

A ANTI-BABEL YANOMAMI: PISTAS PARA UMA TEORIA XAMÂNICA DA COMUNICAÇÃO ONTOLÓGICA

Maurício Fernando Pitta¹

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

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

E-mail: mauriciopitta@hotmail.com

RESUMO:

Este artigo trabalha com a hipótese de que a noção yanomami de “espírito auxiliar xamânico” (*xapiri*) pode ser pensada como variação cosmológica do conceito de “expressão”, desdobramento topológico-nominal e eixo de articulação de sentido entre domínios a princípio distintos — termo que Gilles Deleuze atribui ao “atributo” na *Ética* spinozana. Tal hipótese leva em conta a sugestão de Marco Valentim de que a cosmologia yanomami apresenta uma espécie de “nominalismo exorbitante”, submetendo a unidade da expressão *xapiri* a uma multiplicidade de imagens *utupë*, duplos imagético-intensivos da pessoa yanomami. Se admitirmos isso e partirmos do pressuposto de que cosmologias como essa estão perpassadas por uma equivocidade ontológica constitutiva, na qual não só povos/espécies, como mundos/naturezas estão em constante atrito e desencontro, como garantir comunicabilidade? Em contraste com as soluções deleuze-guattariana (por via do unívoco) e dusseliana (por via do análogo) do problema da comunicação ontológica, proponho aqui que o xamanismo yanomami busca suturar a lacuna comunicacional entre mundos distintos por meio do *xapiri*, entendido enquanto expressão “transontológica”, envolvendo a introdução aparentemente paradoxal de mais equívoco no sistema.

PALAVRAS-CHAVE: Analogia; Equivocidade; Nominalismo; Ontologia; Perspectivismo; Univocidade.

THE YANOMAMI ANTI-BABEL: SOME CLUES TOWARD A SHAMANISTIC THEORY ON ONTOLOGICAL COMMUNICATION

ABSTRACT:

This article works with the hypothesis that the Yanomami notion of “shamanistic auxiliary spirit” (*xapiri*) can be taken as a cosmological variant of the concept of “expression,” a topological-nominal unfolding and axis of articulation of meaning between domains that are at first distinct — a term that Gilles Deleuze attributes to the Spinozan *Ethics*’ “attribute.” This hypothesis takes into account Marco Valentim’s suggestion that Yanomami cosmology presents a kind of “exorbitant nominalism,” subjecting *xapiri* expression’s unity to a multiplicity of *utupë* images, imagetical-intensive doubles of the Yanomami person. If we accept this and assume that such cosmologies are permeated by a constitutive ontological equivocity, in which not only peoples/species, but also worlds/natures are in constant friction and disagreement, how can one guarantee communicability? In contrast to the Deleuze-Guattarian (by univocity) and Dusselian (by analogism) solutions to the problem of ontological communication, I propose here that Yanomami shamanism seeks to suture the communicational gap between distinct worlds through the *xapiri*, understood as a “transontological” expression that involves an apparently paradoxical introduction of more equivocation into the system.

KEYWORDS: Analogy; Equivocity; Nominalism; Ontology; Perspectivism; Univocity.

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

In those early times Remori was the only foreigner [napë]. He was a supernatural being. He transformed the inhabitants of Hayowari into foreigners like himself, into white people. Do they not fly now? You do the things the way Remori did, you make things to be named. Ikahi Yanomami (apud Bruce Albert), Folk Literature of the Yanomami Indians.

Este ensaio continua a pesquisa iniciada com meu projeto de pós-doutorado, convertido posteriormente no artigo “Multinaturalismo e teoria da expressão” (Pitta, 2023). Nele, abordei a necessidade de aprofundar a questão do *equivoco* no seio do perspectivismo multinaturalista de Eduardo Viveiros de Castro (2002; 2015; 2024) e Tânia Stolze Lima (1996; 2005), em tensão com alguns pressupostos deleuzeanos integrados pelo perspectivismo em torno da noção de “univocidade”, presente na categoria de “expressão” que Gilles Deleuze (2017) utiliza para caracterizar a filosofia da imanência de Baruch Spinoza (2018). Por “expressão”, compreendo uma dinâmica de dobramento ou “plicação” topológico-nominal que, de forma imanente e imediata, articula sentido entre domínios a princípio distintos: no Spinoza de Deleuze, Deus ou a substância una se “ex-plica” ou se desdobra em infinitos atributos, “nomes de Deus” que, por sua vez, explicam-se em infinitos modos e redobram-se em ou “im-plicam” a “co(i)mplicação” substancial de Deus, sem a mediação representativa ou analógica que fariam transcendentais substância e modos.

Tal problemática foi motivada pela hipótese, que gostaria de desdobrar no presente texto, de que o pensamento xamânico apresentado por certos povos indígenas amazônicos, como os Yanomami, continha em seu núcleo uma função expressiva semelhante àquela desempenhada pelo eixo atributivo do Spinoza de Deleuze, ainda que não nomeada como tal e calcada menos em um pressuposto de *univocidade* (a sinonímia formal calcada em um mesmo referente substancial) que na *equivocidade* cosmológica entre mundos díspares, articulados entre si por meio de termos homônimos. A relação do xamã com outros seres do cosmos parece corresponder, nesse contexto, à paradoxal noção de uma “expressão equívoca”.

Os xamãs, nas palavras de Davi Kopenawa — ele próprio, um xamã yanomami —, “chamam e fazem descer” as “imagens” (*utupë*), “o verdadeiro centro [...]” dos “seres da floresta”, para, na forma de espíritos xamânicos *xapiri*, “executa[re]m suas danças de apresentação [...]” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 116). Aqui, o devir-*xapiri* pelo qual passa o xamã é essencial, bem como a ideia de uma “dança de apresentação”: as *utupë* que constituem o caráter “agentivo” dos seres do cosmos, seu aspecto “sobrenatural” enquanto “sujeito-outro”², *expressam-se*, isto é, desdobram-se como “espíritos” *xapiri*, e não à toa “se apresentam” ao xamã: antes que representar as imagens dos seres sobrenaturais, elas “apresentam” essas imagens a um xamã, que, por sua vez, também tem sua imagem metamorfoseada em *xapiri*, condição que caracteriza o xamanismo como um verdadeiro “agir em espírito” (*xapirimuu*): “é a nossa imagem”, pontua Kopenawa, “que os *xapiri* levam [...], para consertá-la. [...] Então os espíritos extraviam nosso pensamento e nossa língua, para nos ensinar a sua” (ibid. p. 142). Daí, o termo yanomami para ‘xamã’ ser precisamente *xapiri thëpë*, “gente-*xapiri*”.

