

FAGOLOGIA E CISMOGÊNESE

Maurício Fernando Pitta¹

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

 <https://orcid.org/0000-0002-9642-4072>

E-mail: mauricio.pitta@uel.br

RESUMO:

Motivada por uma colocação de Eduardo Viveiros de Castro em seu prefácio ao livro *Antropofagia – Palimpsesto Selvagem*, de Beatriz Azevedo, a noção de “fagologia” busca suprir, na economia conceitual de minha tese de doutorado, *O Anti-Orfeu: por uma esferologia do ponto de vista do espectral*, a carência de um conceito adequado para designar e escalonar diferentes esquemas de relação entre ontologias e para organizar alguns pares conceituais ramificados a partir da relação nuclear “eu–outro”, atravessados cada qual e entre si por uma dinâmica intrinsecamente perspectivista. Neste artigo, considerando a possível pertinência do conceito para pesquisas afins, pretendo: (1) apresentar os principais componentes do conceito, organizados em torno dos pares *lógos–phágos* (modos de relação com a alteridade) e topologia lógica–topologia fágica (planos topológicos); (2) desdobrar sua aplicação em dois tipos ideais simetricamente opostos (a “imunologia” e a “antropofagia”); e (3) articular, na forma dupla de um diagnóstico–prognóstico, a maneira como esses tipos ideais se relacionam, na intersecção entre o conceito de fagologia e o conceito de “cismogênese”, cunhado por Gregory Bateson e retrabalhado por autores como Viveiros de Castro, David Graeber, David Wengrow, Michael Houseman e Carlo Severi.

PALAVRAS-CHAVE: Antropofagia; Cosmologia; Cosmopolítica; Imunologia; Ontologia; Perspectivismo.

PHAGOLOGY AND SCHISMOGENESIS

ABSTRACT:

Motivated by a postulation presented by Eduardo Viveiros de Castro in his preface to Beatriz Azevedo’s book *Antropofagia – Palimpsesto Selvagem*, the notion of “phagology” aims to make up for the lack of an adequate concept, in the conceptual economy of my doctoral thesis, *The Anti-Orpheus: towards an spherology from the point of view of the spectral*, to designate and scale different relationship schemes between ontologies and to organize some conceptual pairs branching out from the nuclear relationship “ego–other”, both affected by an intrinsically perspectivist dynamic within themselves and between each other. In this article, considering the possible relevance of the concept for related research, I intend to: (1) present the main components of the concept, organized around the pairs *lógos–phágos* (modes of relationship with otherness) and logical topology–phagical topology (topological planes); (2) unfold its application in two symmetrically opposed ideal types (“immunology” and “anthropophagy”); and (3) articulate, in the double form of a diagnosis–prognosis, the way in which these ideal types relate to each other, at the intersection between the concept of phagology and Gregory Bateson’s concept of “schismogenesis”, reshaped by authors such as Viveiros de Castro, David Graeber, David Wengrow, Michael Houseman, and Carlo Severi.

KEYWORDS: Anthropophagy; Cosmology; Cosmopolitics; Immunology; Ontology; Perspectivism.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba – PR, Brasil. Professor(a) da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina – PR, Brasil.

Introdução

we needed the kingdom to fit
 in our mouths a great fire climbed
 the sky and we came starving
 G. Emilio, “Sparagmos”

Neste artigo,² pretendo desdobrar o conceito de “fagologia”, contribuição principal de minha tese de doutorado, *O Anti-Orfeu: por uma esferologia do ponto de vista do espectral* (Pitta, 2022). Escrita a partir de dois enquadramentos — um mítico, opondo as figuras de Orfeu e Eurídice, e outro topológico-conceitual —, a tese supracitada, em seu enquadre conceitual, pode ser resumida como a comparação entre duas formulações teóricas de ontologias perspectivistas: a esferologia de Peter Sloterdijk (1998; 1999; 2005) e o perspectivismo ameríndio articulado por Eduardo Viveiros de Castro (2002; 2015) e Tânia Stolze Lima (1996; 2005) junto a povos indígenas amazônicos em seu trabalho etnológico. A comparação não foi, contudo, equânime: como um experimento de pensamento especular, minha proposição foi a de colocar a esferologia sloterdijkiana “sob a perspectiva de outrem”, alteridade que, dado o contexto, foi denominada como o “espectral”³, epítome do horizonte de alteridade em geral. Dessa forma, pode-se encarar o texto, ao menos em sua primeira metade, como um exercício de leitura da esferologia a partir de categorias cosmopolíticas próprias do ou aproximadas ao pensamento indígena, leitura que reflui também em uma releitura de categorias do perspectivismo ameríndio a partir de uma esquematização topológico-fenomenológica que toma “perspectiva” como análogo topológico do conceito de “esfera” ou “lugar”: um mundo particular que se distingue de seu fora por seu caráter de espaço topológico orientado.

Diferentes esferas ou perspectivas são, nesse sentido, ontologias, horizontes de sentido de ser, caracterização que, em um nível mais abstrato ou formal, cabe tanto à esferologia, quanto ao perspectivismo ameríndio. Ambos tratam de “mundos”, no plural, enredados em uma trama interior e exterior de relações interfaciais ou perspectivas. Por isso, a categoria de “ontologia”, por si só, não me era suficiente para lidar, lá, com a *relação* entre esferas ou perspectivas — relação por si só de cunho perspectivista. Isso ficava ainda mais patente quando se tratava de considerar não mais a forma topológica presente em ambas as construções teóricas, mas seu “conteúdo”, ou melhor, seus *modi operandi*, em especial na relação entre interior e exterior: a esferologia é adjetivada por Sloterdijk como *imunológica*, partindo-se do pressuposto que toda esfera se forma por denegação e assimilação neutralizante do exterior; o perspectivismo ameríndio, por sua vez, opera sobre um fundo cosmológico de predação no qual diferentes perspectivas constituem suas assimetrias por uma dinâmica complementar de disposição diferencial, o que denota sua proximidade com a noção de *antropofagia*, seja pelas influências modernistas dos antropólogos, pela presença concreta ou simbólica do fenômeno em diversos povos indígenas das terras baixas da América do Sul — em especial, na Amazônia —, ou por seu fundo cosmológico caracterizado por uma dinâmica animista de predação, ou, em termos de parentesco, de afinidade virtual intensiva.

² Este artigo foi produzido com financiamento da CAPES/PDPG-POSDOC, como uma das produções finais de meu estágio pós-doutoral. Todas as citações em língua estrangeira serão por mim traduzidas, dispensando a remissão “tradução minha”.

³ O termo remete, em parte, à obra de Fabián Ludueña Romandini, especialmente *Princípios de esferologia* (2018), segundo volume de sua pentalogia, *A comunidade dos espectros*. No entanto, o sentido que adotei na tese toma inspiração de *Extramundandade e sobrenatureza*, de Marco Antonio Valentim (2018), livro no qual o conceito reflete sobretudo o aspecto espectral-xamânico da cosmologia de povos amazônicos. Como este não é o foco do presente artigo, não abordarei diretamente essa noção, preferindo concebê-la em proximidade com a ideia de “topologia não orientada”, “mito” e, sobretudo, “phágos”, conceito que abordarei mais à frente.

Assim, para comparar os diversos perspectivismos em jogo, foi preciso forjar um conceito pertinente à própria relação perspectivista que se entretinha neles e entre eles: *fagologia*. Enquanto uma ontologia pode ser pensada como uma estrutura ou regime de “ipseidade” (a relação entre eu e meu horizonte mundano, ou entre os olhos e o ponto de vista que projetam e nele se reprojeta), a fagologia, por sua vez, pode ser pensada como um regime de “alteridade” — ou melhor, *um regime de relação com a alteridade*. Isso permite caracterizar a diferença específica entre “esferologia” e “perspectivismo” em termos não de sua continuidade topológica ou “formal”, na qual “esfera” e “perspectiva” se identificam, mas de sua descontinuidade fagológica ou “material”: a esferaologia imunológica se relaciona com o Outro em geral, o “espectral”, como com um patógeno a ser neutralizado, enquanto o perspectivismo antropofágico, por sua vez, se relaciona com o Outro como um predador em potencial, alguém que pode torná-lo presa de um contraolhar devorador.

Considerando a possível pertinência do conceito de “fagologia” para pesquisas afins, e considerando o conceito de “conceito” apresentado na “pedagogia do conceito” de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010), pretendo, neste artigo: (1) apresentar os principais componentes do conceito de “fagologia”, organizados em torno dos pares conceituais *lógos-phágos* (modos de relação com a alteridade) e “topologia lógica”–“topologia fágica” (planos topológicos); (2) desdobrar sua aplicação em dois tipos ideais simetricamente opostos de organização dos componentes do conceito (a “imunologia” e a “antropofagia”); e (3) articular, na forma dupla de um diagnóstico-prognóstico, a maneira como esses tipos ideais se relacionam, na intersecção entre o conceito de fagologia e o conceito de “cismogênese”, cunhado por Gregory Bateson. Este último passo envolve certa rearticulação do conceito batesoniano a partir das discussões de Michael Houseman e Carlo Severi (1998) a respeito do ritual iatmul *naven*, de David Graeber e David Wengrow (2023) a respeito da “crítica indígena” da sociedade europeia nos séc. XVII e XVIII, e de Viveiros de Castro (2002) a respeito da relação entre matador e inimigo no ritual de canibalismo simbólico dos Araweté.

