cultura são os da nossa espécie. Isso passa por uma tomada de consciência que considere, por um lado, a capacidade de modelizarmos outros sistemas semióticos respeitando suas

peculiaridades, sem reduzi-los à forma hegemônicas de significação; mas também, por uma tomada de consciência que leve em conta o *mundo da vida* (Lebenswelt) dos diferentes seres como alternativa de deslocamento perspectivo. As resultantes de todo esse processo são, por definição, as *semioses canibais*.

Um último ponto precisa ser ressaltado. A possibilidade de um processo de *semiotização* que se oriente por um deslocamento em direção ao caos (o extracultural) requer, entre outras coisas, o manejo do aparato metalinguístico produzido pelos teóricos da Semiótica da Cultura, que propõem um exercício de questionamento sobre as propriedades, estruturalidades, singularidades dos objetos (de estudo) e buscam construir uma possibilidade de interpretação do mundo que pressupõe o desenvolvimento de determinadas competências semióticas¹⁹⁸. Para fugir das armadilhas de um processo de significação restrito às semioses da própria cultura, que ignora as zonas de inteligibilidade entre semiosferas distintas, é necessário exercer a modelização (não como reprodução de modelo) a partir de um deslocamento, tal como propomos, estabelecendo correlações a partir dos traços peculiares, distintivos, singulares do sistema semiótico abordado. Portanto, aquilo que não conhecemos e nos parece, a princípio, caótico de modo geral, mas também caótico semioticamente, na verdade, corresponde a um outro conjunto de semiotizações, ainda que aparentemente seja visto apenas como ‘caos’. Isso porque esse suposto “caos” não é algo dado, mas construído, tal como a cultura. De alguma forma, como sugerem os estudiosos e pesquisadores de Tartu-Moscou, mesmo no mundo ocidental a cultura se organiza a partir de uma externalidade, entretanto o faz de maneira hierárquica, o que serve de justificativa às diferentes violências empregadas em nome da “civilização” (sic). A professora Irene Machado¹⁹⁹ argumentava, em uma live, que o processo de colonização, ao estabelecer uma língua própria e ignorar as línguas dos povos nativos, considerando não civilizados aqueles que não a dominavam, valeu-se simbolicamente dos artifícios das semioses hegemônicas para justificar a violência

¹⁹⁸ Essa competência semiótica, de acordo com Machado (2003), abrange a competência semiolinguística, a competência textual e a competência discursiva e tudo isso se faz no processo de modelizar.

¹⁹⁹ Caminhos da semiótica no Brasil e na América Latina: Live 4 | Neyla Prado e Irene Machado, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=AitHP7m-H7w>.

empregada contra os indígenas. Tal estratégia foi estendida às populações escravizadas do continente africano transportadas ao Brasil por séculos. Esses exemplos remetem a abordagens que delimitam a semiótica a um processo vertical, fazendo com que uns signos sejam mais valiosos que outros. Essas estratégias têm como interesse relegar a um plano inferior um signo para dizer (afirmar) que há um superior. É nesse sentido, então, que a proposta de análise semiótica da cultura de Lotman leva em conta pensar sobre os processos históricos não do ponto de vista de um fluxo cronológico, mas a partir de conflitos, lutas e imprevisibilidades. O que esta tese propõe, em última medida, é oferecer alguma contribuição, por menor que seja, a estas análises levando tais conflitos, lutas e imprevisibilidades a uma dimensão em que o conceito de *humanidade* é estendido a outras espécies e que a cultura seja vista desde outras naturezas.

5.2.6. DiferOnça

Encontramos a expressão “DiferOnça”, pela primeira vez, na leitura do livro *Encontros* (2007). Mais tarde percebemos o uso, novamente, da palavra na obra de Valentim (2018), referenciando o mesmo livro. O termo, segundo a acepção original, refere-se à “desalienação metafísica e abolição física do personagem” implicadas no coadjuvante de *Meu tio o Iauaretê*²⁰⁰, de Guimarães Rosa. Viveiros de Castro comenta o termo como um “duplo e sombrio movimento, essa alteração divergente, de *diferOnça*, fazendo assim uma homenagem antropofágica ao célebre conceito²⁰¹ de [Jacques] Derrida” (2007, p. 128, grifo nosso). O que queremos evidenciar a partir desta elucidação em torno da noção de “diferOnça”, é que se cada coisa e cada humano (no sentido *lato*) tem sua onça, a *diferOnça* é, por definição, o tipo de diferença comunicacional produzida pelas semiotizações da abordagem semiósico-multinaturalista da cultura. Afirmar que cada coisa *tem sua onça* significa sustentar que aquilo que as coisas são não depende de um substancialismo, mas de um relacionismo que varia de

²⁰⁰ Caso alguém não conheça o conto, o protagonista-narrador é uma onça.

²⁰¹ O conceito de Derrida sugerido pela citação é o de *différance*, discutido e trabalhado pelo filósofo francófono na obra *L'Écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967).

acordo com o agenciamento sígnico que incide sobre um objeto, coisa ou fenômeno.

Enquanto na perspectiva multicultural as distinções derivadas dos diversos agenciamentos produzem uma diferença, no ponto de vista *multinatural* essa diferenciação pode ser chamada de *diferOnça*, mas não meramente como estratégia retórica, senão como modo de sublinhar que tais distinções estão necessariamente ligadas à um tipo de comunicação multinaturalista. Que tipo de comunicação estaria ligada, então, à *diferOnça*? Compreendendo a *diferOnça* como uma característica de processos comunicacionais que surgem, justamente, em zonas fora de nossa própria semiosfera, onde o processo de comunicação é marcado por tensionamentos (ROSÁRIO, 2021), de tal modo que os sentidos em equivocidade produzidos geram um tipo de diferença disjuntiva, que não é baseada numa diferença previamente conceitualizada, o que corresponde à imprevisibilidade lotmaniana. Em termos pragmáticos, a *diferOnça* é um tipo de resultante comunicacional que também suspende a arbitrariedade do sentido pretensamente universalista, primando por uma produção de sentido (semiose) em equivocidade.

Essa diferença, sublinhamos, não é dicotômica, isto é, não há algo que exista em si e por si própria. A *diferOnça* nas *semiofagias canibais* é um caso da diferença, mas sem remeter à noção ocidental de identidade, pois se trata de *diferença em equivocidade*. Por isso é improdutivo pensar o humano *ou* a onça, o sangue *ou* o caium, o barreiro *ou* a maloca, mas sim, considerar que as semiotizações dependem sempre do tipo de ponto de vista que incide sobre os entes e as coisas do mundo. Portanto, segundo esta argumentação, não haveria nas coisas ou eventos do mundo uma propriedade substancialista que lhes seria intrínseca e que se projetaria de forma imediata em quem semiotiza. O que desejamos argumentar com isso, é que o barreiro e a maloca são tão somente singularidades semiósicas de uma multiplicidade semiótica infinitamente maior.



Os princípios das *semiofagias canibais* buscam articular, justamente, as provocações

e instigações levantadas pelas teorias fundantes. Disso decorre que a compreensão de toda e qualquer semiotização, a partir das *semiofagias canibais*, exigem uma abordagem semiótica-multinaturalista da cultura, o que inclui alguns procedimentos. 1) Identificar quem é o humano em uma dada relação, no sentido de considerar diversos pontos de vista semióticos e os diferentes funcionamentos de tais sistemas. 2) Reconhecer os tipos diferentes de modelizações que decorrem de distintas naturezas. 3) Perceber as relações comunicacionais desde o paradigma da inimizade indígena, que produz o interesse pelo deslocamento da perspectiva, pois a identidade é codeterminada pela alteridade, isto é, o interior se vê refletido pelo exterior. Nessa via, inclui a importância dos espaços de não intersecção que fazem parte do processo comunicacional. 4) Ter em conta que os sentidos produzidos são sempre transitórios e disjuntivos, relativos a uma dada semiotização, em um determinado contexto e que, portanto, o processo de produção de sentidos está atravessado por deslizamentos, imprevisibilidades, desterritorializações. 5) Buscar reconstruir os modos de funcionamento dos sistemas semióticos diversos a partir de uma modelização que esteja atenta às alteridades, às anomalias e as peculiaridades e, dessa maneira, repensar os próprios sistemas semióticos pela perspectiva outrem. 6) Levar em conta a *diferença* como a diferença oriunda de processos comunicacionais em zonas de não intersecção entre semiosferas diversas, mas que convergem à possibilidade de abertura de processos de construção de verdades pragmáticas entre ontologias distintas, seguindo a pista deixada por Mauro Almeida (2021).

Para além desta síntese sobre as *semiofagias canibais* é importante pontuar algumas escolhas terminológicas que, embora estejam contidas na tese de forma sub-reptícia, explicam o tipo de abordagem adotada. Uma das questões centrais – e complexa o bastante para formular uma resposta que se esgote neste texto – é pensar *qual a relação entre a semiose indígena, a semiose dos brancos e a semiose das semiofagias canibais?* Claro está, a esta altura, que *semiose* e *semiótica* não são sinônimos. Para responder à questão é importante levar em conta alguns aspectos. Considerando que as *semioses* são os processos de produção de sentido, as relações entre estes três eixos tendem a se dar paradoxalmente por suas diferenças. No entanto, é ao *tipo de diferença* que devemos estar atentos, pois na relação entre

estas três semioses o que importa é menos a diferença entre o modo como os indígenas veem as onças e o modo como as onças veem os índios, e mais a diferença entre a *maneira como nós brancos vemos as onças* e a forma *como nós brancos vemos os indígenas vendo as onças e sendo vistos por elas*, considerando, então, a maneira como nosso pensamento percebe tais diferenças perspectivas. Isso porque neste intrincado processo há índios, onças e (nós) brancos. E este terceiro elemento – *nós brancos* – é essencial para a reflexão. A questão, como pontua Viveiros de Castro em diversos textos, é que não há uma onça-pessoa para os índios e uma onça-bicho para os brancos, há, de saída, uma pessoa|bicho que é uma das singularidades características da multiplicidade índio|branco no multinaturalismo. Então, retomando a pergunta de origem, a relação entre as três semioses implica considerar que as *semioses indígenas* são constituídas por uma semiótica multinaturalista de fundo, que funciona à forma de uma contra-antropologia (interlocutora da antropologia dos brancos e não um mero objeto da antropologia), e que, justamente, ao ser colocada em pé de igualdade relacional com os modos hegemônicos da *semiose dos brancos* (reconhecida como uma semiose de corte antropocêntrico), produz um certo tipo de contra-semiose (interlocutora da semiótica a partir de uma perspectiva não reconhecidamente semiótica) manifesta por meio das *semioses das semiofagias canibais*. É o mútuo tensionamento entre estas diferentes ontologias semióticas – ou triangulação cosmopolítica – que permitem a *inter-relação diferenciante* entre estas três semioses e que, ao mesmo tempo, torna as *semiofagias canibais* uma abordagem semiótica-multinaturalista da cultura (enquanto um processo de descrição da produção de sentido) e, também, uma semiótica semiofágica²⁰².