A relação de expressão fica mais clara se nos reportarmos ao que Marco Antonio Valentim chamou de o “nominalismo exorbitante” dos Yanomami, “que submete a unidade do nome à multiplicidade da imagem” (2018, p. 224). Aqui, “nome” é forma, atributo, que Valentim reporta diretamente a um dizer de Kopenawa: “[...] quando se diz o nome de um *xapiri*, não é apenas um

2 Sigo aqui a definição de Viveiros de Castro de ‘Sobrenatureza’ como eixo ortogonal e constitutivo ante a dicotomia clássica Natureza-Cultura: “[...] a forma do Outro como sujeito, implicando a objetivação do eu humano como um *tu* para este Outro” (2002, p. 397).

espírito que se nomeia, é uma multidão de imagens semelhantes. [...] há um só nome para a imagem da anta *xama* enquanto *xapiri*, mas existem mutíssimos espíritos anta que chamamos de *xamari pẽ*” (Kopenawa & Albert, 2015. p. 116-117). Ao invés de uma substância expressa por infinitos atributos, como em Spinoza, tem-se infinitas *utupẽ* expressas por um só *xapiri*.

No seio dessa comparação, reside a *problemática da comunicação ontológica*, deslocamento da mera questão da expressão para a da *comunicabilidade entre contínuos expressivos* (ou seja, *entre ontologias*). No Spinoza de Deleuze, a univocidade do ser garante a comunicação entre todos os atributos e seus modos dentro de uma mesma ontologia fechada, já que, mesmo sem que se toquem, eles entretêm entre si uma comensurabilidade por via de sua mútua implicação na substância — ou, no linguajar deleuzeano, as dobras perspectivas singulares mantêm sua consistência no mesmo plano. No entanto, em uma cosmologia permeada pelo equívoco e disjunta em diversos mundos incomensuráveis, como garantir a mesma comunicação? Como se dá a relação, mediada pelo *xamã* e pelos *xapiri*, entre as diferentes mundos equívocos se, entre eles, nada há de fundamentalmente comum para além de uma fraca homonímia formal? Como produzir comunicação ontológica em um meio de pura equivocidade?

Prosseguirei, a seguir, com um duplo confronto frente a duas soluções distintas para o enigma ontológico-comunicativo: de modo mais direto e patente, com a analética de Enrique Dussel (1984; 2020), filósofo argentino que encontra na analogia a possibilidade de fazer comunicar ontologias distintas; e, de modo mais indireto e latente, com Deleuze, autor cujo papel crucial se faz sentir no seio do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro e Stolze Lima, mas cujo conceito de univocidade, ainda que possuindo a espessura mínima de um limiar abstrato possibilitador da diferença (Zourabichvili, 2017, p. 420), entra em tensão com a equivocidade cosmológica de fundo do multinaturalismo indígena.

Em contraste com as soluções deleuze-guattariana (por via do *unívoco*) e dusseliana (por via do *análogo*) do problema da comunicação ontológica, proporei que o xamanismo yanomami busca suturar a lacuna comunicacional entre mundos distintos através do *xapiri*, termo imagético que pode ser traduzido conceitualmente pela noção de expressão equívoca ou “transontológica”, eixo de articulação composicional entre mundos heterogêneos. Tal solução, porém, envolve, de forma aparentemente paradoxal, a introdução de *mais* equívoco no sistema, de modo a fazer comunicar mundos diferentes através de *mais* diferenciação — solução facilitada, aqui, pelo conceito de “anti-mestiçagem”, de José Kelly Luciani (2006), e pela proposta dos “*pragmata* pré-ontológicos”, feita por Mauro Almeida (2023) no colóquio *Os Mil Nomes de Gaia*, publicado na forma de capítulo de livro recentemente pela Editora Machado.

Nem analogia, nem univocidade

Em um ensaio recente, publicado três anos prévios a seu falecimento, Dussel (2020) condensa suas reflexões sobre a lógica comunicativa da Filosofia da Libertação e posiciona a questão da comunicação ontológica em termos de uma problemática decolonial: como superar o abismo entre o colonizador e o colonizado, libertando o segundo de sua relação de dependência forçada com o primeiro sem incorrer em uma reversão vingativa da relação colonial? Como fazer comunicar os diferentes, dispostos pela colonização em uma assimetria de poder e verdade aparentemente intransponível? Como, a partir disso, construir uma sociedade global que permita unir os divergentes em torno de causas comuns, como, por exemplo, a sobrevivência em um planeta periclitado?

Dussel sugere a *analogia*, enquanto lógica comunicacional própria da Libertação, como método para a produção de uma “cultura mundial *pluriversal*” (2020, local. 1603) que produziria comunicação e interação simétrica e “analética” entre diferentes culturas e ontologias, fazendo

frente à subsunção dialética promovida pela “univocidade do eurocentrismo moderno” (ibid. local. 1144), que o filósofo caracteriza como “ontologia da dominação” (Dussel, 1984, p. 22) e que, como já afirmava Emmanuel Lévinas, produziu por toda a História ocidental “uma redução do Outro ao Mesmo” (2000, p. 31).

Não aprofundarei nos meandros do argumento dusseliano em favor da analogia e de seu papel na Analética da Libertação; nos diferentes tipos de analogia percorridos no texto (*analogia entis, verbi, fidei*); nos problemas não resolvidos da relação entre a analética, entendida como comunicação transontológica, e a limitação da discussão ao âmbito intrahumano, bem como da aparente confusão entre “ontologia” e “cultura” contida em sua proposta; da busca de outra lógica eurasiática (no caso, segundo Dussel, a semita) a suplantando a lógica do unívoco, também eurasiática, como base de uma filosofia que se propõe justamente decolonial (quando haveriam tantas lógicas ameríndias por aqui...); da leitura reducionista que Dussel promove acerca dos diversos povos indígenas das Américas, excluindo quase completamente a heterogeneidade de povos das terras baixas e praticamente reduzindo sua multiplicidade à mera repetição de um mesmo estereótipo mexica-andino; ou da insistência do filósofo a caracterizá-los como fieis de uma “lógica da univocidade” análoga àquela dos europeus e dos povos “do continente indostânico ou chinês”, entre as quais “deveria incluir-se, por exemplo, a um B. Spinoza” (Dussel, 2020, local. 1186).