Fagologia e seus componentes

“Não há conceito simples” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 23). Subscrevo os autores a modo literal, tendo o termo latino *simplex* (único, simples, puro ou, literalmente, “de uma só dobra”) em mente. Parto aqui da conceptualização deleuze-guattariana de conceito, distinto da noção de categoria, *eidos* ou quiddidade fundamental, um “que” (*quid*) ou uma *essentia* que diz proposicionalmente a ideia substancial da coisa, agrupando a multiplicidade em uma espécie ou gênero que abarca apenas seus elementos redundantes, descartando sua singularidade. Conceito, para Deleuze e Guattari, é uma *hecceidade*, um “isto” (*haec*) que descreve certa relação, suas ressonâncias, copertenças e especialmente suas diferenças — ou melhor, a diferença que produz a relação e distribui as posições entre os termos em jogo —, encapsulando de forma incorpórea não as essências dos entes, mas seus pontos de contato e devir, num evento (*événement*) que só subsiste no instante mesmo do encontro (ibid. p. 27-30), “[...] um expressado que só existe em sua expressão [...]” (ibid. p. 25).

Ao invés de representacional, o conceito é, pois, expressivo — em sentido estritamente topológico. Longe de ser uma *simplex* que funde consumptivamente o múltiplo em uma única série, definida por extensão e compreensão, o conceito, enquanto expressão, é uma *complicatio*, endobrimento mútuo ou co-implicação intensiva de termos heterogêneos tornados indiscerníveis em um rizoma que se caracteriza não pela “[...] similitude, mas [por] um deslizamento, uma vizinhança extrema, uma contiguidade absoluta [...]” (Deleuze, 1997, p. 90). Um conceito é,

então, uma multiplicidade, mas não se compõe de representações de entes, com suas relações extensivas, mas de “ordenadas intensivas” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 31) que mapeiam os eventos, suas singularidades e seus atravessamentos e que se condensam nos componentes de dado conceito.

Por sua vez, tais componentes também podem ser tomados como conceitos, o que tinge a multiplicidade conceitual como uma verdadeira *fractalidade*, na qual um conceito sempre remete e é remetido em abismo a uma multiplicidade de outros conceitos que o atravessa e o altera, criando com eles pontes, deslocamentos e modulações, cada qual com sua própria multiplicidade. Longe, então, de uma síntese aristotélica taxonômica dos entes, o conceito deleuze-guattariano está mais próximo do conceito de “razão” (*ratio*) em Spinoza, seu “conhecimento de segundo gênero” (2018, E2P40S2): ele ordena ou regula os “afetos”, organiza os encontros entre corpos, concebidos não organicamente, mas enquanto complexos afetivos, capacidades de afetar e ser afetado. No caso deleuze-guattariano, o conceito dispõe as multiplicidades heterogêneas que compõem a trama do real em um “plano de consistência” que “reduz as dimensões” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 35), permitindo atribuir certa ordem ao caos e abrindo dada multiplicidade a intersecções e transformações com outras multiplicidades.

Nestes termos, o conceito de fagologia pode ser visto como um conceito copertendente ao de ontologia, já que, ainda que com este faça contraste, mantém com ele conexões, pontes, derivas que o fazem variar: dada fagologia, dada ordenação das relações com a alteridade, distribuem as posições de “sujeito” e “objeto”, interior e exterior, produzindo, com isto, ontologias; dada ontologia, por sua vez, secciona a cada vez sua relação com outras ontologias, atualizando o “conteúdo” da fagologia como tal. Também é em suas diferentes hierarquizações que a fagologia se configura de uma ou outra forma, e o mesmo pode ser dito da ontologia — se é fechada ou aberta, inflexível ou flexível, estável ou instável, características influenciadas pelas subordinações internas à primeira, interferindo no funcionamento de dada ontologia em relação às demais. Ademais, tal como “ontologia”, “fagologia” também tem seus componentes internos, conceituais ou não, em relações de ressonância mútua, subordinação dinâmica e conexão transversal com aquilo que lhe escapa.

Por canhestro que seja, o termo “fagologia” deixa patente sua composição etimológica, reflexo de sua composição conceitual: *légō* e *ephágon*, “discursar” e “devorar” — donde suas versões declinadas, *lógos* e *phágos*, que uso por uma questão de simetria estilística mais do que fidelidade gramático-etimológica. Esse componentes remetem a uma colocação de Viveiros de Castro em seu prefácio a *Antropofagia – Palimpsesto Selvagem*, de Beatriz Azevedo, obra centrada na interpretação do *Manifesto Antropófago*, de Oswald de Andrade. No trecho, que disponho abaixo, o antropólogo explicita a decisiva influência de Friedrich Nietzsche na antropofagia oswaldiana:

Nietzsche, como argumenta, *preuves à l'appui*, Beatriz Azevedo, é o gênio tutelar da antropofagia oswaldiana, o pensador que mostrou que o *logos* é uma espécie degenerada do gênero *phagos* (falar ou comer? a questão de *Alice*). O espírito que “não pode conceber o espírito sem o corpo” — espírito-estômago. A *genealogia da moral* funda a equação antropologia = antropofagia. *Antropofagologia*. Única forma de escapar do antropologocentrismo cristão, europeu, modernista. (Viveiros de Castro, 2016, p. 15, grifo meu).

“[...] falar ou comer? a questão de *Alice*”. Na introdução deste texto, afirmo que a fagologia se define como um regime, sistema ou estrutura de relação com a alteridade: compreenda-se “regime” em reverberação com seus sentidos político e dietético, bem como etimológico: fazer regime é ordenar os nutrientes, organizar os alimentos, temperar o corpo para determinado fim (não limitado ao emagrecer normativo), bem como um regime político consiste

na axiomática de normas e instituições que regulam o governo, e um regimento militar designa uma estrutura hierárquica e uma linha de comando. Se a ênfase é dietética ou governamental, com seu aspecto militar declinado diferentemente entre uma e outro, penso depender da ênfase da própria fagologia em jogo — seria quiçá possível pensar em toda a antropofagia tupi, com sua “maquinaria de guerrilha”, como uma “dieta contra o Estado”, sendo a fagologia antropofágica uma verdadeira “dietética anarquista” *avant la lettre*.⁴

Se a fagologia é um “regime”, caberia antes perguntar por seus termos constitutivos, “regimentalmente” ordenados em cada uma, que proceder a uma definição, por si só, exaustiva ou alegórica. Sendo “fagologia” um regime, sistema ou estrutura de relação da alteridade, *lógos* e *phágos* seriam seus *modos*. Os termos são, claro, abstrações, fotografias artificiais e didáticas de uma relação estrutural de tipo ideal que se dá em copertença e simultaneidade, ainda que assimetricamente ordenados. Ainda assim, ao observar os fenômenos concretos, ainda que eles digam só um caso de um conceito mais geral e abstrato, podemos deles deduzir que tipo de relação eu-outro cada modo entretém.

Lógos ordinariamente significa “linguagem”, “razão”, “discurso”, “fala” ou “voz articulada”. Nenhuma linguagem é privada, diria Ludwig Wittgenstein (2009); logo, há sempre uma ponte com uma comunidade linguística, uma forma de vida, que reúne falantes e os distingue do resto, definindo critérios e com eles, definindo quem pertence e quem não pertence a ela. Fala-se a alguém, e o silêncio é uma forma suprimida do discurso — cala-se para ouvir, e na interação entre fala e silêncio, ocorre o diálogo. Como voz articulada, *lógos* é uma *phoné* suprimida daquilo que a faz *phoné*: é no silenciamento da Voz animal que a Linguagem humana se faz, diria hegelianamente Giorgio Agamben (2008). Como *ratio*, o *lógos* produz analogias, pontes comunicativas entre dois seres incompatíveis. Martin Heidegger (1985), que dedicou grande parte de sua obra tardia ao exercício etimológico-poético, atribuía à noção de *lógos* o sentido primordial de reunião e separação: o *lógos* reúne um conjunto e, ao reunir, distingue os elementos desse conjunto, ao mesmo tempo que distingue o conjunto dos demais. A noção de “categoria” parece condizer com o termo: uma categoria reúne entes singulares em espécie e gênero, distinguindo o conjunto reunido do resto do universo.

Phágos significa “glutão”, “devorador”. Sua mais famosa aparição está no Novo Testamento (Bíblia, 2016): tanto Mateus (11:19) quanto Lucas (7:34) relatam uma fala de Cristo em que se menciona “um comilão [*phágos*] e um bêbado, amigo de cobradores de impostos e de pecadores”, em contraposição a João Batista, “que não come pão nem bebe vinho” (Lucas, 7:33). O gluttonismo está associado ao corpo, *locus* do pecado, mas também dos afetos, do ponto de vista e das metamorfoses. “O homem é aquilo que come”, diz o famoso subtítulo de um polêmico ensaio de Ludwig Feuerbach (2022)⁵, datado de 1862, que, calcado na indiscernibilidade entre gastrologia e teologia (ibid. p. 1), expressa que aquilo que se ingere se transforma ao mesmo tempo que transforma aquele que come — percepção que a antropofagia tupinambá desenvolve na ideia de transformação ritual por via do sacrifício, em um contexto de composição e efetivação de relações de afinidade. Na microbiologia, a fagocitose designa um processo celular de absorção e neutralização de elementos exógenos, dando origem ao “fagolisossomo” (Gordon, 2016), literalmente um “corpo-célula devorador”. A devoração pode ser comparada ao contágio: é pela

4 “Clastres considera que, nas sociedades primitivas, a guerra é o mecanismo mais seguro contra a formação do Estado: é que a guerra mantém a dispersão e a segmentaridade dos grupos, e o guerreiro é ele mesmo tomado num processo de acumulação de suas façanhas que o conduz a uma solidão e a uma morte prestigiosas, porém sem poder. [...] estamos de acordo com Clastres quando mostra que uma máquina de guerra está dirigida contra o Estado, seja contra Estados potenciais cuja formação ela conjura de antemão, seja, mais ainda, contra os Estados atuais a cuja destruição propõe.” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 20-22).