²⁰² Isso não implica que as *semiofagias canibais* sejam uma teoria semiótica nos termos dos estudos comunicacionais. A atualização desta virtualidade depende, entre outros aspectos, de um amplo e profundo debate entre os pares e um melhor desenvolvimento teórico, cuja tese é, somente, um primeiro passo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Mas eu não estou interessado em
nenhuma teoria / Em nenhuma
fantasia, nem no algo mais / Longe o
profeta do terror que a Laranja
Mecânica anuncia / Amar e mudar as
coisas me interessam mais.*

Belchior – Alucinação

Muito mais difícil que começar uma tese, percebo agora, é encerrá-la. Faltam palavras e sobram incertezas. Mas é preciso ser feito e este é o momento. Durante muito tempo, para ser mais preciso ao longo de anos, considereirei que as *semiofagias canibais* decorrentes desta pesquisa poderiam conter, quiçá com muita argumentação, o embrião do que poderia ser, para o campo da Comunicação, um “conceito”, no sentido mais filosófico e universalizante que existe. Percebi tarde, mas não tarde o bastante (espero!), que tal tarefa era em vão porque contraditória com o paradigma do pensamento nativo que nos inspira e que nos serve de exemplo. Isso passa pelo fato de que os regimes de semiotização indígenas e seus modos de pensamento – tal como descritos etnograficamente pela antropologia e pelo pensamento de escritores e críticos literários – não são propriamente conceituais²⁰³. A saída para esta encruzilhada, como argumentamos em outro momento, está na alternativa empreendida por Viveiros de Castro de tratar *como conceito*, coisas que não são vistas, inicialmente, desta forma. É uma maneira de tecer o *eu como outro*.

O que está em jogo na forma como percebemos as semiotizações multinaturalistas (a forma como os povos nativos veem as onças, o que inclui a forma como eles se veem sendo vistos pelas onças) em relação às formas ocidentais de semiotização, algo crucial, é a

²⁰³ “Como aplicar, por exemplo, a noção (o conceito) de conceito a um pensamento que, aparentemente, nunca achou necessário debruçar-se sobre si mesmo, e que remeteria antes ao esquematismo fluente e variegado do símbolo, da figura e da representação coletiva que à arquitetura da razão conceitual?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 220).

possibilidade de inteligibilidade dos fenômenos quando estamos tratando de contatos entre entes de diferentes naturezas, mas dotados de uma mesma cultura. Isso reconfigura toda a problemática comunicacional, indicando a importância de levarmos em conta os diferentes níveis de abstração nos modos de produção dos sentidos. Em linhas muito gerais, afinal tratamos extensamente disto, o problema político da comunicação se intensifica em um contexto em que todos seres são potencialmente humanos. Isso não deveria nos causar qualquer espanto, afinal vivemos há alguns anos a euforia tecnofilista da Inteligência Artificial, da algoritmização da informação e plataformização de uma série serviços que agora são realizados por *bots*. E é provável que, realmente, não nos cause. O fato de os termos das discussões em torno destas tecnologias serem ainda demasiadamente, mostra, em certo sentido, que a contribuição do pensamento dos povos indígenas para inúmeros campos, dentre eles a Comunicação, pode ser mais amplo. É evidente que há uma série de artigos, investigações e discussões que abordam debates vinculados aos povos indígenas, como pesquisas sobre etnomídia, sobre a recepção de determinado objeto comunicacional com grupos indígenas, sobre a produção artística e estética, pesquisas sobre a presença digital e em redes sociais, dentre inúmeras outras, em que seria necessário realizar uma abordagem quanti-qualitativa de forma profunda para mapear todos esses estudos²⁰⁴. O nosso ponto, que representou um grande esforço investigativo, foi pensar a conexão do pensamento indígena com a Semiótica e a Comunicação, mediada pela Antropologia, particularmente pelo Multinaturalismo. A questão, portanto, não era descrever o mundo indígena sob nossas categorias do pensamento, mas tensionar as nossas categorias sob a perspectiva de um pensamento indígena. Era, em suma, tentar ver a comunicação sob o ponto de vista do “inimigo” antropófago, ou seja, ver a comunicação desde outro lugar, precisamente um *lugar outro*. Disso decorre o acento antropológico do estudo que, na verdade, opera em coerência

²⁰⁴ O livro organizado por Massimo Di Felice e Eliete Pereira, *Redes e ecologias comunicativas indígenas: as contribuições dos povos originários à teoria da comunicação*, é um dos bons exemplos neste sentido, reunindo artigos que discutem as Tecnologias da Informação e Comunicação – TICs, a partir de teorizações e aproximações com o pensamento indígena. Chamo atenção também para a dissertação de Raquel Carneiro, intitulada *Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: a etnomídia cidadã da rádio yandê*, que traz na bibliografia uma série de artigos que tratam de temas correlatos.

metodológica com a teorização proposta pelas *semiofagias canibais*, de ver a comunicação sob outra perspectiva.

Embora muitas formas de organização do pensamento dos povos nativos do Brasil sejam dualistas, não tendem a ser, nenhum pouco, dicotômicas, o que também é uma particularidade da Semiótica da Cultura. Quando na introdução desta tese afirmava que o leitor estaria diante de uma pesquisa teórica, deveria, talvez, ter sido mais cauteloso, percebo agora. No fundo, essa dicotomia entre o que seria um estudo empírico e outro teórico falseia a realidade. A escolha por retomar os conhecimentos indígenas a partir da Antropofagia e, depois, do Multinaturalismo, em conexão com a Semiótica da Cultura, tem como propósito justamente produzir olhares de estranhamentos entre os campos, mas em um processo que é, radicalmente, empírico, nunca restritivamente teórico. Daí os tantos deslocamentos que descrevemos ao longo do texto e que nos levaram às postulações apresentadas. Tudo isso acabou nos conduzindo à *abordagem semiótica-multinaturalista da cultura*, que transforma este estudo, muito antes que puramente teórico, em uma teorização conceitual-pragmática orientada pelas formas de pensamento dos povos nativos amazônicos, especialmente os Tupi, desde as traduções e transcódificações empreendidas pela antropologia, pela literatura e pela crítica literária. Portanto a abstração que é inerente a todo trabalho intelectual, manifesta-se nesta investigação como exercício de transcendência imanente com as tantas alteridades com quem nos defrontamos nos textos e categorias de pensamento alheias ao campo da Comunicação.

Em suma, o que se buscou em um primeiro momento (mais extenso), foi desenvolver as bases de cada uma das teorias que fundamentam as *semiofagias canibais* demonstrando algumas possibilidades de inter-relação entre a Semiótica da Cultura, Antropofagia e Multinaturalismo, respeitando certos limites teórico-pragmáticos. O propósito, nesse sentido, foi o de, inicialmente, trazer à tona as estruturalidades do texto na cultura; depois, pensar a Antropofagia em seus desdobramentos que a tornam um modo de produção de pensamentos e teorizações; e, por fim, promover o encontro do Multinaturalismo com preocupações propriamente do campo comunicacional. Isso nos permitiu pensar desde outro paradigma a

relação entre cultura e natureza, reorganizando o primado da diversidade em função da natureza (dos corpos) o que produz formas outras de pensarmos os processos comunicacionais. Tais desenvolvimentos visaram, justamente, dar conta dos *objetivos específicos*, apresentados na Introdução deste trabalho, exceto um deles, o quarto, que se refere à descrição e formulação dos fundamentos e dos princípios que conformam as *semiofagias canibais*.

Pois bem, encarar este quarto objetivo específico, implica, ao mesmo tempo, levar em conta o problema de pesquisa que orienta este estudo, formulado na seguinte questão, já apresentada anteriormente: *Como se configuram e quais são os princípios das semiotizações indígenas baseadas num pensamento semiótico-multinaturalista da cultura e como ele pode tensionar a comunicação e a semiótica?* A resposta a este problema foi desenvolvida no capítulo das *semiofagias canibais*, em que apresentamos os aspectos centrais de seus fundamentos e os princípios que orientam a processualidade da abordagem semiótica-multinaturalista da cultura, recordando-os: *humanidade relacional, modelização, inimizade, equivocidade, semioses canibais e diferOnça*. Nesse processo apresentamos também tensionamentos causados pelas *semiofagias canibais* à comunicação pelo viés semiótico. Cumpriria agora sublinhar, que todo o esforço no desenvolvimento desta hipótese semiótica de inspiração no pensamento indígena, procurou ampliar o espectro de abordagem comunicacional e semiótica sobre a cultura, considerando, também, o primado da *diferença de natureza* como vetor diferencial. Em nenhum sentido buscou-se afirmar que a cultura é sempre “igual”, mas que a diferença quando vista pela multiplicidade dos corpos oferece outras formas de compreensão dos processos comunicacionais. No fundo, trata-se de levar os *outros* a sério em suas diferenças, sem com isso domesticá-los em uma coletividade identitária previamente constituída. Em suma, trata-se de pensar sob a perspectiva *outrem*. Desnaturalizar uma maneira objetivista de ver e comunicar o mundo. Partir deste estranhamento como busca pelas possibilidades de *um mundo para*. Não negar a ciência como fazem os obscurantistas de plantão, mas habitar a ciência para além dos laboratórios.

As *semiofagias canibais* são um modo de compreender e descrever os fundamentos e

os princípios de semioses baseadas no pensamento indígena perspectivista-antropofágico. Seus fundamentos recuperam tradições de pensamento que têm em comum uma certa marginalidade em seus devidos contextos, começando pela Semiótica da Cultura da antiga União Soviética, cujos professores precisavam driblar retoricamente o regime governamental para realizarem seus encontros e estudos de forma mais ou menos livre. Depois a Antropofagia, que, a despeito de sua contínua influência em diversas manifestações estéticas e culturais brasileiras nesses quase 100 anos, sempre foi vista com certa reserva em termos teóricos, tanto é que a tese *A crise da filosofia messiânica*, de Oswald de Andrade, para uma cadeira de professor na USP, em 1950, foi reprovada. Os trabalhos de Beatriz Azevedo (2016) e Marco Antonio Valentim (2018) são notáveis em recuperar e pensar teoricamente a Antropofagia, mas, ainda assim, exceções no contexto de uma teorização prenhe de possibilidades. Por fim, o Multinaturalismo, que, certo sentido, recupera esse acento antropófago para pensar a Antropologia desde conceitos e modos bastante próprios, levando a sério a tarefa de formular o pensamento desde a interlocução profícua com povos amazônicos do tronco tupi. Se as *semiofagias canibais* pudessem ser resumidas na radicalidade de sua proposta teórica em uma formulação aforística, esta seria: *Comer é pensar*²⁰⁵.