Gostaria, no entanto, de ressaltar um ponto específico do texto de Dussel, para além da crítica à univocidade como estratégia de dominação: a caracterização gadameriana da analogia enquanto a produção de uma “fusão de horizontes” (Dussel, 2020, local. 1341). Tal leitura reflete a preponderância já datada, mas ainda subreptícia em setores do pensamento decolonial latino-americano e na “busca das elites latino-americanas de seu lugar histórico, geopolítico e cultural no mundo” (Luciani, 2016, p. 31), da categoria do “mestiço” (*mestizo*) e da relação de “hibridação” como conceito explicativo de um suposto “ser do homem latino-americano”.

Dussel defende uma concepção de analogia na qual os analogados, a princípio distintos, vão fundindo seus horizontes ontológicos através da mínima semelhança analógica que se mostraria na “revelação” (Dussel, 2020, local. 1355) de um conteúdo senciante pré-proposicional comum entre os analogados, uma espécie de “mínimo denominador comum”: “o grito de dor do sofrente [...]” (ibid. local. 1317). A fusão de horizontes resultante é pressuposta pelo filósofo como um “[...] processo de *crescimento da semelhança* [...] desde uma maior ou menor incomunicabilidade [...] e que pode ser incrementado aumentando a semelhança pelo diálogo, *ainda que nunca se chegue a uma identidade plena entre os interlocutores*” (Dussel, 2020, local. 1329).

A ideia de que um processo de “fusão consumptiva” (Luciani, 2016, p. 10) nunca atinja um fim no qual os termos fundidos se consumam um no outro, ilustrado por Dussel por uma linha assintótica, é problemática. A despeito do esquema geométrico que o filósofo apresenta como ilustração dessa assintoticidade em seu ensaio, a anulação de diferenças resultante do processo fusional é rejeitada por Dussel somente a nível discursivo. Pressupor a analogia, caracterizada por uma semelhança que sempre se refere a um comum assaz próximo da identidade, como antídoto para o unívoco é uma estratégia pouco consistente, visto que, como o próprio filósofo admite, a analogia depende de um “analogado principal” (Dussel, 2020, local. 1476), um sentido primário ou “focal” (Barnes, 1995, p. 76) — como a saúde primária do corpo frente à saúde secundária da comida, em Aristóteles.³ Quase como por um ato falho, em esquemas visuais posteriores do texto,

3 Esse é, contudo, um sentido “fraco” de analogia, em grande parte, influenciado pela leitura tomista da analogia aristotélica enquanto disposta sobre uma hierarquia ontológica de participação. Como tal, ele é mais condizente com uma concepção serial de “analogia de proporção” (“*a* assemelha-se a *b*, *b* assemelha-se a *c*..., etc., sendo que todos esses termos remetem [...] a um termo único eminente [...]”) que de “proporcionalidade” (“[...] eu digo *a* está para *b* como *c* está para *d* [...]”) (Deleuze & Guattari, 1997, p. 13), presente, por exemplo, na biologia aristotélica. Sobre o problema da divergência interpretativa sobre a questão da analogia em Aristóteles, cf. Resende Filho, 2002.

usados para representar “a nova idade do mundo” do “pluriverso cultural mundial ou Idade transmoderna (a *semelhança* analógica)” (Dussel, 2020, local. 1703), o analogado principal é identificado justamente com a Modernidade europeia, ilustrada como uma totalidade maior A a subsumir outras totalidades menores.

Além disso, a ideia de uma fusão através do comum tem por limite a identificação potencial dos horizontes, algo que, no texto de Dussel, reaparece no próprio exemplo de “*fins particulares*” dos movimentos sociais regionais recebendo “dos novos partidos progressistas objetivos *nacionais* mais amplos” (Dussel, 2020, local. 1500). A despeito das distinções entre os particulares, seus fins, para o filósofo, não devem servir a um “fundamentalismo” localista que proponha “a justaposição de culturas equívocas que são diferentes ao retornar a suas origens, e para as quais a Modernidade europeia se negaria absolutamente” (ibid. local. 1547), na insistência em não se deixar subsumir em uma totalidade maior. Contudo, no interior desta totalidade mais ampla, quem ocupa o *locus* de “analogado principal” é justamente o colonizador.

No fundo, ao menos se seguirmos em parte a reversão ontológica que Deleuze opera sobre o conceito predicativo de “univocidade” de Duns Scotus (cf. Deleuze, 2018a, p. 66-67; Horan, 2014, p. 150-151), a analogia ôntico-predicativa de Dussel pressupõe uma univocidade ontológica de fundo, ainda que oblíqua e inadmitida — daí ser sintomático que, para abordar a comunicação entre ontologias, Dussel não consiga sair do domínio do humano, nem do domínio da cultura, preso na ambiguidade mal resolvida entre cultura e natureza, “interculturalidade” e “transontologia”.

A ideia dusseliana de uma “transmodernidade” (Dussel, 2020, local, 1714) produzida pela analogia, que acompanha a proposição de um “pluriverso cultural mundial”, parece, desse ponto de vista, uma neutralização decolonial polida da problemática e datada noção sociológica de “mestiçagem”, sobretudo naquilo em que tal neutralização se aproxima mais de uma ideia de fusão consumptiva e assimilação de diferenças em uma identidade (ou “*semelhança*”, como insiste Dussel).

Luciani, na esteira do historiador venezuelano Germán Carrera Damas, caracteriza a mestiçagem como “a teoria da transformação histórica que os *criollos* inventaram para si mesmos” (Luciani, 2016, p. 32). *Criollo*, aqui, é sinônimo de *mestizo*: o resultado da mistura do colonizador europeu, de seus colonizados indígenas e dos escravizados africanos, postado em uma “posição *entre*” na qual “sua relação com as culturas metropolitanas e dominadas (indígenas, afro-americanas) se articula através de seu aspecto ‘cativo’” (ibid. p. 31). O tipo de mistura pressuposto na ideologia *criollo* é o da fusão consumptiva, anulação dos polos divergentes em sua subsunção conjunta no mesmo horizonte, “[...] [n]a [mesma] cultura *criolla*”, que, nas palavras de Luciani, “[...] não é nenhum dos dois ingredientes originais da mistura, pois trata-se de uma máquina de fusão” (ibid.).