5 O título completo do ensaio é *O mistério do sacrifício ou o homem é o que come* — a primeira parte está suprimida na edição colombiana que uso aqui. Sobre as controvérsias quando da publicação do ensaio, em 1862, e os erros de compreensão subsequentes da frase, cf. Chernó, 1963.

ingestão que o exterior afeta o interior e o retorce — e nesse contexto que a transdução genética pode ocorrer, com um vírus fazendo o intermediário entre duas formas de vida distintas e constituindo parentescos infamiliars, processo que envolve troca e metamorfose, mesmo que mortífera — um verdadeiro devir como “*participação anti-natureza*” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 21), na medida em que põe em contágio naturezas (ou ontologias) equívocas.⁶

O que esses exemplos encapsulam é o modo fagológico de funcionamento dos termos. O *lógos* opera uma relação com a alteridade por via de dois momentos interdependentes que servem de componentes do conceito: *reúne-se* uma esfera, operando-se ao mesmo tempo *separações* internas entre seus membros, e externas entre a esfera e seu exterior. *Reunião* e *separação* são distintos, mas imbricados, e é por via dessa dupla operação que o *lógos* produz *domesticação*: produz-se um *domus*, uma “casa do ser” (Heidegger, 1976, p. 313; Sloterdijk, 2001), para usar o famoso jargão heideggeriano. No mesmo movimento, o exterior é reduzido a ocasião de uma assimilação domesticatória: ou o fora é subsumido, ou é rejeitado, mantido na exterioridade indefinida. O *phágos*, por sua vez, é condição da própria relação: o eu e o outro se articulam primeiramente pela *ingestão* cruzada que faz com que um se produza pelo outro, constituindo a *transformação* de um no outro, um ao outro, um pelo outro. Nessa dupla articulação de *ingestão* e *transformação*, contágio e metamorfose, tem-se a *predação*: o eu e o outro são anteceditos por uma dinâmica de predação mútua que os constitui enquanto tais e que garante a alternância de suas posições perspectivas.

Lógos: reunião e separação, articuladas em uma domesticação. *Phágos*: ingestão e transformação, articuladas em uma predação. Ambos os modos se organizam por subordinações: jejua-se para falar; cala-se para comer. Mas é justamente essa hierarquização, a priorização de um modo em detrimento do outro, que os condiciona e que configura uma fagologia, ainda que sempre em um mesmo conflito indiscernível entre dois modos de mobilizar a boca, falar e comer, que a todo momento se alternam, se interpenetram, se opõem, se reduplicam e se projetam um no outro: “[...] a comida pode vir do alto” e “[...] a ciência da comida só avança pelo jejum, assim como a música é estranhamente silenciosa” (Deleuze; Guattari, 2014, p. 42).

Essa relação orienta outro par de componentes que, vindos da topologia, atravessam a fagologia de fora: um plano de topologia orientada, “esferológico” ou “perspectivo”, no qual esferas ou perspectivas se consolidam com uma diferença clara entre dentro e fora; e um plano de topologia não orientada, “espectral” ou “mítico”, que faz a diferença variar ao infinito ao retorcer esferas em superfícies de Klein de topologia surreal, na qual um modo contem e é contido pelo outro, devora e é devorado pelo outro, servindo cada qual de verso e obverso, continente e conteúdo, dentro e fora em uma alternância que os põe em indiscernibilidade “[n]uma curva infinitamente complexa” (Viveiros de Castro, 2015, p. 28). Chamemos estes planos, para simplificar, de *plano lógico* e *plano fágico*: no primeiro, ocorre a metaestabilização e diferenciação de esferas, sua reunião e separação concomitante, bem como sua disposição em relações interfaciais; no segundo, há o embaralhamento instabilizante dos pontos de vista, suas intrusões mútuas, transformações e redistribuições.

Como organização dos pares e planos, podemos diferenciar duas fagologias, que funcionam como tipos ideais weberianos, modelos abstrativos extremos que implicam um gradiente de exemplos concretos que nunca condizem com eles ponto a ponto. Aqui, é preciso ler Max Weber lévi-straussianamente (ou nietzscheaneamente): em outras palavras, os tipos são não só graus zero

6 “[...] Devir não é evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. [...] Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das *simbioses* que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. [...] Há um bloco de devir que toma o gato e o babuíno, e cuja aliança é operada por um vírus C” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 19). Sobre esse processo de transdução usado de exemplo nos estudos de virologia felina, cf. van der Kuyl; Dekker; Goudsmit, 1999.

impossíveis, mas variações de suas instanciações concretas que explicitam como um modelo nada mais é que um simulacro de outros simulacros, uma transformação estrutural a mais da multiplicidade de exemplos de que ele é tipo. Assim, imunologia e antropofagia, encarados como regimes fagológicos, compreendem, sem servir de substrato ou meta, uma infinidade complexa de povos que possuem, cada qual, suas derivas imunológicas ou antropofágicas.

Poderíamos ler, em primeiro lugar, a imunologia como a subordinação do *phágos* ao *lógos*. Primeiro, reúne-se/separa-se uma esfera; depois, todo contágio e metamorfose se condiciona pela assimetria topológica estável constituída primariamente. É o caso da relação homem-animal: produz-se o “animal que fala”, o “animal que habita a *pólis*”, para que todo um edifício humanista se construa sobre a diferença antropológica. Essa, por sua vez, através daquilo que Val Plumwood (1993) chama “postulados de ligação”, desdobra-se em todas as dicotomias internas ao humanismo: homens livres e escravos, letrados e iletrados, civilizados e bárbaros, adultos e crianças, homens e mulheres, lusitanos e índios, arianos e judeus, sionistas e palestinos. A domesticação se impõe sobre a predação, que se torna unidirecional, devoração assimilatória ou fagocitose biopoliticamente imunitária: converte-se ou morra. Domesticação > predação: predação unidirecional, devoração assimilatória (fagocitose). O Outro espectral é, aqui, denegado, reduzido a fantasmagoria, quimera, sombra oculta que, no entanto, ainda é vital: o senhor precisa do escravo para continuar sendo senhor, como a *sphaira* do ser precisa do *ápeiron*, o “i-limitado”, para manter sua definição. O perigo limite dessa fagologia é o solipsismo: pela negação extremada do fora, sua deglutição ou extermínio, em conjunto com o acúmulo de redundâncias, corre-se o risco de retroação do expediente imunitário: depleção entrópica e autoimunidade, autofagia próxima daquilo que Deleuze e Guattari denominaram “fascismo suicidário”.⁷

A antropofagia parte do pressuposto oposto: o *lógos* é subsidiário do *phágos*. Os mitos amazônicos expõem a questão como gênese sobrenatural: primeiro, no plano fágico do mito, há seres antropoteroiodendromorfos cujos duplos intensivo-virtuais, co-implicados indiscernivelmente, se alternam surrealmente em velocidade infinita; depois, no plano lógico das distinções, tais seres se diferenciam em povos e espécies, divididos internamente e exibindo entre si uma face oposta — espectros ou caças para outros homens, humanos para si mesmos —, mas sempre acossados pela virtualidade sempre presente do mito, que se atualiza constantemente para embaralhar os arranjos cotidianos. A antropofagia pressupõe contágio e metamorfose contínuos como pano de fundo para as metaestabilizações temporárias do tempo hodierno, pequenas reuniões/separações que estão sempre entrecortadas e abaladas pela instabilidade mítica. A predação se sobrepõe à domesticação, produzindo codomesticações, trocas de corpo e de casa, em um regime de troca simbiótica no qual, entre os povos amazônicos, o xamã tem o papel crucial de comunicação transversal, suturando provisoriamente os equívocos intrínsecos à disjunção especiente e garantindo comunicabilidade entre o incomunicável. Diante da fragilidade da esfera comunal, há sempre o risco de dissipação entrópica e retorno a um estado de metamorfose canibal — eis a “queda do céu” (Kopenawa; Albert, 2015), escatologia presente em diversas cosmologias indígenas que tem caráter radicalmente “pandêmico”, porque afeta todos os povos, e cuja evitação, para Davi Kopenawa Yanomami, é a meta primordial do xamanismo.