Quando afirmamos que a Introdução desta tese era uma espécie de *guia para caminhar entre mundos*, estávamos menos preocupados com a implicação filosófica-ocidental contida no gesto de caminhar e pensar e mais interessados no gesto de, ao caminhar, *ver o mundo e ser visto por ele*. Há uma passagem no texto de Weir em que o autor afirma “o mundo é um grande Olho que vemos e que nos vê” (2021. s/p). Mais do que uma retórica do olhar, tal afirmação nos convida a reconhecer que a maneira como habitamos o mundo impacta em nossas formas de compreendê-lo e, portanto, não há descrições, nem formas de produzir sentidos, isentas de subjetividades que, no fundo, o conformam. Quando afirmávamos que os modos do pensamento moderno, da restritividade da humanidade à nossa espécie, manifestam-se no antropocentrismo como paradigma de fundo, estávamos

²⁰⁵ Esta expressão e síntese conceitual foi expressa pela primeira vez, durante a arguição da tese, por Eduardo Sterzi, a quem agradeço a contribuição.

sustentando que o modo ocidental hegemônico de estar no mundo mantém-se de pé sobre o holocausto de inúmeras outras espécies e que, ao invés, de caminhar *no* mundo, caminha *sobre* o mundo. “(...) para o homem moderno ocidental, conhecer o mundo é não caminhar como caminha o mundo, mas abrir caminho a todo custo para dominar a sua pisada sobre ele e sobre tudo o que em e pelo mundo vive: plantas, animais, lagos, rios, selvas, montanhas, gentes e povos.” (WEIR, 2021, s/p).

As *semiofagias canibais* surgem, então, como uma possibilidade de pensar a comunicação para além do paradigma ocidental. Uma das conclusões possíveis que este trabalho sugere, é pensar a comunicação desde outros termos que não aqueles das formas hegemônicas de produzir sentidos sobre o mundo, todas elas calcadas em eufemismos que servem como verniz civilizacional para a verdadeira barbárie que nunca cessa. É por isso que a comunicação, na publicidade e no jornalismo hegemônico das grandes corporações, especialmente, tende a chamar as coisas pelo que elas não são, como, por exemplo, catástrofe climática de “crise ambiental”; holocausto da biodiversidade de “agronegócio”; etnocídio em massa de “evangelização” e genocida de “presidente”.

As *semiofagias canibais* propõem, também, uma outra maneira de abordar a definição de conceitos e terminologias que usamos para dizer o que as coisas “são”, partindo de uma relação cosmológica e contínua com os eventos mundanos ou extramundanos. Isso porque dizer o que as coisas são (ainda que seja sob uma dada perspectiva transitória) é uma maneira de conformar o mundo (no fundo, as coisas são medidas por suas consequências), mas se esta maneira se reduz às formas antropocêntricas de compreensão e formulação, o destino inevitável do planeta é a forma geológica do. Aos povos indígenas não creio interessar os nomes que damos ao desastre climático ou fim do mundo que, enquanto civilização global, construímos e vivemos. A nós, no entanto, deveriam interessar suas formas de conceber e conhecer a vida no planeta, pois é um modo não calcado no *eu individual*, mas na coletividade e multiplicidade humanas.

Considerando-se os princípios da teorização semiofágica, deslocar-se em direção à alteridade para conhecer as coisas do mundo desde outras naturezas é um modo, além de

produzir o *eu como outro*, de tecer (ou talvez de retornar) “o tempo do nós” a que se refere Weir (2021). Este *eu* visto pela exterioridade, conforma um tipo de nós (*eu+outro*), que, segundo os princípios semiofágicos canibais, é sempre um nós desensimesmado, pois não se orienta a partir do amigo-rival ocidental, senão pela inimizade indígena. Do ponto de vista comunicacional, trata-se de, considerando o movimento de ver-se a partir do *outro*, conjecturar modos de produção de sentido que preservem a alteridade como tal. Isso porque as semioses elaboradas a partir das *semiofagias canibais* são configuradas por redes de significação que tecemos em nossas culturas pelas tramas dos textos produzidos entre diferentes semiosferas. Nesse movimento de orientação pela ‘inimizade indígena’ é possível averiguar as singularidades, as peculiaridades e, então, produzir a *diferOnça*, preservando o outro como *outro*. Isso tudo torna as *semiofagias canibais* um mecanismo capaz de interromper a entropia inerente ao ato de pensar e semiotizar o mundo desde universalizações, no mais das vezes, falsas. Algumas consequências comunicacionais interessantes de serem pensadas a partir dos princípios semiofágicos canibais são as seguintes. 1) A condição humana não é dada previamente, mas é *relacional* e com isso passamos a lidar com um tipo de comunicação humana que opera a partir de inúmeras semiosferas distintas. Assim é possível entender que o “comum” está na diferença, na preservação da alteridade como dispositivo de produção social. 2) Isso implica a evidenciação de que os processos comunicacionais semióticos estão necessariamente vinculados a um processo de modelização, que depende, entre outras coisas, do tipo de corpo que agencia o mundo. O que traz à tona o caráter artificial da naturalização dos processos de produção de sentido antropocêntricos, pois o que as coisas são, no fundo, não está determinado previamente (como um conceito universal), mas em codependência com esse *outro* inserido no processo comunicacional. A modelização, portanto, é um caminho profícuo para desemaranhar o aparente caos de sistemas semióticos outros. 3) Ainda que as *semiofagias canibais* proponham uma abordagem semiótica-multinaturalista da cultura desde o ponto de vista da alteridade, isso não significa que é possível ocupar de forma pacífica a semiosfera do *outro* (tampouco o *outro* a nossa), isto é, sem tensionamentos, anomalias, irregularidades e incompreensões de códigos. Poderíamos propor uma modelização da

alteridade que se realiza a partir de textos de semiosferas distintas que entram em disputa e que produzem espaços semióticos de relações permeados por lutas e conflitos. Isso implica, portanto, que os sentidos produzidos sob estas condições são sempre *sentidos em equivocidade*, o que significa sempre considerar que há dissensão no processo de significação e que as semioses são sempre da ordem da síntese disjuntiva. 4) Reconhecer que os sentidos do mundo operam, desde as *semiofagias canibais*, como sínteses disjuntivas leva-nos a entender as semioses canibais, também, como um modo de produção de sentido que se orienta a partir da posição perspectiva da alteridade. Ou seja, não se trata de ver o mundo como a onça, mas de conceber que há, sim, um a concepção de mundo em que o ponto de vista das onças sobre os humanos está incluído na forma como os humanos veem as onças, desde o qual o sangue pode ocupar a função cultural da cerveja, como bebida embriagante. 6) Todo esse conjunto de inferências, nos levam à *diferOnça* como a qualidade sígnica diferencial resultante das *semiofagias canibais*, compreendida como uma percepção diferenciante e transitória sobre uma singularidade qualquer.

Dado que uma tese de doutorado não é o fim do caminho, senão seu início, parece oportuno pensar alguns possíveis desdobramentos desta pesquisa. Antes, um breve preâmbulo. O exponencial desenvolvimento das Tecnologias de Comunicação e Informação - TICs produziram e produzem no campo das pesquisas em Comunicação um conjunto bastante amplo e heterodoxo de estudos que poderíamos colocar sob o guarda-chuva do pós-humanismo. Na prática implica, pensar dimensões ou agências humanas em artefatos tecnológicos de comunicação, por meio, dentre outras alternativas, da algoritmização e da Inteligência Artificial, para ficar em dois eixos bastante amplos. Esse debate não tem nada de novo, poderíamos remeter à Máquina de Turing, ainda na Segunda Guerra, passando por *Apocalípticos e Integrados*, de Umberto Eco, cuja publicação original data de 1964, mesmo ano da publicação também original de *Os meios de comunicação como extensões do homem*, de McLuhan, e cuja discussão com centenas de variações e perspectivas desemboca em *Homo Deus* de Yuval Harari, originalmente publicado em 2015, e mais recentemente, em meio à pandemia global do coronavírus, na obra *Tecnodiversidade* de Yuk Hui.

Oswald há quase cem anos professava que a possibilidade de um futuro decente e inclusivo estava vinculado ao bárbaro tecnizado. Com outras palavras, Hui repete o postulado oswaldiano, obviamente subsidiado por um amplo conjunto de proposições teóricas que foram desenvolvidas ao longo deste quase um século. A inspiradora obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, bem como o conjunto filosófico literário de Ailton Krenak, dentre eles *Ideias para adiar o fim do mundo*, toda a literatura científica e ficcional produzida por integrantes de diferentes etnias indígenas, abrem um universo de linhas de imersão aos estudos comunicacionais a partir de suas formas de pensamento e categorias de análise. Todo este mundo merece e pode servir de inspiração a formulações da teoria da Comunicação, que se vale de uma aproximação ainda tímida. O que defendemos é que possamos, além de pensar as produções midiáticas dos povos indígenas sob nossos termos, pensar nossas produções sob os termos indígenas. Se a inversão do processo parece simples, o exercício e as consequências epistemológicas de tal, digamos assim, “virada comunicacional” são bastante complexas, do qual nossa pesquisa é apenas uma pequena, mas teoricamente rigorosa, tentativa de contribuição.