Fusão consumptiva, fusão de horizontes: trata-se da mesma estratégia, mesmo quando as intenções discursivas são positivas e contra-coloniais. Não à toa, Simón Bolívar, símbolo da *mestizaje* anti-colonial e principal representante do *criollo* ideal, defendia a “especificidade do *criollo* nascido na América” (Luciani, 2016, p. 31) como uma espécie híbrida, americana *de facto*, mas europeia *de jure*.

Tal como a analogia dusseliana, a mestiçagem padece do mesmo problema: do analogado principal como univocidade virtual. Se, a princípio, a fusão permitiria uma simetria dos analogados, tal simetria seria logo negada pela necessidade de um sentido focal como critério de base para a comparação. Na mestiçagem, esse critério recai, invariavelmente, sobre o homem branco, sinédoque da “Sociedade geral” contra o índio e o negro, metonímias das “culturas particulares”. “[...] aquilo que ergue e viabiliza as sociedades latino-americanas seria”, argumenta Luciani, “a organização social branca, a ética do trabalho e a moralidade cristã” (2016,

p. 27), ao passo que as culturas indígenas e afro-americanas, neutralizadas, seccionadas e estereotipadas em seus elementos icônicos, forneceria[m] tão somente “sua contribuição para a mistura, mas, por meio da mestiçagem, [...] estaria[m] inexoravelmente destinada[s] à assimilação” (ibid.). Nesse sentido, continua Luciani, “europeização, embranquecimento, desindianização” seriam apenas “diferentes nomes para o mesmo processo de consumpção dominadora, via mestiçagem, das culturas indígenas por parte da cultura branca/ocidental” (ibid. p. 28). Nada mais distante, portanto, dos propósitos discursivos da Filosofia da Libertação dusseliana.

Se a analogia é problemática como solução da comunicação ontológica, redundando invariavelmente em uma nova univocidade totalizadora, não seria o caso de abraçar a univocidade proposta por Deleuze, univocidade que, ao menos, nos permite escapar da submissão do imanente a um transcendente superior e novamente totalizante — o mesmo fantasma do ‘analogado principal’ que assombra até mesmo o decolonialismo dusseliano? Afinal, contra a soberania spinozana da substância no esquema expressivo, soberania que impõe como horizonte o pressuposto de um “ponto de vista da eternidade” (*sub species aeternitatis*) enquanto meta última do intelecto modal na busca de retornar à *complicatio* divina, Deleuze parece afirmar algo parecido com o perspectivismo ao expôr a necessidade de que se parta “[...] *do ponto de vista* do que somos” (Zourabichvili, 2017, p. 418): modos, singularidades em atrito, corpos afetivos — em suma, *pontos de vista*, concepção particularmente interessante para o pensamento perspectivista ameríndio, que, de acordo com Viveiros de Castro (2002), pressupõe a corporeidade como *habitus* ou *éthos*, rede de afecções e capacidades.

Deleuze, nesse sentido, propõe que se desloque a atenção da substância para os modos como fundamento da expressão, revertendo nominalmente o processo expressivo: agora, são os modos que estão no núcleo da expressão, implicando consigo um plano de imanência enquanto horizonte limiar onde “se distribuem as singularidades” (Zourabichvili, 2017, p. 419).

Essa viragem vem influenciada, para Deleuze (2018b), pelo perspectivismo nietzscheano, que aborda a questão do mundo a partir do ponto de vista, *locus* de manifestação da vontade de poder. A definição provisória de “mundo” que Nietzsche apresenta em um fragmento póstumo de 1885 é, à primeira vista, esclarecedora para o assunto:

E sabeis sequer o que é para mim ‘o mundo’? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? [...] uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, [...], uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, [...] jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, [...] um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, [...] abençoando a si próprio como Aquilo que eternamente tem de retornar, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço —: esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu “para além do bem e do mau”, sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo [...]! (Nietzsche, 2014, p. 407-408, 38[12]).

O fragmento parece corroborar a interpretação deleuzeana de Nietzsche como um terceiro “momento do unívoco” (Deleuze, 2018a, p. 66) após Scotus e Spinoza, revertendo não só o platonismo, como o spinozismo e preparando o terreno para a concepção deleuzeana de “síntese disjuntiva” com sua dupla noção vontade de poder—eterno retorno — devir e ser, múltiplo e uno, diferença e repetição, todos amalgamados em uma mesma dinâmica diferencial. Nesse sentido, partes do excerto, como aquela que conjuga o uno e o múltiplo, parecem confirmar a ideia de que o perspectivismo nietzscheano se ancora numa univocidade de princípio, síntese que garantiria a consistência das múltiplas e contraditórias perspectivas: “[...] a coisa, reportada ao plano

originário ou ‘transcendental’ da síntese disjuntiva, só existe como singularidade ou ponto de vista [desde que] englobando uma infinidade de outros pontos de vista” (Zourabichvili, 2009, p. 109).

No entanto, o final do excerto joga dúvidas sobre a preeminência do “eterno retorno” ou da univocidade no perspectivismo nietzscheano, salientando a “vontade de poder” na definição provisória de mundo apresentada e permitindo uma aproximação mais frutífera com o próprio pressuposto de equivocidade inscrito nas cosmologias indígenas. Diz Nietzsche, como que respondendo a contragosto um interlocutor que, ainda que insatisfeito com as inúmeras definições parciais apresentadas, presume-se capaz de compreender a mensagem em sua incompletude:

[...] quereis um *nome* para esse mundo? Uma solução para todos os enigmas? Uma *luz* também para vós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? — *Esse mundo é a vontade de potência — e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência — e nada além disso! (Nietzsche, 2014, p. 408, 38[12]).

É como se Nietzsche estivesse entregando um trabalho inconcluso, a fim de amenizar a ânsia vã por uma tarefa sisífica que, por definição, nunca pode ser finalizada. Diante da pressão, o autor então arremata: mundo é vontade de poder. Mas, também “vós” sois vontade de poder; vós sois mundo. Esse, que apresento (diria Nietzsche), é o “meu” mundo, sou “eu” enquanto mundo: “esse *meu* mundo dionisíaco [...] esse *meu* ‘para além do bem e do mau’” — é desse “*meu*” mundo que se trata a definição apresentada. Logo, o mundo é unívoco, “ao mesmo tempo um e múltiplo” — mas é enquanto “*meu*” mundo, isto é, enquanto mundo *de uma perspectiva específica*.