A imunologia constringe o real sob as divisões binárias do *lógos*, produzindo campos de pertencimento e de exclusão, harmonias consonantes (ordenadas, normais) e dissonantes (desordenadas, excepcionais), submetendo qualquer contágio e qualquer metamorfose à unidirecionalidade que faz da ingestão, uma integração assimilatória, da transformação, a

7 “Uma estranha observação de [Paul] Virílio nos dá a pista: no fascismo, o Estado é muito menos totalitário do que *suicidário*. Existe, no fascismo, um niilismo realizado. É que, diferentemente do Estado totalitário, que se esforça por colmatar todas as linhas de fugas possíveis, o fascismo se constrói sobre uma linha de fuga intensa, que ele transforma em linha de destruição e abolição puras.” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 123).

formação de redundâncias e a simplificação da multiplicidade, e da predação, opressão hierárquica rígida e expediente colonial. A antropofagia, ao contrário, denuncia o dilema platônico entre a intoxicação pelo vinho dionisíaco e a intoxicação por um *lógos* apolíneo-socrático, ilustrado no caso das cigarras de que fala Sócrates a Fedro, insetos que, recebendo a capacidade de prescindir de alimentação, decidiram “cantar, até morrer” para “depois ir ter com as Musas” (Platão, 2016, 259c).⁸ Enquanto a imunologia padece, como as cigarras suicidas de Platão, de uma embriaguez linguageira que separa, exclui e, por isso, isola a fagologia em si mesmas, induzindo-a ao asfixiamento, a antropofagia, por sua vez, submetendo o *lógos* ao *phágos*, não abole a linguagem, as distinções e estabilizações que mantém coesa o *socius*, mas as submete à instabilidade virtualmente sempre presente do *phágos* que o mito faz aparecer e que servem de fonte mesma para toda diferenciação vital.

Uma fagologia sem *phágos*, destino de uma imunologia sem contraponto, seria uma fagologia sem perspectivismo, visto que reduzida à onisciência de um paradoxal ponto de vista único, esfera ilimitada impossível que não poderia senão soçobrar sob sua própriaimensidão. Este é o caso, por exemplo, do naufrago de Michel Tournier:

Em Speranza, há só um ponto de vista, o meu, despojado de qualquer virtualidade. [...] A minha visão da ilha reduz-se a ela própria. O que eu não vejo dela é um *desconhecido absoluto*. Reina uma noite insondável em todos os lugares em que não me encontro no momento. Ao escrever estas linhas, verifico, aliás, que tudo o que elas pretendem expressar é não só sem precedentes como ainda contraria na sua própria essência as palavras que utilizo. A linguagem depende fundamentalmente daquele universo *povoado* onde os outros são faróis que criam em seu redor um ilhéu luminoso, em cujo interior tudo é, se não conhecido, pelo menos cognoscível. Os faróis desapareceram do meu campo. [...] Agora, acabou: rodeiam-me as trevas. (Tournier, 2014, local. 702-711).

Os antropófagos parecem cientes, então, de um duplo perigo: a ausência de *lógos* introduz o império do *phágos*, que, sem contraponto, impede qualquer estabilidade e possibilidade de perpetuação da vida; mas o perigo contrário, o império do *lógos* sobre o *phágos*, significa secar a fonte mesma que permite com que se produza qualquer estabilidade, qualquer esfera ou ponto de vista, constituindo com isso um “mundo cru e negro, sem potencialidades nem virtualidades”, no qual desmorona a “categoria do possível” (Deleuze, 2015, p. 316).

Cismogênese interfagológica

Como as duas fagologias se relacionam, e como esse duplo perigo se apresenta nessa relação? Essa questão, que sintetiza os momentos finais de minha tese, ganha melhor contorno se considerarmos de que ponto de vista ela parte. Coloquemos em outros termos, então, termos mais “oswaldianos”: “mas que temos nós com isso?” (Andrade, 1976, p. 16). O que temos “nós”, imunólogos (ou, ao menos, eu, a quem esse problema mobiliza), com isso? Como articulações distintas do duo *lógos-phágos*, imunologia e antropofagia são variantes fagológicas uma da outra. O que implica, então, a imunologia enquanto uma variação fagológica da antropofagia? Considerando-se os dois limites de cada fagologia — o solipsismo autoimune, de um lado, e o canibalismo pandêmico, de outro —, creio que a implicação mais imediata parece ser a de que, enquanto resultado de uma variação, a autoimunidade *não é destino inexorável*, dado que a imunologia pode se transformar — mas em quê? E como?

Na tese, divisei três momentos de uma possível transformação da imunologia que envolvem um jogo com os componentes do conceito de “fagologia” e passam pela ideia de

⁸ Sobre o dilema platônico, cf. Kittler, 2013.

“cismogênese”. Este é um conceito cunhado pelo antropólogo Gregory Bateson (1999; 2006) no contexto de sua etnografia entre os Iatmul da Nova Guiné e reconceptualizado no interior de sua “ecologia da mente” tardia, com influxos da cibernética, da psiquiatria e da etologia. A cismogênese pode ser definida como um processo progressivo de “cisma” ou diferenciação resultante da própria relação entre dois polos, em um *loop* recursivo de reações ou *feedbacks* positivos no qual a diferenciação é reforçada e ampliada a cada ciclo. Se considerarmos tais polos “dividualmente” (ou “fractalmente”), como é possível conceber a própria ideia de “esfera” ou “perspectiva”, o termo aplica-se não apenas a pessoas individuais, mas a duplos intensivos da pessoa, no nível nível “molecular”, e a conjuntos “molares” ou extensivos de indivíduos, como classes, comunidades, sociedades e mesmo fagologias — sugestão que é parcialmente contemplada pelo autor de *Naven*, visto que seu conceito se aplica, a rigor, a padrões contextuais de comportamento expressos seja pelos indivíduos em jogo, seja pelos grupos a que pertencem.

No entanto, como sugerem Graeber e Wengrow em sua discussão sobre a influência que os ideais do Iluminismo sofreram do contato entre indígenas norte-americanos e colonizadores europeus, Bateson se limita, ao menos em sua etnografia, a estender essa fractalidade somente aos limites do *socius*, limitada ao conflito entre linhas de parentesco, metades clânicas e *éthoi* sexuais (e seu reflexo “eidológico”, i.e., estrutural): “Bateson estava interessado nos processos psicológicos no interior das sociedades, *mas é completamente razoável crer que algo similar ocorra também entre sociedades*” (Graeber; Wengrow, 2021, local. 1142, grifo meu).⁹

Se a cismogênese pode ser conceptualizada a nível *intersocial*, por que não aplicá-la também às relações *interfagológicas*, contexto no qual o tipo de contato abordado por Graeber e Wengrow, no qual não apenas distintos agrupamentos sociais, mas diferentes regimes de relação com a alteridade são contrapostos, mais se aplica? A vantagem de abordar a relação interfagológica em termos cismogênicos é que ela introduz um dinamismo nos conceitos de *lógos* e *phágos* que estava ausente em sua conceituação inicial: ao invés de os componentes se determinarem *apenas* na sua relação mútua de subordinação, permanecendo no horizonte de uma diferença extensiva dura entre fagologias, essa relação e seus termos *também* se determinam na interação intensiva flexível entre fagologias, diferentemente determinada a cada etapa da transformação interfagológica.

Bateson definiu dois tipos de cismogênese: a “simétrica”, em que polos rivais estimulam mutuamente a divergência, agindo em sentido simétrico, ainda que em direções opostas; e a “complementar”, em que o escalonamento agonístico de posição de um dos polos é inversamente proporcional ao rebaixamento de posição do outro, o que torna assimétrica a divergência, posicionando os polos em relações de subordinação, como “senhor” e “servo” ou, no caso antropófago, “guerreiro” e “inimigo”.

É importante ressaltar que essas relações nem sempre têm um teor destrutivo, por si só: uma partida de futebol entre amigos pode desenvolver laços, mais que destruí-los, apesar (ou mesmo em virtude) de seu contexto competitivo, e a assimetria dinâmica de uma brincadeira de pega-pega ou esconde-esconde sublima de forma saudável o contexto de uma perseguição — ou, como entre os Iatmul, a relação original mãe-filho, sendo de tipo complementar, é uma relação de cuidado, e não de submissão, mesmo que, no ritual *naven*, seja como que “parodiada” na forma de uma sujeição.

Considerando-se, no entanto, o destrutivo histórico da relação entre brancos e indígenas, fica patente que os três momentos transformacionais que mencionei acima, a ser tratados agora

9 É preciso notar, entretanto, que, já em 1935, Bateson estende o conceito de cismogênese à relação intercultural em um texto cronologicamente paralelo ao *Naven*, de 1936, intitulado “Contato cultural e cismogênese” (Bateson, 1999, p. 61-72). O texto, inclusive, é citado de passagem em sua etnografia (2006, p. 225). Restaria a questão de se os tipos de “contato cultural” pressupostos por Bateson pode ser aplicado às divisões intersocietárias, caso que reforçaria ou não a leitura de Graeber e Wengrow.

em termos de uma transformação cismogênica da relação fagológica, tem por ponto de partida uma cismogênese de tipo destrutivo. Descrevo abaixo os momentos disso que estou chamando de *eixo transformacional cismogênico-fagológico* a partir da forma como os componentes se comportam em sua relação intra- e interfagológica.¹⁰

§1. Em um primeiro momento, temos uma cismogênese complementar destrutiva de subordinação da antropofagia à imunologia, composta de: (1.i) imunologia fechada e contagiante, de *lógos* fechado operante e de *phágos* ativo operante, embora restrito ao primeiro modo por força de sua subordinação imunitária intrínseca, sendo, por isso, infeccioso enquanto modo assimilatório de relação com a alteridade; e (1.ii) antropofagia contagiante em fechamento, “inibida”, de *lógos* aberto, mas em processo de se tornar inoperante (e, por isso, suprimido em sua abertura), e de *phágos* ativo operante, mas cujo contágio, que serve à produção e redistribuição dinâmica de perspectivas, falha em se proliferar para a fagologia oposta, acumulando-se retroativamente na antropofagia e tendendo a acentuar o processo de inoperância do *lógos*. Neste estágio, o conflito complementar tende a se acentuar cumulativamente, com a imunologia se superpondo à antropofagia por via do acultramento ou extermínio dos membros da última e do congelamento de todo devir fágico.