Enfim, o que queremos argumentar com estas descrições é que quando postulamos as *semiofagias canibais* como alternativa de abordagem semiósica, estamos tentando oferecer outras formas de pensarmos os processos comunicacionais, ampliando o espectro de análise, à medida que levamos a sério todas as possibilidades de humanos e com isso uma comunicação multinaturalista. Tal característica, devo salientar, não está restrita à interlocução entre o campo da Comunicação e a Antropologia dos povos nativos. Projeta-se, também, sobre maneiras de investigar processos tecnológicos de comunicação a partir da tecnodiversidade. Isso inclui expressões artístico-tecnológicas e a ocupação de espaços tecnoculturais por cosmologias indígenas, mesmo em expressões simbolicamente ligadas ao mundo ocidental como a ópera. É por isso que estudos análogos aos de Laymert Garcia dos Santos (2013), sobre as interconexões, entre xamanismo, tecnociência e ópera na Amazônia, tornam-se possíveis a partir desta abertura epistêmica e de relação entre alteridades. Estes são apenas exemplos ligados à tecnociência, mas que mostram que a visão reducionista dos povos nativos

como primitivos é, além de anacrônica, preconceituosa e autocentrada. Mais do que isso, se há um mundo por vir, ele passa por pensar os processos tecnológicos para além do umbigo do mundo globalizado, isto é, a Europa e os Estados Unidos. Passa por tomar a diversidade como o primado do paradigma do desenvolvimento tecnológico.

As *semiofagias canibais*, em meio a todo esse contexto, são uma proposta de teorização conceitual-pragmática de repensar nossos modos de produção de sentido e, portanto, não é um modo de compreender o pensamento indígena, mas um *modo de compreender desde um pensamento originariamente indígena*. É por isso que considerar sua abordagem semiótica-multinaturalista da cultura como mais uma alternativa para o campo da Comunicação pode ser interessante quando se trata de formular uma comunicação para um mundo que há muito deixou de existir (o mundo moderno), como diria Gramsci, mas cujo novo mundo – quiçá o da tecnodiversidade e cujo ócio seja uma forma de vida e não um privilégio das elites financeiras – tarda a nascer.

Se por um lado a argumentação teórico-metodológica da tese se encerra por aqui, por outro esse é só o começo. Há, ao longo de todo o texto, um grande esforço em traduzir conceitos da comunicação para quem não é do campo e o mesmo movimento de tradução das categorias antropológicas para quem não é desta área, o meu caso, inclusive. Há, a todo tempo, um deslocamento em direção às alteridades, o que produz imagens outras de parte a parte das teorias estudadas. Esse diálogo, nem sempre óbvio, nem sempre pacífico, nem sempre possível, foi rico em deslocamentos, embora bastantes difíceis e exigentes, devo admitir. O esforço, entretanto, foi o de ser o mais rigoroso possível com o pensamento que é articulado pela própria pesquisa, desde seus próprios termos, onde fiz morada nos últimos cinco anos (quatro de pesquisa e um de construção do projeto de ingresso). A todos que aceitaram o convite para nela entrar, espero que os momentos de visita tenham sido, ao menos, aprazíveis, pois a mim o aceite deste encontro é motivo de honra e gratidão.

7. ANEXO 1 - USOS DA SEMIOFAGIA, UM ESTADO DA ARTE

Ao longo de todo o processo de pesquisa, e mesmo antes, foi feito o trabalho de busca e pesquisa do termo chave que orienta esta investigação: “semiofagia”. A última consulta realizada foi feita no dia 16 de abril de 2021, incluindo as plataformas: 1) Catálogo de Teses da Capes (não aponta resultados); e 2) Periódicos Capes e 3) Google Acadêmico. No banco de teses da Capes não houve a ocorrência de nenhum resultado. A busca no Google Acadêmico apontou 25 resultados, dos quais apenas 14 continham no interior dos textos o termo "semiofagia" e em nenhum a palavra aparecia no título. Na pesquisa do Periódicos Capes, aparecem tão somente quatro resultados. Dois deles repetem resultados equivocados do Google Acadêmico, afinal o termo em questão não aparece nenhuma vez no texto. Dois outros, porém, são inéditos. A partir desses resultados apresentamos uma breve descrição dos usos do termo “semiofagia”. Se por um lado o trabalho em torno da noção não é extensivo; por outro suas aparições oferecem pistas importantes de caminhos que podem ser trilhados em pesquisas futuras. Faz-se a ressalva de que há apenas um dos 14 resultados iniciais em que o termo é mais amplamente trabalhado, o texto *O mármore e a murta*, que integra o livro *A inconstância da alma selvagem*, de Viveiros de Castro. Esta referência, no entanto, foi trabalhada ao longo da tese, não caberia repetir aqui. Em outro resultado o termo aparece em uma citação à obra *Um peixe olhou para mim*, de Tânia Stolze Lima, também discutida neste estudo, mas sem nenhum desdobramento ou arguição, razão pela qual não discutiremos.

A seguir, portanto, os demais resultados da pesquisa, que somam 12 textos.

1. O texto de Herón Pérez Martínez, *Hacia una semiótica de la comunicación* (2008), trata da sustentação da semiótica como uma disciplina essencial aos estudos em Comunicação. No que diz respeito ao interesse particular desta pesquisa, o autor cita uma única vez o termo “semiofagia”, ao retomar textos de Baudrillard.

Na mesma época, Jean Baudrillard, recentemente desaparecido, por exemplo, publicou *O sistema de objetos*, onde ele acredita que todos os objetos que compõem nossa vida cotidiana excedem as funções técnicas de

seus fabricantes e fornecedores e são socialmente configurados por meio de significados secundários, em um processo inexorável de ressignificação, em que a semiótica funcional devora o tecnológico em um processo constante e espetacular de semiofagia.²⁰⁶ (MARTÍNEZ, 2008, p. 6, tradução nossa)

Não nos interessamos especialmente na dimensão antropofágica das tecnologias descritas por Baudrillard, mas, de todo o modo, há uma certa correlação com o que temos pensado em relação às *semiofagias canibais*, à medida que o autor sustenta que os objetos cotidianos rebaixam as funções técnicas dos objetos, configurando-se socialmente através de significados secundários que vão se ressignificando e nesse processo o funcional semiótico devora o tecnológico. Caberia, talvez, um estudo mais aprofundado para compreender as especificidades do uso do termo pelo autor, tarefa que, neste momento, não foi realizada, entre outras razões, por decisões metodológicas.

2. O trabalho de conclusão de curso de Lugo Rodríguez Miguel Ángel, intitulado *Es imposible no comunicar. El estado a-problemático del primer axioma de la Teoría de la Comunicación Humana, presentado na Universidade Autônoma da Cidade do México, em 2019*, traz uma única vez o termo interpretando a partir da proposta de Martínez, apresentada acima, postulando-o, da seguinte maneira: “[Martínez] Propõe o termo semiofagia para compreender este processo de significação em que o ser humano está passando, fazendo uma crítica ao modelo econômico capitalista que prevalece no mundo, além disso, enumera uma lista de postulados que podem contribuir para o estudo de uma comunicação baseada na semiótica, tratando a cultura como textos”²⁰⁷ (ÁNGEL, 2019, p. 25, tradução nossa).

3. Na entrevista de Barbara Szaniecki, ao portal do Instituto Humanitas

²⁰⁶ No original: “Por la misma época, el recientemente desaparecido Jean Baudrillard, por ejemplo, publicó El sistema de los objetos, donde opina que todos los objetos que conforman nuestra cotidianidad rebasan las funciones técnicas de sus fabricantes y vendedores y van configurándose socialmente a través de significados secundarios, en un inexorable proceso de resignificación donde lo funcional-semiótico devora lo tecnológico en un constante y espectacular proceso de semiofagia.” (MARTÍNEZ, 2008, p. 6).

²⁰⁷ No original: “[Martínez] Propone el termino semiofagia para entender este proceso de significación por cual el ser humano está pasando, haciendo una crítica al modelo económico capitalista que impera en el mundo, además, enumera una lista de postulados que pueden contribuir al estudio de una comunicación cultural con base en la semiótica, tratando a la cultura como textos” (ÁNGEL, 2019, p. 25).

Unisinos – IHU, *Monstro e multidão: a estética das manifestações. Entrevista especial com Barbara Szaniecki* (2013), o termo novamente aparece uma única vez, remetendo a aproximações entre o uso feito por Oswald de Andrade e perspectivas teóricas na linha da Multidão (2001b), de Negri e Hardt (2001b, 2011), e da teoria da linguagem de Bakhtin.

O carnaval de Bakhtin, aquele que subverte os poderes opressores e se desdobra em obras polifônicas. A antropofagia de Oswald, aquela que transmuta a tristeza em alegria – a alegria é a prova dos nove – e, após devoração e digestão do outro gera alteridades radicais. A semiofagia da multidão, aquela que une redes e ruas. Teoria? Sim, mas não apenas. Estamos falando do que fazemos no nosso dia a dia: toma emprestado uma máquina aqui, remixa um signo lá, articula com outras produções acolá. (SZANIECKI, s/p, 2013)

O que há de interessante na leitura de Barbara Szaniecki é sua aproximação da semiofagia com as leituras Toni Negri e Michael Hardt. A argumentação abre mão de um aprofundamento maior em torno da compreensão do termo, talvez porque se trate de uma entrevista.

4. Há outro texto de Szaniecki, este sim um artigo acadêmico mais de fundo intitulado *Quem não tem cão, caça com gato*, em que o termo semiofagia aparece duas vezes. Na primeira, ela classifica o usa como categoria de apropriação cultural orientada pela incorporação. Vejamos o texto original: “Destacamos apropriações subversivas (paródias), apropriações por hibridação (recombinação) e apropriações por incorporação (antropofagia de signos ou semiofagia) de corpos entendidos como enunciações visuais. (SZANIECKI, 2008, p. 9). Na segunda aparição, o termo aparece, novamente, como categoria de classificação. Em ambos casos não um aprofundamento nem discussão mais longa sobre o tema.

5. A tese de doutorado de Diego Azambuja de Almeida, *ARTE E ANTROPOFAGIA. ARTE E ANTROPOFAGIA*, defendida na Universidade Nacional de Brasília – UNB, no Programa de Pós-Graduação em Artes, é bastante interessante em suas apropriações ao termo semiofagia, convergindo à perspectiva de Viveiros de Castro, já trabalhada. Na tese de Almeida o termo semiofagia aparece uma dezena de vezes, mas na maioria em citações a outros autores, tais como Barbara Szaniecki, que citamos

anteriormente, que é tomada de modo acrítico.

6. No artigo de João Batista Ribeiro Santos, da Universidade Metodista de São Paulo, intitulado *Contra o etnocídio do profeta 'Ēliyyāhû, O Tišēbî: conflito e apropriação de lugar sagrado em um pequeno reino do levante. Estudo de fonte hebraica*, que é um artigo do campo das Ciências da Religião, o termo “semiofagia” aparece uma só vez. O termo é usado para dizer que os conflitos descritos no artigo não funcionam à forma da semiofagia guerreira tupi. Como o texto trata de conflitos que remetem a textos da bíblia hebraica, ainda em período anterior ao surgimento do cristianismo, descrevendo um etnocídio ocorrido, no norte do território chamado *Yiśrā'ēl*. O conceito de semiofagia não é retomado nenhuma outra vez, aparecendo como complemento explicativo a uma citação do livro de Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*.