Desse ponto de vista, Deleuze está correto — em partes. O mundo, para Nietzsche, se parece de fato com um plano de singularidades disjuntas articulado sinteticamente ou, em outros termos, um plano de imanência contínuo articulado, desdobrado ou “expresso” por um ponto de vista. Mas, como tal, é preciso asseverar: mundo é mundo *enquanto expresso por um ponto de vista*, esse mesmo ponto de vista que, para Zourabichvili, engloba “uma infinidade de pontos de vista”, expressos enquanto outros *interiores ao meu mundo*.

Mas — aí vem um complemento necessário —, o mundo de um ponto de vista, no interior do qual tudo é comensurável porque unificado por um mesmo “sentido de ser”, é incomensurável com o mundo de outro ponto de vista. Se, no interior de um mundo perspectivo, há univocidade, e se os demais pontos de vista se mostram como contínuos desdobrados de uma dada perspectiva, é na *exterioridade*, no vão *entre* perspectivas, condição imanente das próprias posições perspectivas, que vamos encontrar o *equivoco*. lá e cá: como no perspectivismo multinaturalista das cosmologias amazônicas, também em Nietzsche estamos diante de uma topologia perspectivista surreal na qual “o exterior é *imanente* ao interior, como o oceano que nada dentro do peixe, penetrando-o e constituindo-o como figura do (e não apenas no) oceano” (Viveiros de Castro, 2002, p. 430). Mundo é “conteúdo” do ponto de vista, produto da vontade de poder, antes que seu “continente”. Em outras palavras, “o todo [i.e. o ‘mundo’] é, antes, a parte que cabe ao construído” (ibid. p. 431), e não o dado sobre o qual se constroi. Se o perspectivismo nietzscheano diz que tudo o que é o caso são só interpretações, deve-se incluir aí, então, o próprio “tudo”.⁴

O englobamento dos pontos de vista por um limiar abstrato de univocidade sugerido por Deleuze e Zourabichvili não faz mais que repetir, no fim, o mesmo *cul-de-sac* da analogia dusseliana: sem a pressuposição do equívoco, resta, no limite, só subsunção dialética, assimilação imposta e fusão consumptiva, ou seja, a boa e velha “mestiçagem”, símbolo da luta decolonial

4 “Contra o positivismo que permanece junto ao fenômeno afirmando ‘só há fatos’, eu diria: não, precisamente fatos não há, só interpretações. [...] Até o ponto em que a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é passível de ser conhecido: mas ele é *interpretável de outro modo*, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infinitos sentidos: ‘perspectivismo’” (Nietzsche, 2013, p. 73-74, 7[60]).

que, como explicita Luciani, os Yanomami e outros povos indígenas rejeitam em nome de uma estratégia diversa e diferenciante de “anti-mestiçagem”.

Personitude yanomami

O conceito de “anti-mestiçagem” que Luciani deduz das estratégias dos Yanomami de relação com os brancos, e que retomarei em breve, ancora-se na própria composição da “pessoa” yanomami — composição que o xamanismo põe à tona e se põe a suturar no próprio cerne da problemática do equívoco. Nesse contexto, a “personitude (*personhood*)” indígena, que Luciani (2001), inspirado pelo multinaturalismo de Viveiros de Castro e Stolze Lima e em referência a diversas concepções ameríndias de pessoa (araweté, wari’ e tupinambá), caracteriza como “fractal”, expressa uma verdadeira *complicatio*: uma pessoa nada mais é que um entremeado nominal de duplos ou aspectos, um “divíduo”.

Apesar de se assemelhar à noção spinozana de “substância” (uma complicação de atributos e modos), a pessoa, enquanto expressão de dobras ou duplos, parece mais análoga ao “atributo”, isto é, o *nome* que, em Spinoza, expressa a substância una. O que, no entanto, a personitude indígena exprime, aquilo de que ela é expressão é, antes, uma multiplicidade de duplos, “modos” ou singularidades intensivas que compõem de antemão a pessoa. Enquanto, em Spinoza, atributos são formas que expressam o ser da substância una, no pensamento yanomami, antes que a ipseidade, reflexo do ser que compõe, ao fim, o horizonte projetivo da pessoa (diria um fenomenólogo heideggeriano), o que é expresso pelo atributo pessoal yanomami é a *alteridade*, aquilo que “marca uma disjunção no Ser” (Ludueña Romandini, 2018, p. 194). Poder-se-ia dizer que a pessoa, enquanto termo de co-implicação topológica, expressa duplos, dobras intensivas, e através da pessoa, expressa-se um mundo, horizonte de consistência das diversas singularidades que se lhe apresentam, articuladas sob dado ponto de vista.

Em jogo na composição da pessoa, estão dois termos principais (Albert, 1985, p. 139; Leite, 2010, p. 62; Limulja, 2022, p. 63): *pei siki*, a “pele” ou invólucro corporal, e *pei uuxi*, o “interior” (ou *pei miamo*, “centro”), onde se encontram outros duplos semelhantes ao que convencionaríamos chamar “componentes psíquicos”. Seriam esses os análogos yanomami para “corpo” e “alma”? Melhor seria aproximá-los a uma distinção entre dois sentidos de corpo: um, fisiológico, enquanto organismo físico estruturado, e outro que funciona como uma espécie de “corpo ontológico” (Leite, 2010, p. 62), correspondendo àquilo que Hanna Limulja denomina “[...] uma interioridade metafísica, um conjunto de elementos espirituais cuja integração constitui a pessoa humana” (2022, p. 61).

O segundo sentido é mais fundamental para nós: o *pei uuxi* corresponde menos à ideia de corpo meramente extensivo, mecânico ou orgânico, que ao corpo “etológico”, corpo como ponto de vista, complexo ou *complicatio* de afecções, núcleo de capacidades, *habitus* ou *éthos*. Como tal, é um corpo fractal, composto de quatro partes: *rixixi*, “duplo animal”; *pei pihi*, “rosto”, “duplo pessoal” ou “consciência”; *pei a nẽ porepẽ*, “duplo espectral” liberado após a morte; *pei utupẽ*, “duplo imagético”, “imagem” e “sede do princípio vital fundamental” (Limulja, 2022, p. 62). Cada duplo é, por si só, uma singularidade corpórea, mesmo que não acompanhada da “carcaça” extensional que define uma noção reduzida de corpo.