Esse primeiro momento apresenta seus submomentos, contendo inicialmente um dinamismo que, com o tempo, é represado. Isso fica claro se considerarmos a “crítica indígena” da sociedade europeia, explorada por Graeber e Wengrou (2021, cap. 2) nos diálogos entre o Barão de Lahontan e o indígena wendat Kondiaronk no século XVII, episódio que Sven Lütticken considera “um exemplo impactante de cismogênese complementar *entre sociedades*” (2023a, p. 6). Para os autores, esse tipo de crítica, enquanto uma “consistente investida moral e intelectual contra a sociedade europeia, muito evocada por testemunhas ameríndias a partir do século dezessete” (2021, local. 982), revelou aos colonizadores “possibilidades de emancipação que, uma vez descobertas, mal podiam ser ignoradas” (ibid., local. 668). Em reação à crítica, um verdadeiro aparato imunitário precisou ser mobilizado, de modo a suprimi-la, subvertê-la, neutralizá-la e dela se apropriar:

De fato, as ideias expressas nessa crítica acabaram por ser percebidas como uma ameaça tal à malha estruturante [*fabric*] da sociedade europeia que todo um corpo teórico foi constituído e mobilizado [*called into being*] com o intuito específico de refutá-la. [...] nossa metanarrativa histórica padrão sobre o progresso ambivalente da civilização humana, na qual liberdades se perdem na medida em que as sociedades crescem e se complexificam [...], foi inventada com o propósito principal de neutralizar a ameaça da crítica indígena. (Graeber; Wengrow, 2021, local. 668).

De uma cismogênese complementar a outra, a imunologia termina por inverter a relação cismogênica por meio de um instante intermediário de simetria, uma contra-ofensiva que tem por efeito um giro de hierarquia e o estabelecimento de uma complementaridade destrutiva — algo remanescente da forma como, em Nietzsche (1999), a moral “de escravos” termina por se impor como padrão. É de se destacar também que ambas as dinâmicas progressivas de cismogênese complementar retroalimentam, cada qual a seu modo, a dinâmica *lógos–phágos* interna a cada fagologia — dinâmica que, por sua vez, também pode ser vista como a princípio complementar. Assim, nessa nova cismogênese reacionária, enquanto resultante da reação imunitária à crítica indígena, o *lógos* da imunologia dominante também sujeita cumulativamente seu contraponto fágico, tornando-se mais aglutinador e reproduzidor de redundâncias, ao passo que o *lógos*

¹⁰ Aproveito a descrição para corrigir alguns equívocos cometidos quando da redação de sua primeira versão, no contexto de finalização da tese (como, por exemplo, a caracterização do *status quo* em termos de uma cismogênese simétrica em processo de complementarização), bem como aprofundar alguns pontos enquanto resultado de pesquisas mais atuais, produzidas durante meu estágio de pós-doutorado.

antropofágico se inibe mais e mais, retroalimentado pelo *phágos* represado. Deixado a esmo, este processo é, como se espera, destrutivo para ambas as fagologias: seu resultado final é a cisma, por via do esgotamento da antropofagia por supressão de qualquer atividade lógica pelo esmagamento fágico (a “queda do céu”), revertido em autodepleção da imunologia por falta de alteridade a ser devorada e por fechamento lógico completo do sistema (autoimunidade).

A gênese de uma cisma completa pode ser, como sugere Bateson (2006, p. 232), contrabalanceada por fatores de *feedback* negativo, como, por exemplo, a intrusão de complementaridade à simetria ou vice-versa (1999, p. 235). Como, porém, introduzir simetria ao conflito interfagológico sem levá-lo a um novo escalonamento que ocasionaria outro tipo de cisma — dessa vez, simétrica —, ou que reoperasse a inversão produzida pelo reacionarismo imunológico? A forma paradigmática de *feedback* negativo pela qual, em sua etnografia dos Iatmul, Bateson descreve a relação de travestimento do *naven* parece fornecer uma chave interpretativa relevante para o problema.

Ainda que um fenômeno ubíquo nas relações sociais iatmul, o *naven*, em sentido estrito e em sua máxima efervescência, ocorre a partir de uma relação de afinidade entre o *wau*, uma espécie de “tio” materno classificatório, e seu *laua*, um tipo de “sobrinho” do *wau* também classificatório — relações classificatórias que se desdobram, em um nível interclânico, das relações consanguíneas efetivas entre tio materno e sobrinho. Efetivamente, aquém das identificações, a relação é patentemente complementar: o *laua*, mais novo, passa por um processo de iniciação, enquanto seu *wau*, mais velho, o inicia. Mas a relação também é atravessada por duas identificações virtuais importantes, atualizadas sobretudo no contexto ritual do *naven*: do *wau* com sua própria irmã e do *laua* com seu próprio pai. Dessas identificações, é possível que o *laua*, identificado com seu próprio pai, assuma, diante do *wau* como seu simétrico “cunhado” (irmão de sua “esposa”, a mãe) uma atitude simétrica, na qual o *laua* age com jactância quando deveria agir com modéstia.

Assim, no clímax do ritual, a fim de reorientar a relação, outra identificação acontece, fruto das duas primeiras: do *wau* como esposa do *laua*, marido. É nesse contexto que ocorre o gesto de travestimento do *wau* (vestido como sua irmã) e de oferta sexual caricaturada do *wau* para com seu *laua*, gesto de submissão que reintroduz a complementaridade, mas de forma invertida: refletindo a assimetria entre sexos característica dos *éthoi* iatmul, o *wau*, como esposa, se coloca como polo menor da relação complementar com seu “marido” *laua*, parodiando no ritual a assimetria estável da normalidade cotidiana e evitando, com isso, a cisma proveniente da relação simétrica anômala estabelecida pela jactância excêntrica do *laua*. Ao fim, o *laua*, envergonhado, dá conchas a seu *wau*, reencenando o misto de competição e hierarquia característico da relação entre cunhados que caracteriza o ato de dar presentes efetuado por seu próprio pai a seu tio materno por ocasião do matrimônio com sua mãe.

O que sugiro, com esse exemplo, é que a imunologia proceda a uma forma de “travestimento” de si análoga à do *wau* com seu *laua*: ela deve criar mecanismos de “imunossupressão”, que permitiriam introduzir simetria a um esquema que, anteriormente, era demasiado complementar. Mas se trata, dessa vez, de estabelecer uma simetria nivelada “por baixo”, de modo a desintensificar a cisma progressiva. O incentivo para tal se encontra em outro possível fator de alívio de tensão cismogênica listado por Bateson: a introdução de um “elemento exterior” (2006, p. 233), algo que mobilize a ação de *feedback* negativo do sistema. No caso, para além da resistência indígena servindo de “jactância do *laua*”, a catástrofe climática, enquanto evento pandêmico, poderia suprir essa função (apesar de ser um subproduto da própria relação cismogênica assimétrica estabelecida a partir da relação): quando seus efeitos se voltam contra a imunologia, uma resposta imunossupressiva se faz necessária.

§2. Trata-se aqui, pois, de operar uma “transformação relativa da imunologia”, composta

de: (2.i) imunologia aberta e não contagiante, de *lógos* fechado inoperante e de *phágos* ativo também inoperante não por força de sua submissão ao *lógos*, mas de sua submissão aos componentes da fagologia contrária, o que força os dois componentes da imunologia a uma relação de submissão simétrica; e (2.ii) antropofagia contagiante em reabertura, de *lógos* aberto em reoperação gradual e de *phágos* ativo operante. O conflito, então, dissipar-se-ia, pois, com a abertura e a supressão da infecção destrutiva por parte da imunologia, o fluxo de contágio direcionado da antropofagia para a imunologia passaria a ser possível: a esferologia imunológica “se calaria” e, com isso, se deixaria invadir, fender-se-ia e supriria as condições para um devir-canibal, isto é, a transformação de seus *lógoi*, de seu *phágos* e, conseqüentemente, de sua fagologia como um todo — algo a que alhures aludi com a imagem poético-mítica de Orfeu devorando as bacantes, em um momento em que a pesquisa de doutorado ainda se encontrava em seu estado germinal (cf. Pitta, 1999).

Algo dessa inversão de fluxos parece se observar hoje, diante da catástrofe ecológica: uma “ressurgência indígena”¹¹, enquanto “caso notável de cismogênese complementar e assimétrica, com ativistas e artistas indígenas buscando energia na definição de seus próprios valores em oposição ao capitalismo extrativista” (Lüttlicken, 2023b, p. 5), tem ganhado tração, favorecida em parte pela própria “virada ontológica” nas ciências do clima e na antropologia, que conta com nomes como Isabelle Stengers (2015), Bruno Latour (2017), Déborah Danowski e Viveiros de Castro (2017), mas com decisivo protagonismo de organizações indígenas e indigenistas, como a Hutukara Associação Yanomami, o Instituto Socioambiental, o movimento Zapatista e o coletivo Indigenous Action, bem como de vozes indígenas como a de Davi Kopenawa, que, com sua “crítica xamânica da economia política da natureza” (Albert, 2002), subverte a relação interfagológica, posicionando-a no seio da imagética cosmológica yanomami.