7. Adolfo Chaparro, em 2001, publicou o artigo *Pensar por figuras. Esbozo de una semiótica mixta en el antiguo México*, que nos interessa particularmente por pensar questões semióticas ligadas ao simbolismo dos povos indígenas da América Central. No que concerne à proposta que estamos discutindo, o termo semiofagia aparece uma única vez, mas de uma forma muito interessante para pensar a dimensão semiofágica das representações de divindades no México pré-colombiano. A representação das divindades, que o autor explica detalhadamente, diz respeito tanto às figuras que expressam imagens por meio do que chamamos “revelações”, quanto às pessoas que foram dadas em sacrifício aos deuses, produzindo um tipo de duplo metonímico. Em suma, as imagens de deuses em figuras humanas podem ser, ao mesmo tempo, imagens das divindades e das próprias pessoas ofertadas em sacrifício.

Em nossa opinião, esse tipo de semiofagia, pela qual as imagens estão sujeitas ao consumo ritual, acaba replicando indefinidamente o significante antropofágico e, embora não substitua o sacrifício humano, torna-se seu duplo metonímico nas mais diversas circunstâncias.²⁰⁸ (CHAPARRO, 2001,

²⁰⁸ No original: “A nuestro juicio, esta suerte de semiofagia, por la cual las imágenes son objeto de consumición ritual, termina por replicar indefinidamente el significante antropofágico y, aunque no llega a sustituir el sacrificio humano, se convierte en su doble metonímico en las más diversas circunstancias.” (CHAPARRO, 2001, p. 50)

p. 50, tradução nossa).

8. Jean-Louis Olive, professor de etnologia e de sociologia na Universidade de Perpignan, reporta-se a Viveiros de Castro ao escrever seu artigo *O crepúsculo do selvagem: assimetria cultural e transmutações de perspectivas* (2013). O texto, em sentido amplo, recupera proposições teóricas de Lévi-Strauss em tensionamento à antropologia de Viveiros de Castro. Em sentido restrito, especificamente no que concerne ao interesse desta pesquisa, o termo semiofagia é utilizado uma única vez ao explicar a antropofagia como o processo, justamente, de transmutação perspectiva.

O canibalismo é uma “semiofagia” de autodeterminação recíproca do ponto de vista do outro (Muguet, 2010). Quando todo o grupo consome ritualmente os signos do corpo do inimigo, se tem a necessidade de um “processo de transmutação de perspectivas” (Castro, 2009, p. 112): essa relação é real e não é portanto uma relação imaginária da divindade, como no sacrifício. Na sua tese, Eduardo Viveiros de Castro refrata o objetivo etnocêntrico e narcisista dos antropólogos europeus revelando o alocentrismo paradoxal dos índios Tupinambás. Através de uma etnografia precisa e uma releitura diacrônica crítica, ele demonstra que para esses predadores antropofágicos “a captura de alteridades exteriores ao socius e sua subordinação à lógica social ‘interna’ era o motor e o motivo principal da sociedade que respondia por sua impulsão centrífuga. [...] Vingança canibal e hospitalidade entusiástica exprimiam a mesma propensão. (OLIVE, 2013, p. 36).

9. Guillaume Bruno Boccara é chileno e escreveu o texto *Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile*, em 2007, como parte do grupo de pesquisa *Territorialidades Indígenas y Multiculturalismo de Estado*, na Universidad Católica del Norte, em *San Pedro de Atacama*, no Chile. A problemática do artigo gira em torno de um programa de saúde do governo chileno, iniciado em 2001, cuja premissa de implementação é o “desenvolvimento” dos povos nativos. No final das contas, porém, acaba produzindo diagramas de governabilidade dos corpos dos povos indígenas, por meio do que, dentro do programa se chama, “Salud Intercultural” (BOCCARA 2007, p.186), uma espécie de “neoindigenismo” (2007, p. 186). Nesse contexto o autor desenvolve a noção de etnogovernamentalidade para tentar explicar as dinâmicas biopolíticas implicadas no

programa de saúde. Naquilo que nos diz respeito, o uso do termo semiofagia, a exemplo da maioria das incidências, aparece uma única vez, do seguinte modo.

Este Estado multicultural que investiga a realidade indígena, que (direta ou indiretamente) se torna cada vez mais presente no terreno, que se materializa e se produz através de uma série de sinais e rituais, e que produz os indígenas através de rituais públicos, funciona com base em uma espécie de semiofagia. É um estado canibal que produz, incorpora e digere o “índio permitido” (Hale 2004) e, parafraseando Pierre Bourdieu, contribui para a domesticação dos dominados (Castro-Lucic 2004).²⁰⁹ (BOCCARA, 2007, p. 202-203, tradução nossa).

O uso do termo semiofagia nos parece o mais distante da noção que interessa a esta pesquisa. Isso porque ele está mais ligado à noção de fagocitose, aos moldes da “baixa antropofagia” de Oswald de Andrade, descrita no aforismo 48 do *Manifesto Antropófago* (1978, p. 19). A semelhança do processo à baixa antropofagia, levando em conta o que desenvolvemos até este momento, reside no processo de absorção do conhecimento dos povos nativos do Chile por parte do Estado.

10. O artigo de Ricardo Espinaza Solar e Daniela Contreras Ponce, intitulado *De lo fantástico en la poesía: hacia una semiótica de la desaparición. A propósito de lectura, antropofagia y picnolepsia en el poema “La desaparición de una familia”, de Juan Luis Martínez*, apresento o termo “semiofagia” três vezes. O uso no texto se refere a algo bastante distinto da perspectiva sustentada ao longo da tese, pois o coloca como algo ligado a uma “semiótica de la desaparición”²¹⁰ (ESPINAZA SOLAR; CONTRERAS PONCE, 2020, p. 314, tradução nossa). O *paper* se propõe a fazer uma leitura semiótica do fantástico no poema mencionado no título.

11. O trabalho de conclusão de curso de Israel Andrade Dorneles, do curso

²⁰⁹ No original: “Este Estado multicultural que investiga la realidad indígena, que (directa o indirectamente) se hace cada vez más presente en terreno, que se materializa y se produce a sí mismo mediante una serie de signos y rituales, y que produce lo indígena a través de rituales públicos, funciona en base a una especie de semiofagia. Es un Estado caníbal que produce, incorpora y digiere al “índio permitido” (Hale 2004) y que, parafraseando a Pierre Bourdieu, contribuye a la domesticación de los dominados (Castro-Lucic 2004).” (BOCCARA, 2007, p. 202-203)

²¹⁰ No original: “Semiótica de la desaparición” (ESPINAZA SOLAR; CONTRERAS PONCE, 2020, p. 314)

de Relações Públicas da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da UFRGS, intitulado *O carnaval como comunicação: uma análise do samba-enredo “Histórias para ninar gente grande”*, utiliza o termo uma única vez, mas, em certo sentido, convergente à perspectiva desenvolvida na tese. Dorneles afirma que “a importância do carnaval no Brasil, como processo semiótico produtor de sentido e que agrega ao texto cultural brasileiro significados de textos produzidos por culturas exteriores a si, (...) através de uma ‘semiofagia’ de sentidos” (2009, p. 32).

12. Por fim, para encerrar esta subseção, cabe destacar o texto de Marcos de Almeida Matos, *Antropofagia: “a única filosofia original brasileira”?* (2017), que me defrontei diversas vezes durante a especialização em Filosofia. Ao retomar a leitura com vistas à tese, percebi a importância do termo semiofagia que outras vezes passou sem ser percebido, a despeito da brevidade com que é citado. Ao fechar as explicações que dão conta do *Estado da Arte*, retomo a ideia, que abre esta seção, reestabelecendo as relações entre caça, guerra e antropofagia. Esta tese opera, em certo sentido, em sintonia às aproximações feitas por Matos, que percebe a antropofagia como um processo semiofágico de predação do inimigo.

Essa possibilidade, de processos sociologicamente e semioticamente produtivos baseados na assunção ou na aproximação do ponto de vista do inimigo, uma verdadeira semiofagia, conjuga-se com o famoso etnocentrismo ameríndio. E conjuga-se também com aquela característica universalmente notada entre os povos selvagens, nomeada por Tylor de “animismo”, base da presunção de “onipotência dos pensamentos” acusada por Freud nos selvagens e nas crianças. Como sabem os etnólogos, isso aproxima a guerra da caça, não porque a guerra seja uma forma da caça, mas porque a caça²¹¹ é uma forma da guerra — é uma relação entre sujeitos. (MATOS, 2017, p. 65).

Concluindo, é possível que se argumente que as descrições trazidas nesta seção poderia integrar o capítulo dedicado a explicar, de modo mais completo e complexo, o que são as *semiofagias canibais*. Entretanto, a escolha por apresentar os autores nesta etapa, como

²¹¹ Sobre a caça no processo cosmológico ameríndio, retomar a nota número 11.

anexo, é que as discussões, nos textos originais, não problematizam o termo mais profundamente, tomam-o como dado.

POSFÁCIO

Quero escrever aqui, mais que um desfecho do prefácio, uma memória afetiva. Uma memória do único sobrevivente de uma família de cinco filhos. Uma memória de como o acesso à educação pode salvar vidas. Uma memória com o único objetivo de defender o acesso universal à educação pública e de qualidade. Uma memória contra o sucateamento do ensino em todos os níveis. Quero com isso também lembrar que o genocídio tem muitas frentes, mas sempre um único alvo, a população empobrecida, especialmente jovens negros e mulheres negras, bem como os povos nativos do Brasil, que há 500 anos enfrentam sucessivas investidas assassinas do Estado contra seus modos de vida e suas populações. Peço, contudo, que este posfácio seja lido na frieza de seu texto, afastando quaisquer resquícios de sentimentalismo.

Em 1955, minha mãe “aprendera” a trabalhar de doméstica com oito anos. Não pôde estudar, precisava comer. Naquela época (e hoje, infelizmente, em muitos casos), pobre trabalhava, não estudava. Assim entendia minha avó, creio, menos por maldade que por instinto de sobrevivência. Sete anos depois, sem bem saber o que estava acontecendo, ela ficou grávida. Tinha quinze anos de idade. Duas mulheres pobres no interior do RS, uma gravidez e o nariz de torcido de parte dos irmãos mais velhos, que moravam, quase todos, na região metropolitana de Porto Alegre. Meu avô, antes mesmo de minha mãe nascer a havia rejeitado e abandonado, bem como à minha avó. A gravidez – no fundo resultado de um estupro – foi conturbada e faminta, o bebê nasceu e já estava combinado que seria doado a outra família. Sob prantos de uma mãe adolescente diante da filha recém nascida, a vida apresentava seu cartão de visitas.