Os componentes específicos da pessoa yanomami não são exatamente os mesmos da pessoa ye’kwana, wari’ ou araweté, por exemplo. De todo modo, em cosmologias multinaturalistas como essas, “pessoa” é sempre expressão de uma multiplicidade virtual de posições perspectivas, um “compósito [...] de Eu/Outro — ou nós/inimigos, consangüíneo/afim, predador/presa” (Luciani, 2001, p. 98) —, um “embrulho de relações”⁵ que vêm sempre *de fora*, como uma “integral

5 “A fractalidade da pessoa revela-se através do desembrulho [*unpacking*] das relações que a constituem” (Luciani, 2001, p. 125).

constituída pelas agências espectrais que lhe são constitutivamente extra-humanas” (Ludueña Romandini, 2018, p. 121).

Essa expressão pessoal, enquanto arranjo abstrato de dobras entremeadas, é metaestável e, portanto, passível de se desagregar — o que é o mesmo que dizer “metamorfosar-se”. A doença é um exemplo, e a morte, seu resultado é outro: em uma coincidência quase completa com a noção spinozana de transformação, enquanto rearranjo das partes extensivas em diferentes potências intensivas, morrer, para os Yanomami, é ter os componentes (agora intensivos) da pessoa desagregados e rearticulados na “frequência” de outro povo; morrer é devir-outro — enquanto adoecer é *começar* a devir-outro, entrar nesse processo, ainda reversível, que leva ao rearranjo completo da pessoa. Não é à toa que Kopenawa caracterize as práticas xamânicas de forma semelhante: “fazer morrer os olhos”, “morrer na rede”. Ao mesmo tempo, ele as compara com um “rádio” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 168), ou seja, um modulador de frequências. O sonho e o xamanismo são dois fenômenos menos peremptórios de uma transformação similar: se, na morte, junto com a desagregação dos duplos, o duplo espectral se disassocia e é levado às costas do céu, no sonho e no xamanismo, o que se desdobra do conjunto é a imagem, *utupë*, núcleo anímico não menos espectral da pessoa.

O xamanismo é um caso singular de diplomacia cosmopolítica: no xamanismo, a *utupë* do xamã é deslocada para travar contato com as *utupë* de outros existentes do cosmos, abissalmente separados pela diferença de ontologias que os distinguem. O bojo dessas comunicações sobrenaturais ocorre com as *utupë* dos ancestrais “humanimais” *yarori*, complicações topológicas próprias, híbridas monstruosas de humano e animal, que, no tempo do mito, desagregaram-se em diversos duplos — os *siki* dos animais de caça que os Yanomami encontram na floresta, os canibais ctônicos *aõpatari pë*, suas *utupa pë* que compõem seu núcleo de personalidade, a “humanidade secreta” por detrás dos animais, e assim por diante.

O curioso é que tal comunicação não ocorre sem suas mediações. Kopenawa abre o capítulo 4 de *A queda do céu*, “Os ancestrais animais”, a princípio relativo aos *yarori*, com os seguintes dizeres: “Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse o seu verdadeiro nome” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 111). O capítulo todo, bem como grande parte da obra (e, em especial, o primeiro de seus três eixos) gira em torno da noção de *xapiri*. Ao dizer que “são” imagens dos *yarori pë*, seguido da colocação de que são “seu verdadeiro nome”, Kopenawa sinaliza que os *xapiri* são *expressões* das *utupë* dos ancestrais humanimais que “os xamãs chamam e fazem descer” (ibid. p. 116) na forma de *xapiri*: “São elas que, ao se tornarem *xapiri*, executam suas danças de apresentação para eles” (ibid.).

Ao “se tornarem” *xapiri*, elas se “apresentam” ao xamã — noção que, logo em seguida, Kopenawa distingue da ideia de “representação”, característica dos animais de caça *yaro*, especiações atuais da virtualidade animal dos *yarori*: “[...] os brancos diriam que os animais da floresta são seus representantes” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 116). Se a representação impõe um intervalo entre representado e representante, caracterizado pela *siki*, a “pele” que distingue os animais no plano cotidiano, a apresentação é pura expressão: quem se apresenta, na forma de um único *xapiri*, é uma legião de *utupë*.

Nisso que Valentim chamou de “nominalismo exorbitante”, o *xapiri* cumpre, para dada ontologia em sua relação com as demais, a função nominal da pessoa para cada duplo na relação interpessoal. Como tal, pode-se dizer que a “xapiridade” é o caso sobrenatural da pessoa, caso em que a personitude escala a linha que leva da quase-identidade relativa, extensiva e cotidiana à diferença absoluta, intensiva e virtual do mito. Ou, melhor dizendo, a personitude é o caso cotidiano do *xapiri*, visto que a metaestabilidade de dada ontologia é só um subproduto da instabilidade sobrenatural cosmológico-mítica — tal como “a identidade é um caso particular da diferença. [...] só existe diferença, em maior ou menor intensidade” (Viveiros de Castro, 2002, p.

422). Assim, é por via do *xapiri* que a comunicação entre ontologias equívocas se faz possível, como é através da pessoa e da comunidade que a comunicação entre a *pei pihi* de dois indivíduos se estabelece para além dos equívocos presentes na relação entre o olhar da *pei pihi* de um e a *pei siki* visada do outro próximo.

Nesse contexto, ocorre uma dupla transformação e um duplo encadeamento de ao menos dois contínuos expressivos equívocos. O xamã, pessoa que expressa uma série de duplos, tem seu duplo imagético deslocado e transformado (ou melhor, *expresso*) em *xapiri*. Como tal, o xamã, como pessoa, também se expressa em seu povo, implicando consigo — e, por conseguinte, em sua *utupë* tornada *xapiri* — o povo como um todo, mesmo que subsumido por seu ponto de vista. O mesmo ocorre da parte dos *yarori*, sobretudo se considerarmos um sentido ampliado de “povo”, como ocorre no pensamento yanomami: “[...] há um só nome para a imagem da anta *xama* enquanto *xapiri*, mas existem muitíssimos espíritos anta que chamamos de *xamari pë*” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 117). Os anseios do povo-anta (ou seja, dos *xamari*, ancestrais *yarori* das antas *xama*) são canalizados pela *utupë* do xamã desse povo, no mesmo processo de mediação representativa; esta, transformada em *xapiri*, vem trazer suas danças e cantos de apresentação ao *xapiri* do xamã yanomami.