A subversão da hierarquia colonial a partir de novas “divergências indigenistas” (Lüttlicken, 2023b, p. 5) é, contudo, insuficiente, sendo apenas um passo intermediário, sem dúvidas importantíssimo, de um processo ainda inacabado. Ainda assim, esse *naven* fagológico poderia fornecer as condições necessárias para um terceiro estágio, como uma espécie de “dupla torção”¹² a abrir a imunologia a transformações imprevisíveis que a arrastariam como um todo em uma linha de fuga de devir-canibal.

A anticismogênese do *Iraparadi araweté*

Na tese, denominei esse terceiro estágio como a “transformação absoluta da imunologia e a transformação mútua ulterior entre fagologias por troca perpétua”. Para compreendê-lo, será preciso suspender por um momento o esquema batesoniano e voltar nossa atenção à relação entre matador (*moropi'nã*) e inimigo (*awin*) entre os Araweté, cujo clímax produz uma dinâmica relacional *sui generis*, denominada por Viveiros de Castro de “anticismogênese” (2002, p. 293).

A noção de anticismogênese pode ser lida em proximidade com o conceito que Houseman e Severi denominam “condensação” (1999, p. 44) em sua releitura do *naven*: enquanto a

11 O termo “*resurgence*” pode ser traduzido por “ressurgimento”, “ressurreição”, “recrudescimento”. Traduzo, no entanto, por “ressurgência” por considerar que os demais termos implicam, em parte, um desaparecimento que nunca ocorreu, e pelo influxo político que o termo recebe da palavra “insurgência”. De fato, essa “ressurgência” também é, em variados graus, insurgente, como bem demonstra, por exemplo, o manifesto anti-futurista *Repensando o apocalipse*, lançado pelo coletivo Indigenous Action (2020) no início da pandemia de covid-19.

12 Na fórmula canônica do mito de Claude Lévi-Strauss (2017, p. 229), a dupla torção designa o ponto em que um dado conjunto de mitos se abre a variações que o retorcem e produzem novas variantes não previstas nas premissas do conjunto, eventualmente subvertendo toda a estrutura do mito. No caso, poder-se-ia imaginar a imunologia variando a tal ponto em que se torne irreconhecível, algo que dependeria necessariamente da relação dessa fagologia com sua exterioridade. Sobre a fórmula canônica, cf. Almeida, 2013.

cismogênese de Bateson tende a tratar a diferenciação do ritual de um ponto de vista extrínseco e extensivo, operando na chave de oposições simétricas e complementares entre pares topológicos orientados, submetidos à estabilidade de um sistema maior (no caso batesoniano, os *éthoi* masculinos e femininos dos Iatmul), a anticismogênese condensa os processos de diferenciação em um rebatimento constante, intensivo e fractal no qual uma cismogênese qualquer *exprime* a cismogênese inversa e vice-versa, em uma dinâmica não orientada na qual cada termo do par é simultaneamente conteúdo e continente um do outro.

Trata-se então de uma espécie de “simbiogênese” (Haraway, 2016, p. 125) que, ao mesmo tempo, transfere a divergência do extensivo ao intensivo, jogando simultânea e involutivamente com duas cismogêneses em sentidos opostos e fazendo neles uma espécie de “dualismo radical” ($\sqrt{2}$) que multiplica o par por dentro e o dispõe em uma relação transversal assimétrica dinâmica, ao invés de dividi-lo em metades iguais e dialeticamente opostas.¹³ Nos termos do ritual iatmul do *naven*, *wau* e *laua*, bem como os clãs materno e paterno que cada qual implica, estão, de forma ambivalente, co(i)mplicando consanguinidade e afinidade, complementaridade e simetria, em um jogo simultâneo de hierarquias e competições que se reflete na dinâmica de galhofa simétrica entre os *éthoi* masculino e feminino, travestidos no *naven* de forma exagerada no *éthos* contrário para, no mesmo ato, reencenarem revertidamente suas assimetrias.

No caso araweté, ocorre, entre o homicida e sua vítima, um contágio complexo, envolvendo o devir-inimigo do matador e o devir-matador do inimigo. Viveiros de Castro descreve esse processo em quatro estágios:

(α) A morte do inimigo, fazendo coincidir distância máxima em termos de parentesco (o inimigo como o não-parente por excelência) e proximidade máxima em termos extensivos (o assassinato pelas mãos do guerreiro), produz uma “catástrofe fusional” (Viveiros de Castro, 2002, p. 287) na qual o homicida e o espectro da vítima entram em um estado de “identificação instável”. O primeiro passa por uma espécie de devir-cadáver que o impõe a reclusão e o afastamento com relação à sua comunidade — visto que “o espírito do morto, tomado de sentimentos de vingança, inspira-lhe um furor homicida capaz de virá-lo contra os seus” (ibid. p. 279). O último, por sua vez, posta-se “sobre” (ibid. p. 273) seu matador e o influencia, como uma espécie de *daimónion* grego. A competição simétrica entre comunidades e entre guerreiros se mescla, na vitória do homicida, com a submissão complementar da morte e sua inversão no parasitismo zumbi: guerreiro e inimigo se enfrentam e deslizam um sobre o outro após o ato, mantendo, no entanto, a relação de simétrica de inimizade;

(β) Ao fim da reclusão, “o espírito da vítima decide ir aos confins da terra ‘buscar cantos’” e os “transmite [...] ao matador [...], exortando-o: ‘Vamos, *tiwã* [cunhado], ergue-te e dancemos!’” (Viveiros de Castro, 2002, p. 273). Esse processo faz, do inimigo, “um *tiwã*, um afim potencial [i.e. virtual]” (ibid.), com toda a ambivalência que a relação de afinidade envolve nas relações de parentesco araweté (a oferta de canções pelo cunhado-vítima funciona, aqui, como a oferta de conchas do pai do *laua* ao *wau* entre os iatmul, reencenada ao fim do *naven*, impondo marcas de afinidade possível à relação de inimizade);

(γ) A afinidade virtual sofre uma torção, fruto dessa ambivalência: “essa raiva se

¹³ Também chamado de “número pitagórico”, a raiz quadrada de 2, cujo resultado é um número irracional (1,4142...) é, na geometria, a hipotenusa de um triângulo reto cujos catetos equivalem, cada qual, a 1. A alusão de Viveiros de Castro à raiz remonta a uma discussão com José Kelly sobre as organizações duais dos Bororo na etnografia de Lévi-Strauss, na qual cada dualismo não perfaz uma oposição, mas uma transversalização através de inversões e multiplicações internas: “ $\sqrt{2}$ é um número tal que seu inverso multiplicativo é igual à sua metade i.e.: $1/\sqrt{2} = \sqrt{2}/2$. O inverso da razão entre os dois termos é igual à metade da razão. Isto significaria que *cada metade* de uma organização dualista *é a inversa da metade opostora, e não sua ‘negativa’*. Cada metade vê a outra como sua inversa, como a divisão do todo = 1 por si mesmo. Isto faz com que a relação entre as metades não seja de adição (do tipo $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$), mas de multiplicação, uma repetição de si mesma pela outra, fazendo de cada metade, uma *função* da outra” (Viveiros de Castro, 2012, p. 21, grifos meus).

transforma em amizade” (Viveiros de Castro, 2002, p. 273), relação em muito semelhante àquela que, no cotidiano da aldeia, se constitui entre dado par de casais: trata-se de uma relação de *apihi-pihã*, um tipo assinalado de “amizade cerimonial” (ibid.) caracterizada por uma relação de partilha não de irmãs, como ocorre entre cunhados, mas de esposas. Nela, Viveiros de Castro afirma residir “a singularidade da estrutura de parentesco Araweté” (1986, p. 365), destacando-a como variante etnológica excepcional. A simetria destrutiva se torna aqui uma construtiva. No *apihi-pihã*, os polos da díade perfazem um tipo de “duplo social e afetivo” (2002, p. 273) um do outro, produzindo uma relação que não se baseia nem em consanguinidade (pois não estabelecida entre germanos), nem em afinidade (pois não baseada nas relações cruzadas de afinidade efetiva), mas em uma “uma terceira posição” (ibid. p. 274), que indiscerne a complementaridade consanguínea e a simetria afim: a *anti-afinidade*, forma de amizade ritual entre *tivã*, afins virtuais;¹⁴

(δ) Por fim, com a morte do guerreiro, “a vítima se consubstancializa à pessoa” do homicida, passando a estar “sempre ‘com [-rehewe] ou ‘em’ [-re] o matador” (Viveiros de Castro, 2002, p. 274). Antes, extensivamente à frente do guerreiro em α , intensivamente “após o inimigo” (ibid. p. 273) em β , e — poder-se-ia acrescentar — “a seu lado” em γ , a vítima passa, agora, à posição de um “apêndice espiritual” (ibid. p. 287) “às costas do matador” (1986, p. 581), como em uma simbiose sobrenatural de vida e morte que resulta na imortalidade de ambos em um estado de indiscernibilidade fractal num só *Iraparadî*, “um Araweté-Inimigo-Imortal” que, indo ao céu em corpo vivo, é curiosamente “imune à devoração” (ibid. p. 578). A dupla simetria-complementaridade se intensifica e se acelera no interior da pessoa dual: amigos e inimigos, cada par do *Iraparadî* subordina o outro em abismo e velocidade infinita, como os seres míticos das cosmologias amazônicas. Em certo sentido, este *Iraparadî* araweté pode ser pensado como uma espécie de “anti-Araweté”, um Araweté⁻¹ — com o “anti-” ou a exponenciação negativa servindo menos de sinal de oposição que de “aproximação fusional e [...] imanentização de diferença” (Viveiros de Castro, 2002, p. 293) — não a anulação integrativa característica da “fusão de horizontes” (Dussel, 2020, local. 1341), mas uma reverberação mútua por multiplicação intensivo-fractal.