Anos mais tarde, já morando na cidade “grande” às margens da BR-116, em uma área de várzea do Rio dos Sinos, conheceu aquele que seria pai de meu irmão, este nasceria em um 3 de maio de 1968. A esta altura, porém, sua primeira filha já havia morrido de

leucemia, com menos de cinco anos, na casa da família que a adotara no dia de seu nascimento, doença que possivelmente decorreu de uma gravidez precária. Havia uma cicatriz profunda, mas um alento, meu irmão, o novo bebê. Anos mais tarde, depois de uma série de violências domésticas e de ser escorraçada pelo delegado de polícia, a quem foi se queixar depois de se separar e ter a casa roubada pelo ex-companheiro, pai de meu irmão, minha mãe recomeçou a vida sozinha. Os dias se seguiram e, tempos depois, ela conheceu meu pai, com quem teve uma relação extraconjugal e três filhos, o último seria eu. Antes, em 1973 nasceu minha irmã, então, mais velha e em seguida, não sei bem se 1974 ou 1975, minha irmã mais nova. Esta última morreu com poucos meses de vida em decorrência de problemas de saúde, novamente, em função de uma gravidez famélica. O mais trágico (se é que é possível classificar assim) ocorreria mais tarde, em uma noite de novembro de 1982, quando já não tinha qualquer relação estável com meu pai, e, novamente, morando sozinha com os filhos numa outra área de ocupação, e trabalhando à noite (para ganhar um pouco mais com o adicional noturno), foi chamada às pressas no trabalho. Sua casa havia incendiado. Pela terceira vez o mundo desabava sob seus pés. Dos dois filhos, apenas o mais velho sobreviveu. A única filha que restara estava morta.

O sobrevivente, na época do incêndio com 14 anos, dava-lhe forças para viver, mas ela prometera caso engravidasse novamente que abortaria. Se a pobreza tomava-lhe os filhos sem qualquer cerimônia, abortar era um modo de sofrer menos. Um casal de vizinhos a acolheu numa antiga casa da qual recém tinham deixado de morar, até que uma nova fosse construída. Ocorre, no entanto, que pouco menos de um após o incêndio, minha mãe engravidou, desta vez eu seria o filho. Não percebeu nenhum “sintoma” até os cinco meses, quando foi ao médico por conta de uma indisposição. Mas era tarde demais, não havia como abortar. Três meses depois nasci.

A vida passou, quem era pequeno cresceu, quem era grande envelheceu, até que um dia, com 19 anos, recebi no trabalho uma ligação. Do outro lado da linha a voz disse sem cerimônias: “Teu irmão morreu”. Novamente o mundo desabava, desta vez sob os meus pés. Coube a mim dar a notícia à minha mãe, que veria, novamente, o mundo acabar. Era o quarto

fim de mundo em uma só vida.

(Permitam-me um pequeno retorno ao passado. Algo como onze anos antes, depois de muito custo e esforço de minha mãe e meu irmão, ele fora aprovado no difícil certame para cursar a Academia de Oficiais da Brigada Militar [PM do Rio Grande do Sul]. Mas naquele ano de 2003 fora encontrado morto, sozinho em casa, com a cápsula do projétil que se alojara contra o próprio peito de pé sobre a mesa. O laudo da perícia foi inconclusivo, se suicídio ou assassinato. Restava ainda um filho e, portanto, restava vida, mesmo que há muito não houvesse mundo para minha mãe.)

E é a partir desta memória, que não classificaria como trágica, senão como uma fiel expressão social da violência à *brasileira*, que retomo o ponto central da abertura deste posfácio: a educação pode salvar vidas. Lembro vividamente que os cadernos com os quais aprendi a escrever eram feitos de um papel reciclado de péssima qualidade, com lápis de grafites ainda piores, cuja escrita vacilante de uma criança de seis ou sete anos era quase ininteligível. Era, no entanto, o que se podia comprar. Havia, a despeito daquela precariedade, a absoluta crença – incentivada por meu irmão e por minha mãe – de que a única alternativa de mudança e perspectiva de vida era por meio da educação. E assim foi. Hoje escrevo essa tese em frente a um computador e sob o teto de uma casa, que apesar de estar muito distante de algo que sugira qualquer luxo, é uma casa que jamais sonhei que poderia viver. Ainda que modesta, num bairro relativamente periférico de uma cidade também relativamente periférica, é um lar que sob todos os aspectos supera minhas expectativas.

Sobrevivi. Quando eu defender este trabalho, completarei 37 anos. Idade que minha mãe tinha quando nasci. Minha mãe (que morreu de câncer em 2015) e meu irmão (que morreu em 2003) me ensinaram a acreditar no poder transformador da educação, mas, para minha tristeza, não sobreviveram para presenciar este momento. Mas eu sobrevivi e escrevi uma tese. E em cada uma das 88.097 palavras que compõem esta pesquisa vivem os dois. Faço essa memória para que minha filha, quando crescer, compreenda que a educação não é um meio para obter títulos (embora pragmaticamente resulte neles), mas uma forma de salvar vidas (não somente as nossas, mas sobretudo a dos *outros*). Escrever esse tanto de páginas é,

também, uma forma de dizer a mim mesmo: eu sobrevivi.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP: 2002, V. 45 Nº 1.

ALMEIDA, Diego Azambuja de. **ARTE E ANTROPOFAGIA: 4RTE E 4NTR0P0F4614**. 2016. 332 f. Tese (Doutorado) - Curso de Artes, Programa de Pós Graduação em Artes, Universidade de Brasília, Brasília, Df, 2016. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/22885>>. Acesso em: 19 mar. 2019.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. R@U: Revista de Antropologia da UFSCar., São Carlos, v. 1, n. 5, p. 7-28, jun. 2013.

_____. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. *Ilha Revista de Antropologia*, [S.L.], v. 23, n. 1, p. 10-29, 24 fev. 2021. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e78405>.

AMARAL, Tarsila. **Abaporu**. 1928. Óleo sobre tela, 85 cm x 72 cm. Museu de Arte Latino-americana de Buenos Aires.

ANDRADE, Oswald de. **Os dentes do dragão**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1990.

_____. **Revista de Antropofagia**. São Paulo: Editora Abril, 1975 –Edição *Fac-similar*.

_____. **Obras Completas VI – Do Pau Brasil à Antropofagia e às Utopias**. Manifestos, teses de concurso e ensaios. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.

ANGÉL, Lugo Rodríguez Miguel. **Es imposible no comunicar**: el estado a-problemático del primer axioma de la teoría de la comunicación humana. 2019. 147 f. TCC (Graduação) - Curso de Comunicación y Cultural, Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de La Ciudad de México, Cidade do México, 2019.

ANTELO, Raul. **O outro de si próprio**: Raul Antelo analisa, em chave de leitura antropofágica oswaldiana, como a contemporaneidade engendra uma ontologia em que o ser-com passa a habitar o lugar do ser. *Revista IHU On-line*, São Leopoldo/RS, v. 543, n. 1, p. 19-22, 21 out. 2019. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao543.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2020.

_____. Políticas Canibais: do antropofagismo ao antropoemético. In: **Transgressão e Modernidade**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001.

AUGUSTO, Daniel. **Eduardo Viveiros de Castro: uma entrevista**. 2014. Blog Danieal Augusto. Disponível em: <https://danielaugustoblog.com/2014/09/15/eduardo-viveiros-de-castro-uma-entrevista/>. Acesso em: 24 fev. 2019.

AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia**: Palimpsesto Selvagem. Rio de Janeiro: Cosac & Nayfi, 2016.

BAITELLO JUNIOR, Norval. **A era da iconofagia**: reflexões sobre a imagem, comunicação, mídia e cultura. São Paulo: Paulus, 2014.

BAKTHIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso** / Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **Teoria do romance 1**: A estilística / tradução, prefácio, notas e glossário de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.

BARTHES, Roland. **Elementos de semiologia**. São Paulo: Cultrix, 2012.

BELCHIOR. Alucinação. In: **Alucinação**. Rio de Janeiro, Gravadora Polygram, 1976. LP.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Tratado de Sociologia do Conhecimento. / Tradução de Floriano Souza Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

BÍBLIA. **Bíblia**: Bíblia do Peregrino. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011. 3057 p. Luís Alonso Schökel.

BOCCARA, Guillaume Bruno. **Etnogubernamentalidad**: La Formación del campo de la Salud Intercultural en Chile. Revista de Antropología Chilena, Chungara, Chile, v. 39, n. 2, p.185-207, 2007. Disponível em: <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/chungara/v39n2/art03.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2019.

BOPP, Raul. **Vida e morte da antropofagia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

BRUNO, Giordano. **A ceia de cinzas** - Obras Italianas. Caxias do Sul: Educs, 2012.

CALADO, Carlos. **Tropicália**: história de uma revolução musical. São Paulo: Editora 34,

2010.

CAMINHOS da semiótica no Brasil e na América Latina: Live 4 | Neyla Prado e Irene Machado. Coordenação de Eneus Trindade. São Paulo: Canal Universidade de São Paulo - Usp | Youtube, 2021. Live, son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AitHP7m-H7w>. Acesso em: 24 mar. 2021.

CAMPOS, Haroldo. **Metalinguagem & outras metas:** ensaios de teoria e crítica literária. São Paulo: Perspectiva, 2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Pontos de vista sobre a floresta amazônica:** xamanismo e tradução. Mana, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 7-22, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Vingança e Temporalidade:** Os Tupinambás. Simpósio “Etnohistoria del Amazonas”, no 45.º Congresso Internacional de Americanistas, Bogotá / Colômbia, v. 1, n. 1, p. 57-78, jul. 1985.

CARNEIRO, Raquel Gomes. **Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais:** a etnomídia cidadã da Rádio Yandê. Dissertação (mestrado) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, 2019.

CHAPARRO, Adolfo. **Pensar por figuras.** Esbozo de una semiótica mixta en el antiguo México. Areté Revista de Filosofía, Lima / Perú, v. 13, n. 2, p.29-56, jan. 2001. Disponível em: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/5615/5611>>. Acesso em: 19 mar. 2019.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência** – pesquisas de antropologia política: Pierre Clastres. São Paulo: Cosac Nayfi, 2014.