Ambos, xamã yanomami e xamã anta, constituem um encadamento entre *xapiri* que torna possível uma espécie de comunicação transversal entre dois mundos heterogêneos — e, ainda que mediada, entre dois povos heterogêneos também. Essa comunicação, sustentada primeiramente pela comensalidade (a partilha do pó alucinógeno de *yãkoana* entre o xamã e seus *xapiri*), apresenta as características de um ritual funerário *reahu*, no qual comunidades distantes se reúnem para, através da corporeidade — danças, cantos, partilha de comida e bens —, discutir assuntos intercomunitários, resolver (ou potencializar) desavenças, fazer alianças e trocas. Como comunicação sobrenatural, é ela o principal meio de se fazer política cósmica para além das fronteiras entre as ontologias de espécies distintas, trazendo consigo a resolução yanomami para a disjunção abissal que separa mundos incomensuráveis.

Anti-mestiçagem

Mas de que ordem é esta comunicação? Não poderia ser da ordem da univocidade, visto que, antes, há um equívoco constitutivo como condição propriamente imanente de qualquer relação; também não poderia ser da ordem da analogia, visto que, por um lado, não há sentido focal oculto e, por outro, a lógica da comunicação yanomami não é, em primeira medida, assimilacionista, fusional — caso contrário, a viagem xamânica não teria qualquer garantia de retorno. Como, então, superar o equívoco, que parece distanciar os diferentes mundos por uma fenda abissal sem possibilidade de sutura definitiva?

A resposta repousa justamente sobre o conceito de anti-mestiçagem trabalhado por Luciani. Em contraste frontal com a estratégia fusionista decolonial, temos, por parte dos Yanomami em sua relação com os *criollos* venezuelanos, um caso paradigmático de comunicação não analogista, nem univocista. Trata-se de pôr em ação aquilo que o antropólogo venezuelano denomina o “eixo transformacional *napë*” (Luciani, 2016, p. 49) — sendo *napë* o termo yanomami para designar os brancos, mas também os estrangeiros em geral (Wilbert & Simoneau, 1990, M33). Ao longo do eixo, a pessoa yanomami modula seus componentes intensivos de forma variável, a depender da relação que se estabelece com outrem, reencenando “a troca simbólica ou real de partes da pessoa [...] que permite atravessar o divisor canônico [Eu/Outro]” (Luciani, 2001, p. 98).

No contexto de relação entre as comunidades yanomami mais imersas na floresta, os *criollos* venezuelanos e as comunidades yanomami a meio caminho geográfico entre a floresta e a

cidade, os últimos produzem

[...] um tipo de hibridação ou de dualidade yanomami/*napë* que permite [...] assumir uma posição *napë* em relação às comunidades à montante [do rio Orinoco, em meio à floresta] — canalizando bens em sua direção, por exemplo — ou uma posição yanomami em face aos verdadeiros *napë* — quando demandam bens de missionários e de médicos, ou quando demandam saúde e outros serviços aos representantes do Estado que os visitam. (Luciani, 2016, p. 50).

Em contraste com o ideal de *mestizaje* dos *criollos* venezuelanos — a criação de um novo horizonte maior a partir da diminuição da diferença (ou, o que dá no mesmo, do estreitamento da semelhança, como defende Dussel) —, a estratégia de anti-mestiçagem presente na relação entre os Yanomami-a-montante, os Yanomami-a-jusante e os *criollo/napë* pressupõe um movimento de multiplicação intensiva, fractal, de diferenças internas à pessoa, transformando por proliferação e deslocamento suas singularidades modais. Longe de ser assimilado por um lado ou por outro, os Yanomami do Orinoco, “a meio caminho”, realizam o deslocamento transformativo de duas metades intrapessoais: enquanto um duplo devém *criollo* para se relacionar, *via equívoco*, com os Yanomami-a-montante, o outro duplo devém “mais Yanomami” para, também *pelo equívoco*, relacionar-se com os *criollo* citadinos. Longe de uma hibridação que visa semelhança, tendo, como destino oculto, uma identidade total (ainda que rejeitada na superfície do discurso mais, digamos, “decolonial”), o que se pressupõe nesse contato é a proliferação de diferenciações e uma rejeição absoluta da unificação peremptória e da famigerada “integração”: divide-se o indivíduo e, na divisão, transformam-se as partes a contrapelo de seus interlocutores, favorecendo, antes que o reconhecimento, o desconhecimento, condição de toda troca. Afinal, só se troca o que não se tem — ou, nas palavras de Oswald de Andrade: “Só me interessa o que não é meu” (1972, p. 13).

Se a pessoa, enquanto expressão do múltiplo, é um caso particular do *xapiri*, podemos dizer o mesmo da comunicação xamânica que da relação Yanomami-*criollo*: do mesmo modo como um Yanomami do Orinoco transforma seus duplos para melhor se relacionar, por via do contraste, seja com os Yanomami da floresta, seja com os *napë* da cidade, o mesmo pode ser dito do xamã em seu trato com as imagens sobrenaturais do plano mítico. A expressão *xapiri*, como transformação mútua entre xamã yanomami e xamã-outro, opera como multiplicação discursiva, a nível sobrenatural: para melhor comunicar — ou seja, *trocar informação*⁶ —, é melhor proliferar o equívoco, criando variações contrarredundantes de informação, do que reiterar o já dito, o já sabido, correndo-se o risco de produzir ruído incomunicável dissolver os dois pares envolvidos no diálogo — ou, pior ainda, integrar e subsumir um polo pelo outro.