É nesse mesmo sentido que Viveiros de Castro nos exorta a pensar o *Iraparadî* como fruto de uma *anticismogênese*: no lugar da diferença extensiva e opositiva, complementar ou simétrica, o duo matador-inimigo produz, pela anulação da extensão, o avizinhamiento diferencial de duplos intensivos, co-implicados em um mesmo processo que “condensa” diferentes cismogêneses no interior mesmo da pessoa, pensada como *complicatio* nominal, e faz cada polo do par reverberar um sobre o outro e transformar-se um pelo outro, em uma espécie de duplo devir composto de vetores e linhas que, de fora, acessam o conjunto.

Nota-se uma convergência entre as influências de Deleuze e Guattari, por um lado, e Houseman e Severi, por outro, na leitura do *Iraparadî* enquanto simbiótico anticismogênico. Ao comentar “ritos de transvestismo” como o *naven* em seu platô sobre devires, os autores de *Mil platôs* indiretamente rejeitam a redução “molar” da dinâmica na “interpretação estrutural” de Bateson, a quem fazem referência em nota (1997, p. 71), argumentando pela necessidade de se observar os “fatores especiais” moleculares no interior do ritual: “o encadeamento, a precipitação e a comunicação de devires que o travesti desencadeia; a potência do devir-animal que decorre disso; e, sobretudo, a pertença desses devires a uma máquina de guerra específica” (ibid.). Da mesma forma, a simbiose do duo araweté-inimigo não é de mesma ordem que a oposição dialético-circular mutuamente mimética ou analógica entre dois grupos sociais, mas é da ordem do

14 “De um modo geral, os *apihi-pihã* são recrutados na periferia da parentela, isto é, na esfera onde se encontram os *tivã*, não parentes ou parentes distantes, que podem ser alternativamente afinizados ou transformados em amigos rituais” (Viveiros de Castro, 2002, p. 274).

“zigzague instantâneo” (ibid.) ou avizinhamo extremo que faz variar guerreiro e inimigo, seus afetos intensivos entrecruzados e “complicados”, para além e aquém de suas identidades extensivas prévias.

Sendo agora inimigo de dois povos, seja enquanto fruto de um devir-cadáver que difere o homicida da comunidade araweté, de um devir-espectro que difere a vítima de sua própria comunidade e a torna parasita de seu matador, ou enquanto imune à devoração a que estão sujeitos o restante dos mortais, bem como trazendo consigo um amigo-inimigo íntimo (matador ou vítima, a depender do ponto de vista), o duo guerreiro-inimigo tornado *Iraparadi* condensa as duas fagologias em jogo no esquema apresentado: ele é, como os “deuses” (*Mai*) que não conseguem devorá-lo, “o jaguar e o canto, a carne crua e o perfume, é canibal e comensal dos homens, é ferocidade e imortalidade, Idade de Ouro e Selvageria” (Viveiros de Castro, 1992, p. 305) — o imunólogo e o antropófago numa só *complicatio*, em reverberação e cotransmutação eterna.

Pensada nesses termos, é possível que, sob semelhante processo de duplo-devir anticismogênico, a imunologia modulasse sua fagologia como um todo e se tornasse outra coisa, trazendo à tona possibilidades inauditas do interior da esferologia imunológica: “imunologia⁻¹”, com a exponenciação negativa que, na fórmula do mito lévi-straussiana, produz duplas torções, guardando relações profundas com a ideia de “dualismo radical”.¹⁵ A imunidade canibal do *Iraparadi*, partilhada interfagologicamente, impediria assim a assimetria cismogênica que conduz ambas as fagologias à cisma contida em seus limites escatológicos, pois as manteria inacabadas, abertas uma à outra, em um equilíbrio dinâmico de intrusão mútua e em um metarregime de transformação contínua.

§3. Quanto a seus componentes, teríamos então: (3.ii) antropofagia aberta e contagiante, consumando a transição vista em §2.ii; (3.i) imunologia⁻¹ aberta e contagiante, mas agora, construtiva e não assimilativamente. Aqui, o *lógos* e o *phágos* da imunologia já não seriam mais os mesmos, embora seja difícil precisá-los sem imaginar de que forma eles se constituiriam, e qual sua relação. Embora seja intuitivo considerar que eles se tornariam semelhantes a seus correlatos antropofágicos, não é de todo dado que, no dualismo radical característico da anticismogênese, apenas os dois extremos sejam possíveis, já que este tipo de dualismo produz mais a subdivisão (e, pois, multiplicação) infinitesimal do duo que a mimese de seu contrário simétrico. O único dado é que, desse processo, a imunologia não sairia incólume.

Nesse estágio, não haveria mais o tipo de conflito complementar destrutivo, nem sequer o conflito oriundo de uma simples simetria, como se a evitação de uma cisma assimétrica fosse simples resultado de uma versão fagológica da Guerra Fria entre “humanos” imunológicos e “terranos” antropofágicos. O que se colocaria, no lugar dessas duas disputas, seria troca anticismogênica — algo que sempre envolve conflitos, mas dessa vez, conflitos involutivos, imanentes, intensivos e, inclusive, construtivos, como aqueles que vemos ocorrer no desequilíbrio perpétuo interior à antropofagia, produzindo e contraproduzindo suas especiações esferológicas próprias.

Ademais, o próprio sentido de “inimizade” — por si só, equívoco, visto que o sentido patogênico de “inimigo” para a imunologia é, por virtude de suas diferenças fagológicas, distinto

15 A sugestão é de Viveiros de Castro, que, em sua discussão com Kelly, menciona que este observou que a “[...] relação de equivalência [$1/\sqrt{2} = \sqrt{2}/2$, aludida em nota anterior] guarda uma profunda relação com a fórmula canônica do mito” (2012, p. 21). Quando elevamos um número qualquer maior que 1 a um expoente negativo, temos frações maiores que 0 e menores que 1: $2^{-1} = \frac{1}{2}$, $3^{-1} = \frac{1}{3}$ etc. Nesse sentido, e levando-se em conta o contexto de interpretação dos dualismos bororo do texto do antropólogo, $\sqrt{2}$ nada mais é que o próprio dualismo elevado à metade da unidade ($2^{\frac{1}{2}}$), ou seja, 2 elevado a 2^{-1} . Lido lévi-straussianamente, ele é o dualismo elevado à dupla torção, transformando o que parece, à primeira vista, uma oposição entre pares, em uma sequência infinita em abismo: 1,4142135... Se uma fagologia qualquer já contém um dualismo (*lógos* e *phágos*), elevá-la a -1 em sua relação com a fagologia implica em posicionar todo o esquema interfagológico em termos dessa radicalização do dualismo.

do sentido predatório de inimigo para a antropofagia — passaria por uma transformação semelhante, sobretudo se nos atentarmos ao estágio γ , isto é, a relação de anti-afinidade *apihi-pihã* do duo guerreiro–inimigo. Se considerarmos a prioridade da inimizade e da afinidade entre os povos “antropófagos”, esse tipo de relação assinala um desvio notável: “os Araweté subordinam a afinidade à ‘*fraternidade*’, a reciprocidade à *mutualidade*” (1986, p. 366) e, com isso, operam não só trocas, como também (e sobretudo) partilhas — “mais que algo que se troca, o cônjuge é pensado como algo que se partilha” (ibid.). Esta oscilação infinita e intensiva entre posições faz das relações entre dois ou mais polos — constituídos de dois ou mais polos internos i.e. cada pessoa do casal (que, por sua vez, se constitui de duplos etc.) — uma espécie indiscernível de partilha muito diferente da fusão assimilativa que o *phágos* imunológico impõe sobre a antropofagia.

Creio que o “ponto final” — que não deixa de ser transitório, pois sempre transformativo — desse processo de anticismogênese deva ser pensado nos termos dessa anti-afinidade dos *apihi-pihã*: a troca perpétua entre uma imunologia não mais imunológica e uma antropofagia desde sempre excêntrica com relação a si própria, como essa variância araweté bem demonstra, tomaria a forma de uma amizade ou aliança que não mais se dá nos termos de um oposto absoluto da afinidade e da inimizade, mas da imbricação e reduplicação mútua, infinita e fractal característica do “anti-”, constituindo uma comunidade extra-esferológica heterárquica e heterogênea em contínua implicação mútua — uma verdadeira *aliança dos povos*.