COELHO, Alexandra Lucas. **A escravidão venceu no Brasil. Nunca foi abolida:** entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. Publico. Lisboa / Portugal, p. 0-0. 16 mar. 2014. Disponível em: <https://www.publico.pt/2014/03/16/mundo/entrevista/a-escravidao-venceu-no-brasil-nunca-foi-abolida-1628151>. Acesso em: 30 maio 2021.

CURY, Fernanda. **Copérnico e a revolução da astronomia.** Rio de Janeiro, Editora 4D, 2003.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaios obre os medos e os fins. 2. Ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie / Instituto Socioambiental: 2017.

DELEUZE, Gilles. **A dobra**: Leibniz e o barroco / Tradução: Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

_____. **A lógica do sentido** / Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O anti-édipo**: capitalismo e esquizofrenia; tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011. 2ª ed.

_____. **O que é a Filosofia?** / Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia / Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Vol 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

DERRIDA, Jacques. **L'Écriture et la différence**. Paris: Seuil, 1967.

DI FELICE, Massimo; PEREIRA, Eliete S. **Redes e ecologias comunicativas indígenas**: as contribuições dos povos originários à teoria da comunicação. São Paulo: Paulus, 2017.

DORNELES, Israel Andrade. **O carnaval como comunicação**: uma análise do samba-enredo: histórias para ninar gente grande ∴. 2009. 69 f. TCC (Graduação) - Curso de Relações Públicas, Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Ufrgs, Porto Alegre, 2009.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 17. ed. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura** / Terry Eagleton; tradução Sandra Castello Branco; revisão técnica Cezar Mortari. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados** / tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

_____. **Tratado geral de semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

EX-PAJÉ. Direção de Luiz Bolognesi. Roteiro: Luiz Bolognesi. 2018. (81 min.), son., color. Legendado.

FALEIROS, Álvaro. **Traduções canibais**: uma poética xamânica o traduzir. Florianópolis (SC): Cultura e barbárie, 2019.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FAUSTO, Carlos. **Cinco séculos de carne de vaca**: antropofagia literal e antropofagia literária. In: RUFINELLI, Jorge; ROCHA, João Cezar de Castro [orgs.]. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo, Civilização Brasileira, 2011.

FAUSTO, Juliana. **A cosmopolítica dos animais**. São Paulo, SP: N-1 edições, 2020.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá** / Florestan Fernandes: prefácio Roque de Barros Laraia. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006. E-book. Não paginado.

FICHANT, Michel. **Da substância individual à mônada**. Analytica: UFRJ, Rio de Janeiro, v. 1-2, n. 5, p. 11-34, jan. 2000.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si'**. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.

_____. **Carta encíclica Fratelli Tutti do santo padre Francisco sobre a fraternidade e a amizade social**. Roma: Santa Sé, 2020. 97 p. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.pdf. Acesso em: 4 out. 2020.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização** / Sigmund Freud: tradução Paulo César de Souza – 1ª ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

_____. **Introdução ao narcisismo**: ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916); tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GARCIA, Luis Felipe. **Notas para uma Leitura Filosófica do Manifesto Antropófago**. In: *Filosofia e Literatura: para uma sobrevivência da crítica*. [recurso eletrônico] Organizadores: Monique Araújo; Keberson Bresolin; Helano Jader Ribeiro – Pelotas: NEPFIL Online, 2020.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas** / Clifford Geertz. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4.ed. São Paulo : Atlas, 2002.

GUIMARÃES ROSA, João. **Estas estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus: uma breve história do amanhã** / tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HARAWAY, Donna. **Staying with the Trouble**. Making Kin in the Chthulucene. Durham and London: Duke University Press, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Fenomenologia do espírito**; tradução Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes : Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2014.

HUI, Yuk. **Tecnodiversidade** / traduzido por Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu editora, 2020.

IASBECK, Luiz Carlos Assis. Método semiótico. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (Orgs). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005.

INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve** / Tim Ingold: tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

IVANOV, V.v. et al. Teses para uma análise semiótica da cultura: (uma aplicação aos textos eslavos). In: MACHADO, Irene. **Escola de semiótica: a experiência de tártu-moscou para o estudo da cultura**. A experiência de Tártu-Moscou para o Estudo da Cultura. Cotia / Sp: Ateliê Editorial, 2003. p. 100-132.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2017. (Tembeta)

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. **O eterno retorno do encontro**. In: NOVAES, Adauto (Org.). A Outra margem do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 23-31.

LATOUR, Bruno. **A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos** / Bruno Latour; traduzido por Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

_____. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica / Bruno Latour, tradução Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. **Onde aterrar?** / Tradução Macela Vieira. 1ª – ed. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2020.

_____. **Políticas da Natureza**: Como associar as ciências à democracia. / Bruno Latour; traduzido por Carlos Aurélio Mota de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

LEIBNIZ, G. W. **A monadologia e outros textos** / Leibniz, G. W. (organização e tradução Fernando Luiz Barreto). São Paulo: Hedra, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem** / Claude Lévi-Strauss; Tradução: Tânia Pellegrini - Campinas: Papyrus, 1989.

_____. **O cru e o cozido** (Mitológicas v. 1) / Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LIMA, Tânia Stolze. **O dois e seu múltiplo**: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Revista MANA 2(2):21-47, 1996.

_____. **Um peixe olhou pra mim**: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Editora UNESP: ISA: Rio de Janeiro, NuTI: 2005.

LOTMAN, Iúri M. **Semiosfera I**. Semiótica de la cultura y del texto. Madrid: Fronesis Cátedra Y Universitat de València, 1996.

_____. **Semiosfera II**. Semiótica de la cultura y del texto, de la conducta y del espacio. Madrid: Fronesis Cátedra Y Universitat de València, 1998.

_____. **Semiosfera III**. Semiótica de las artes y de las culturas. Madrid: Fronesis Cátedra Y Universitat de València, 2000.

_____. Sobre o problema da tipologia da cultura. In: SCHNAIDERMAN, Boris (org.). **Semiótica Russa**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. **Cultura y explosión**. Barcelona: Gedisa, 1993.

_____. **The Unpredictable Workings Of Culture**. Talin: Tallinn University, 2013.

LOYOLA, Inácio. **Exercícios espirituais**. São Paulo: Editora Loyola, 2000.

LUCIANI, José Antonio Kelly. La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami.: kopenawa, davi & albert, bruce. paris: terre humain, plon. 2010. 819 p. **Revista de Antropologia da Ufscar**, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 172-187, Jan-Jun, 2013. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_09.Kelly_.pdf. Acesso em: 14 nov. 2020.

MACHADO, Irene. Circuitos dialógicos: para além da transmissão da mensagem. In: MACHADO, Irene. (org) *Semiótica da Cultura e Semiosfera*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007. p. 57-68.

_____. **Escola de Semiótica**. São Paulo: Atelier Editorial, 2003.

MACHADO, Ricardo de Jesus (ed.). **Antropofagias**. 2020. Disponível em: <https://antropofagias.com.br/>. Acesso em: 21 maio 2020.

_____. **Eu como outro**. Ensaio de antropofagia filosófica, 2017, 79 f. Monografia (Especialização em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Unisinos, São Leopoldo, 2017.

MARTÍNEZ, Herón Pérez. **Hacia una semiótica de la comunicación**. Comunicación y Sociedad: Departamento de Estudios de la Comunicación Social Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, n. 9, p. 35-57, Jan/Jun, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/pdf/comso/n9/n9a3.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2019.

MATOS, Marcos de Almeida. **Antropofagia**: “a única filosofia original brasileira”? Crítica Cultural, Palhoça, Sc, v. 1, n. 12, p.53-69, jan./jun. 2017. Disponível em: http://portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Critica_Cultural/article/view/4797/pdf. Acesso em: 19 mar. 2019.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem** / Tradução de Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 2007.

MONTAIGNE, Michel de. Dos Canibais – Capítulo XXXI: Ensaio-I. In. **Coleção “Os pensadores”**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MOTA, Thiago. **Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo**. Cadernos Nietzsche, Porto Seguro / Ba, n. 27, p. 213-237, jan. 2010.

NAKAGAWA, Fabio Sadao. **O processo de modelização entre o cinema e a cidade**. Realização de IV Jornada de Semiótica e Culturas da Comunicação. 2020. (55 min.),

Webconferência, son., color. Disponível em: https://youtu.be/bk2fle_IR_A?t=1136. Acesso em: 29 set. 2020.

NÓBREGA, Manuel da. **Manuel da Nóbrega**: obra completa. Edição comemorativa do 5º centenário de nascimento (1517/2017). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2017.

NODARI, Alexandre. *Antropofagia*. Único sistema capaz de resistir quando a acabar no mundo a tinta de escrever. Simpósio Haroldo de Campos, 2015 (setembro, São Paulo). Disponível em < [https://www.academia.edu/17573406/ Antropofagia. Único sistema capaz de resistir quando acabar no mundo a tinta de escrever](https://www.academia.edu/17573406/Antropofagia._Único_sistema_capaz_de_resistir_quando_acabar_no_mundo_a_tinta_de_escrever) >. Acesso em 13 de janeiro de 2017.

_____. **A única lei do mundo**. In: RUFINELLI, Jorge; ROCHA, João Cezar de Castro (org.). Antropofagia hoje?: oswald de andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 455-483.

_____. **O perjúrio absoluto** (Sobre a universalidade da Antropofagia). Confluenze. Rivista Di Studi Iberoamericani, 1(1), 114-135, 2009. <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/1433> Disponível em < <https://confluenze.unibo.it/article/view/1433> >. Acesso em 11 de abril de 2018.

_____. **Transformar-se em nós-outros**. 2020a. Entrevista com Alexandre Nodari. Disponível em: <https://antropofagias.com.br/2020/06/21/transformar-se-em-nos-outros/>. Acesso em: 20 jun. 2020.

_____. **Trechinho de um livro em fase de preparação**. Curitiba, 13 jul. 2020b. Facebook: <https://www.facebook.com/alexandre.nodari.9>. Disponível em: <https://www.facebook.com/alexandre.nodari.9/posts/10219829186694382>. Acesso em: 15 jul. 2020.

OLIVE, Jean-louis. **O crepúsculo do selvagem**: assimetria cultural e transmutações de perspectivas. Famecos: mídia, cultura e tecnologia, Porto Alegre, Rs, v. 20, n. 1, p.5-46, jan./abr. 2013. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/13646>>. Acesso em: 19 mar. 2019.

ONTOLOGIAS ANARQUISTAS. São Leopoldo/Rs: Revista Ihu On-Line, v. 543, 21 out. 2019. Bimestral. Ano XIX. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/543>. Acesso em: 21 out. 2019.

ORE YWY: A necessidade de construir uma outra relação com a nossa terra. A necessidade

de construir uma outra relação com a nossa terra. 2018. Revista IHU On-Line. Edição 527. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/527>. Acesso em: 12 out. 2020.

PAIXÃO, Marcelo. **ANTROPOFAGIA E RACISMO**: uma crítica ao modelo brasileiro de relações raciais. Faculdade Latino Americana de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, p.1-45, 2019. Disponível em: <<http://flacso.org.br/files/2015/10/ANTROPOFAGIA-E-RACISMO-MARCELO-PAIX%C3%83O.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2020.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

PIRLO, Rev. Fr. Paolo O. "St. Lawrence". **My First Book of Saints**. Parañaque (Philipinas): Sons of Holy Mary Immaculate, 1997.

PLATÃO. **Diálogos** / Platão ; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. — 5. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991.

RÉGIO, José. **Poemas de Deus e do Diabo**. Lisboa: Portugalia, 1955, pp. 108-110.

REIF, Laura. **Muito além do lacre**: de onde vêm as raízes históricas do pajubá, o dialeto lgbt+ que já foi usado como linguagem em código e instrumento de resistência. Trip, São Paulo, 11 fev. 2019. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/conheca-as-raizes-historicas-e-de-resistencia-do-pajuba-o-dialeto-lgbt>. Acesso em: 14 jun. 2020.

RISÉRIO, Antonio. Palavras canibais. **Revista Usp**, [S.L.], n. 13, p. 26-43, 30 maio 1992. Universidade de Sao Paulo, Agencia USP de Gestao da Informacao Academica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i13p26-43>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25594/27336>. Acesso em: 17 maio 2019.

ROSÁRIO, Nísia Martins do. **A tensão como potência para teorizar a comunicação**. Galáxia (São Paulo), [S.L.], n. 46, p. 1-17, abr. 2021. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1982-2553202148415>.

_____. **Explosões semióticas na pandemia de covid-19**. In: Porque esperamos [notas sobre a docência e o vírus] / Angélica Vier Munhoz, Cristiano Bedin da Costa, Sergio Andres Luklin (organizadores). Porto Alegre: UFRGS, 2020.

ROSÁRIO, Nísia Martins do; AGUIAR, Lisiane M. **IMPLOÇÃO MIDIÁTICA**: corporalidades nas configurações de sentidos da linguagem. Significação, São Paulo, n. 14, p. 166-185, 2014.

ROSÁRIO, Nísia Martins do; MACHADO, Ricardo de Jesus. **Semioses em crise:** problematizações entre a semiótica da cultura e o perspectivismo ameríndio. *Fronteiras - Estudos Midiáticos*, São Leopoldo, v. 21, n. 2, p. 92-101, 10 set. 2019. UNISINOS - Universidade do Vale do Rio Dos Sinos. <http://dx.doi.org/10.4013/fem.2019.212.09>. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/fem.2019.212.09>. Acesso em: 21 maio 2020.

RUFINELLI, Jorge; ROCHA, João Cezar de Castro [orgs.]. **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo, Civilização Brasileira, 2011.

SANTOS, Douglas Henrique Ostruca dos. **Tutoriais em (des)montação:** uma cartografia de corpos eletrônicos drag na plataforma do youtube. 2020. 282 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/205936>. Acesso em: 25 jun. 2020.

SANTOS, João Batista Ribeiro. **Contra o etnocídio do profeta 'ĒLIYYĀHŪ, O TIŠĚBÎ:** conflito e apropriação de lugar sagrado em um pequeno reino do levante - estudo de fonte hebraica. *Oficina do Historiador*, [s.l.], v. 10, n. 2, p.131-147, 27 dez. 2017. EDIPUCRS. <http://dx.doi.org/10.15448/2178-3748.2017.2.23675>. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/oficinadohistoriador/article/view/23675/0>>. Acesso em: 19 mar. 2019.

SANTOS, Laymer Garcia dos. **Amazônia transcultural:** xamanismo e tecnociência na ópera. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

SARTRE, Jean Paul. **Entre Quatro Paredes.** São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral.** 28ª ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SCHNEIDERMAN, Boris (org.). **Semiótica Russa.** 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas:** forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

SEBEEK, Thomas A.. **Signos.** Barcelona: Paidós, 1996.

SEBEEK, Thomas A.; DANESI, Marcel. **The Forms of Meaning:** modeling systems theory and semiotic analysis. Berlim / Nova York: Mouton de Gruyter, 2000.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet, Rei Lear, Macbeth** / William Shakespeare; tradução

Barbara Heliodora. São Paulo: Abril, 2010.

SILVA, Miriam Cristina Carlos. **Comunicação e cultura antropofágicas**: mídia, corpo e paisagem na erótico-poética oswaldiana. Porto Alegre: Sulina / Sorocaba: Uniso, 2007.

SOLAR, Ricardo Espinaza; PONCE, Daniela Contreras. **De lo fantástico en la poesía**: hacia una semiótica de la desaparición. a propósito de lectura, antropofagia y picnolepsia en el poema **∴la desaparición de una familia∴**, de Juan Luis Martínez. Signa, [s. l], v. 1, n. 29, p. 301-331, jan. 2020. Disponível em: <http://revistas.uned.es/index.php/signa/article/view/23758>. Acesso em: 01 abr. 2020.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Salvador: P55 Edições, 2021.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética** / Spinoza. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**: Primeiros registros sobre o Brasil. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2019.

STUMPF, Ida Regina C. Pesquisa bibliográfica. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (Orgs). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005.

SZANIECKI, Barbara. **Monstro e multidão**: a estética das manifestações.: Entrevista especial com Barbara Szaniecki. Instituto Humanistas Unisinos - Ihu. São Leopoldo, Rs, p. 1-1. 15 jul. 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/521910-monstro-e-multidao-a-estetica-das-manifestacoes-entrevista-especial-com-barbara-szaniecki>>. Acesso em: 19 mar. 2019.

_____. **Quem não tem cão, caça com gato**: comunicação e sociabilidade de resistência. Compós: Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, São Paulo, v. 1, n. 17, p. 1-14, maio 2008. Anual. XVII Encontro da Compós - ISSN 2236-4285.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia**: e outros ensaios /Gabriel Tarde; organizado por Eduardo Viana Vargas; traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2018. 504 p. Estevão Pinto.

UEXKÜLL, Jakob von. **A foray into the worlds of animals and humans**: with A theory of meaning / Jakob von Uexkiill; translated by Joseph D. O'Neil; introduction by Dorion Sagan.

Minneapolis / London: University of Minnesota Press, 2010.

UMA HISTÓRIA DE AMOR E FÚRIA. Direção de Luiz Bolognesi. Produção de Caio Gullane, Fabiano Gullane, Sônia Hamburger. Realização de Buriti Filmes, Gullane/lightstar Studios. Roteiro: Luiz Bolognesi. Música: Rica Amabis, Tejo Damasceno, Pupillo. 2013. (75 min.), son., color. Legendado. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jM7WenzB-yM>. Acesso em: 15 maio 2020.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas.** História de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VALENTIM, Marco Antonio. **Extramundandade e sobrenatureza.** Ensaios de ontologia fundamental. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018.

VARGAS, Eduardo Viana. **Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal.** In: TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia: e outros ensaios /Gabriel Tarde*; organizado por Eduardo Viana Vargas; traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

VASCONCELOS, Simão de. **Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos nesta parte do novo mundo.** Em que trata da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil, dos fundamentos que n'ellas lançaram e continuaram seus religiosos, e algumas notícias antecedentes, curiosas e necessarias das cousas d'aquello Estado pelo Padre Simão de Vasconcellos da mesma Companhia. 2ª edição correcta e augmentada. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, MDCCCLXV (1868).

VECHIA, Ricardo Bazilio dalla. **O(s) Perspectivismo(s) de Nietzsche.** 2014. 333 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

VEIGA, José Eli. **O antropoceno e a Ciência do Sistema Terra.** São Paulo: Editora 34, 2019.

VELOSO, Caetano. **Verdade tropical.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO – Pensamento Indígena - Aula 2. Realização de Realização Fiapo (Filosofia e Antropologia Política) - Rio de Janeiro. Música: Tom Zé e Caetano Veloso. Porto: Gp Materialismos - Puc Porto Alegre, 2012. Son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sd4qKJKUcF4>. Acesso em: 03 maio 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada.** Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro.

Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358-5587

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. **Algumas reflexões sobre a noção de espécies**. 2013. Tradução de Tissiana Oliva. Disponível em: <http://archive.hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-101/viveiros-de-castro>. Acesso em: 22 jul. 2020.

_____. **Arawete: Os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. **Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007. (Encontros).

_____. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. **O medo dos outros**. Revista de Antropologia. V. 54. Nº 2. São Paulo: USP, 2011. p. 885-917.

_____. **O nativo relativo**. Mana, [S.L.], v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002b. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93132002000100005>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005. Acesso em: 07 jan. 2021.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura** / Tradução: Marcelo Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

_____. **A pessoa fractal**. Ponto Urbe, [S.L.], n. 8, p. 1-14, 1 jul. 2011. OpenEdition. <http://dx.doi.org/10.4000/pontourbe.173>.

WEIR, José Antonio Quintero. **Da ‘virada ontológica’ ao tempo de volta do nós**. Amazônia: Amazônia Latitude, 06 abr. 2021. ISSN (on-line) 2692-7462. s/p. Disponível em: <https://amazonialatitude.com/2021/04/06/da-virada-ontologica-ao-tempo-de-volta-do-nos/>. Acesso em: 10 abr. 2021.

XXIV Bienal da São Paulo: "Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.", V. 2 [curadores Paulo Herkenhoff, Adriano Pedrosa]. São Paulo: A Fundação, 1998c.

XXIV Bienal da São Paulo: arte contemporânea brasileira: um e/entre outro/s [curadores Paulo Herkenhoff, Adriano Pedrosa]. São Paulo: A Fundação, 1998a.

XXIV Bienal da São Paulo: representações nacionais, V. 3 [curadores Paulo Herkenhoff, Adriano Pedrosa]. São Paulo: A Fundação, 1998b.

ZALIZNIÁK, A.A.; IVANOV, V. V.; TOPORÓV, V. N. Sobre a possibilidade de um estudo tipológico-estrutural de alguns sistemas semióticos modelizantes. In: SCHNAIDERMAN, Boris (org.). **Semiótica Russa**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.