Considerações finais

Este artigo se propôs a apresentar, de forma reformulada, alguns aportes de minha tese de doutorado, sobretudo no que concerne ao conceito de “fagologia”, neologismo produzido especificamente para lidar com a relação entre dois enquadres teóricos de cunho perspectivista que, a princípio, não eram completamente conciliáveis, sobretudo em virtude de da forma como ambos estabeleciam relações duais — *phágos* e *lógos*, topologia orientada e não orientada e, sobretudo, eu e outro, ego e inimigo — e das sociedades que ambos visavam explicar — as sociedades ocidentais modernas, integradas em um “único sistema global” no qual fenômenos como “o estado-nação moderno, o capitalismo industrial e a propagação de manicômios” (Graeber; Wengrow, 2023, local. 8150) se superpõem, por um lado (e a despeito das intenções universalistas da esferologia sloterdijkiana), e as “sociedades contra o Estado” (Clastres, 2020) ameríndias, cujas estruturas sociais, epistêmicas e afetivas operam ao modo de uma verdadeira “economia da alteridade predatória” (Viveiros de Castro, 2015, p. 162), de topologia centrípeta e metaestável, embaralhada constantemente por um fundo cosmológico-mítico de “desequilíbrio perpétuo” (Viveiros de Castro, 2002, p. 439) — outra expressão, poder-se-ia dizer, do dualismo radical lévi-straussiano.¹⁶

Se, por fim, fagologia é um conceito que pode ter pertinência para além do que foi exposto, é algo que a mim não compete. Mas que chamemos de “analética”, como Enrique Dussel (2020), ou “espectrologia”, como Ludueña Romandini (2018), ou mesmo “cosmopolítica”, como em Bruno Latour (2017) e Isabelle Stengers (2005), creio que o conceito de “fagologia”, no mínimo, pode ser uma escada interessante, abandonada ou reaproveitada por outrem, para se ver outras paragens, outros horizontes. A “escada” a que me refiro é como aquela a qual Wittgenstein alude ao final de seu *Tractatus* (2001, 6.54): mais que mera metáfora, a “escada” do filósofo austríaco é

16 “[...] Lévi-Strauss caracterizou o princípio de movimento do processo cosmológico indígena nestes termos: um dualismo instável e dinâmico, em perpétuo desequilíbrio [...]. O tema jamais esteve ausente da obra de Lévi-Strauss [...]” (Viveiros de Castro, 2002, p. 434-435).

um exemplo perfeito do sentido deleuze-guattariano de conceito: após a construção rigorosa de um sistema filosófico (melhor dizendo: metafilosófico, ou parafilosófico), o próprio sistema é visto como “sem sentido” — ainda que o *nonsense* tenha sido um instrumento absolutamente necessário para que o filósofo pudesse escalar o tratado e olhar para outro lado, rever o próprio sentido do que é atividade filosófica e de como funciona a linguagem (e o mundo, cujos limites lhe são coextensivos).

Uma escada que se deve descartar após usada, um móvel que se muda de lugar quando há a necessidade de se rearranjar a sala, uma “ponte movente” que se rearticula diferentemente a depender do contexto. “[...] filosofia [...] em estado de perpétua digressão [...]” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 31), e o conceito, seu produto, como a escada do filósofo, o cavalete do artista, a bengala do *flâneur*, a vassoura que a feiticeira utiliza para planar e conjurar suas magias — “Pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa” (ibid. p. 53) —, o trampolim como dispositivo de subversão — “um sistema pontual será mais interessante à medida que [...] um filósofo se oponha a ele, e até o fabrique para opor-se a ele, como um trampolim para saltar” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 94) — ou o paraquedas colorido que o xamã utiliza para desacelerar o fim do mundo (Krenak, 2019, p. 30). Não seria esse ato de subir a escada, prostrar-se na espalda de Atlas e observar distâncias comumente inobserváveis, afinal, o núcleo da ideia deleuze-guattariana de “conceito” — “[...] faz[er] ouvir novas variações e ressonâncias desconhecidas, opera[r] recortes insólitos, suscita[r] um Acontecimento que nos sobrevoa” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 36)?

Referências

- AGAMBEN, G. *Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2008.
- ALBERT, B. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: ALBERT, B.; RAMOS, A.R. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp; IRD, 2002, p. 239-270.
- ALMEIDA, M. “A fórmula canônica do mito”. In: QUEIROZ, R.C.; NOBRE, R.F. [org.]. *Lévi-Strauss: Leituras brasileiras*. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013, p. 161-199.
- ANDRADE, O. *Obras Completas VI: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*. v.6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- BATESON, G. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. 2.ed. Trad. de M. Lopes. São Paulo: Edusp, 2006.
- BATESON, G. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1999.
- BÍBLIA. *Novo Testamento: Os quatro Evangelhos*. Trad. de F. Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CHERNO, M. “Feuerbach’s ‘Man is what He Eats’: A Rectification”. *Journal of the History of Ideas*, v.24, n.3, p. 397-406, jul.-set. 1963. DOI 10.2307/2708215
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Trad. de T. Santiago. São Paulo: Ubu, 2020.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. 2.ed. Florianópolis: Cultura e Barbárie; ISA, 2017.
- DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Trad. de P.P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. de L.R.S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. de C.V. da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4*. Trad. de S. Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3*. 2.ed. Trad. de A.G. Neto [et al.]. São Paulo: Ed. 34, 2012a.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5*. 2.ed. Trad. de P.P. Pelbart e J. Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 2012b.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?*. 3.ed. Trad. de B. Prado Jr. e A.A. Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DUSSEL, E. *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación: hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Ed. Trotta, 2020.
- FEUERBACH, L. *El hombre es lo que come*. Trad. de L.S. Marín e P.U. Rodriguez. Medellín: Ennegativo, 2022.
- GORDON, S. “Phagocytosis: An Immunobiologic Process”. *Immunity*, v.44, n.3, p. 463-475, 15 mar. 2016. DOI 10.1016/j.immuni.2016.02.026
- GRAEBER, D.; WENGROW, D. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. Toronto; New York: Penguin Random House, 2023.
- HARAWAY, D.J. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*. v.12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. v.9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

- HOUSEMAN, M.; SEVERI, C. *Naven or the other self: a relational approach to ritual action*. Trad. de M. Fineberg. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.
- INDIGENOUS ACTION. *Rethinking the Apocalypse: An Indigenous Anti-Futurist Manifesto*, 19 mar. 2020. Disponível em <<http://www.indigenousaction.org/rethinking-the-apocalypse-an-indigenous-anti-futurist-manifesto/>>, acesso em 8 nov. 2024.
- KITTLER, F. “Eros and Aphrodite”. In: KITTLER, F. *The Truth of the Technological World: Essays on the Genealogy of Presence*. Trad. de E. Butler. Stanford: Stanford University Press, 2013, p. 249-258.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LATOURE, B. *Facing Gaia: eight lectures on the new climate regime*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Trad. de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Ubu, 2017.
- LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia: A comunidade dos espectros II*. Trad. de L. D’Avila e M.A. Valentim. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- LÜTTLICKEN, S. “Capitalism and Schismogenesis, Part 1”. *e-flux*, n. 138, p. 1-12, set. 2023a.
- LÜTTLICKEN, S. “Capitalism and Schismogenesis, Part 2”. *e-flux*, n. 138, p. 1-9, out. 2023b.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PITTA, M.F. “Um ensaio de um ‘Anti-Orfeu’: perspectivismo cosmológico como contraponto à esferologia de Sloterdijk”. *Griot*, v.19, n.3., p. 177-196, 2019. DOI 10.31977/grif.v19i3.1284
- PITTA, M.F. *O Anti-Orfeu: por uma esferologia do ponto de vista do espectral*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, 2022, 388 f.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. de J.C. de Souza. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- PLUMWOOD, V. “Politics of Reason: Towards a feminist logic”. *Australasian Journal of Philosophy*, v.71, n.4, p. 436-462, 1993. DOI 10.1080/00048409312345432
- SLOTERDIJK, P. *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- SLOTERDIJK, P. *Sphären I (Mikrosphärologie): Blasen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- SLOTERDIJK, P. *Sphären II (Makrosphärologie): Globen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- SLOTERDIJK, P. *Sphären III (Plurale Sphärologie): Schäume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- SPINOZA, B. *Ética; Ethica*. Ed. bilíngue. Trad. do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2018.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. de E.A. Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- STENGERS, I. “The cosmopolitical proposal”. In: LATOURE, B.; WEIBEL, P. [org.]. *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005, p. 994-1003.
- STOLZE LIMA, T. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, v.2, n.2, p. 21-47, 1996. DOI 10.1590/S0104-93131996000200002
- STOLZE LIMA, T. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo; Rio de Janeiro: Ed. UNESP; ISA; NuTI, 2005.
- TOURNIER, M. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. Trad. de F. Botelho e J. Rezende. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.
- VALENTIM, M.A. *Extramundanidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- VAN DER KUYL, A.C.; DEKKER, J.T.; GOUDSMIT, J. “Discovery of a new endogenous type C retrovírus (FcEV) in cats: evidence for RD-114 being na FcEV(Gag-Pol)/baboon endogenous

virus BaEV(Env) recombinant”. *Journal of virology*, v.73, n.10, p. 7994-8002, 1999. DOI 10.1128/JVI.73.10.7994-8002.1999

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

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

VIVEIROS DE CASTRO, E. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Trad. de C.V. Howard. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify; n-1, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Que temos nós com isso?”. In: AZEVEDO, B. *Antropofagia – Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2016, p. 11-19.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Radical Dualism: A Meta-Fantasy on the Square Root of Dual Organizations, or a Savage Homage to Lévi-Strauss; Radikaler Dualismus: Eine Meta-Fantasie über die Quadratwurzel dualer Organisationen oder Eine wilde Hommage an Lévi-Strauss*. Ed. bilíngue. Trad. de C. Brandt e I. Marter. Kassel: Hatje Cantz, 2012.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Trad. de G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker e J. Schulte. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de D.F. Pears e B.F. McGuinness. London; New York: Routledge, 2001.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Maurício Fernando Pitta. mauricio.pitta@uel.br