Quando toma o pó da *yãkoana*, o xamã yanomami carrega consigo uma legião: a de seus duplos e, por mediação, a de seu povo. Ao retornar, atualiza o mito, abastece a comunidade com boas e más notícias do exterior, dirimindo o risco de sufocamento solipsista que ocasiona a

6 Compreendo ‘informação’ aqui em seu sentido cibernético-comunicacional, isto é, enquanto o negativo da entropia (Wiener, 1976) ou “diferença que constitui uma diferença em algum evento posterior” (Bateson, 1999, p. 381). Nota-se que se, por um lado, a noção de informação, enquanto diferença, se opõe ao conceito de entropia enquanto “mesmidade”, na teoria matemática da comunicação de Claude E. Shannon e Warren Weaver (1949), por sua vez, a informação de uma mensagem *corresponde diretamente à entropia de sua fonte*, envolvendo certo grau de redundância que permite a compreensibilidade. Uma língua, por exemplo, precisa sempre possuir redundâncias, mesmo que, a rigor, o redundante seja, a princípio, “desnecessário”. Não há contradição, aqui, embora os termos sejam muitas vezes utilizados de forma ambígua entre os vários autores da termodinâmica, da cibernética e da teoria da comunicação: se informação é diferença, ela contudo depende de certa aleatoriedade a ser informada. Informar, nesse sentido específico, seria algo como “desinformar”, isto é, diminuir a entropia de fonte ao inserir certa dose de redundância “informativa” ao sistema, ou ao redistribuí-la e realocá-la, produzindo novos limiares de diferença. Nesse sentido, os *xapiri* operam, aqui, como espécies de “demônios de Maxwell” (Valentim, 2018, p. 281) capazes de “contra-arrestar” (Almeida, 2023, p. 119) a entropia sem, contudo, aboli-la — deslocando-a, trocando sua valência, transformando-a e mantendo-a em uma espécie de estado de desequilíbrio produtivo de informação. Sobre os diferentes sentidos de “entropia” e “informação” em jogo no tipo de manejo xamânico da entropia, cf. Valentim, 2024.

equivocidade descontrolada. Mas não se faz isso pela supressão do equívoco; faz-se isso por seu *controle*, como que por uma espécie de “vacinação” comunicativa sobrenatural. Longe de tentar superar o equívoco pela analogia, correndo-se o risco de transformar todo equívoco em um unívoco em potencial, é preciso administrar o equívoco, *controlar* o equívoco — através de sua multiplicação.

A anti-Babel yanomami

Há um trecho em especial de *A queda do céu* no qual Kopenawa, referindo-se ao mito da origem dos *napë*, descreve aquilo que gostaria de chamar aqui de “*a anti-Babel yanomami*” e que ilustra um contraste interessante entre, por um lado, o par univocidade–analogia e, por outro, a equivocidade da cosmologia yanomami. Este mito se refere à diferença entre línguas e à incompreensão entre os Yanomami e os estrangeiros. Nas palavras de Kopenawa:

Foi *Remori*, o espírito do zangão alaranjado *remoremo moxi*, que deu aos brancos sua língua emaranhada. [...] *Remori* vivia ao lado de *Omama*, nos vastos bancos de areia da jusante dos grandes rios. Foi *Omama* que, querendo dar nova vida à espuma da gente de *Hayouari*, pediu a ele para insuflar uma outra língua nos forasteiros que tinham acabado de criar. Por isso nossos maiores não entendiam nada do que lhes diziam os primeiros brancos que encontraram. [...] *Omama* e *Remori* resolveram que as gentes diferentes que tinham criado não deviam ter a mesma língua. Acharam que o uso de uma só língua provocaria conflitos constantes entre eles, pois as más palavras de uns poderiam ser ouvidas sem dificuldade por todos os demais. Por isso deram outros modos de falar aos forasteiros, e depois os separaram em terras diferentes. Então, ao fazerem surgir neles todas essas línguas, disseram-lhes: “Vocês não entenderão as palavras dos outros e, assim, só irão brigar entre si. O mesmo acontecerá com eles.” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 233-234).

De início, o mito aparenta ser mais uma incidência paralela da estória bíblica de Babel (Gênesis, 11.1-9), com seus inúmeros similares pelo mundo em mitos mesopotâmicos e gregos, mexicas e cherokees. A narrativa conta que a humanidade possuía uma mesma língua e fala, o que os motivou a construir uma cidade e uma torre tão alta como o céu, para assim rivalizar o poderio divino — rivalidade logo vingada por Deus, que intervem “bagunçando” a todas as línguas. Na tradução de Lucas M. Nascimento e Suzana Chwartz⁷, lê-se:

E ocorreu a toda a terra lábio único e palavras únicas. E ocorreu no deslocar deles desde o leste e encontraram um vale na terra de Shin'ar e assentaram-se Ali. E disseram um homem ao seu companheiro: “Vem! tijolifiquemos tijolos e queimemos em queima.” E ocorreu a eles o tijolo por pedra e a lama-massa ocorreu a eles por lama-liga. E disseram: “Vem! engendremos para nós cidade e torre e seu topo nos céus e concretizemos a nós Nome, senão nos dispersaríamos sobre as faces de toda a terra.” E desceu YHWH [יהוה] para ver a cidade e a torre que engendraram os gerados do rubro-humoso. E disse YHWH: “Eis povo único e lábio único para todos eles, e isto o começar deles a concretizar, e agora não se bloqueia desd'eles tudo que consideram concretizar. Vem! desçamos e baguncemos Ali o lábio deles, que não compreendam homem o lábio de seu companheiro”. E fez dispersar YHWH a eles desde Ali sobre as faces de toda a terra, e cessaram de engendrar a cidade. Por isso, chamou o nome dela Ba[gunça]bel [בָּבֶל, *bābel*], pois Ali bagunçou [בָּלָל, *bālal*] YHWH o lábio de toda a terra e desde Ali fez dispersar a eles YHWH sobre as faces de toda a terra. (Nascimento & Chwartz, 2022, p. 290).

7 Adapto o trecho com fins de legibilidade, eliminando as barras e acrescentando pontuação padrão, ausente no original. Nota-se também que os tradutores optam por certos termos (como “lábio” no lugar de “língua”) para manter “assonâncias, raízes e [...] o conteúdo hebraico das palavras [...]” (Nascimento & Chwartz, 2022, p. 292); não alterei este tipo de opção tradutória, bem como o uso de neologismos, de modo a não descaracterizar as opções estilísticas dos tradutores.

Embora os dois mitos lidem com a diferenciação de línguas e a incompreensão subsequente, algumas diferenças são especialmente notáveis. Em primeiro lugar, o mito semita apresenta um estado primário de indiferenciação linguística entre todos os homens, e, no limite, entre eles e YHWH, de quem são descendentes. O mito yanomami, por sua vez, parte de uma diferenciação primordial entre ao menos dois: *Omama* e *Remori* — poder-se-ia acrescentar *Yoasi*, o gêmeo de *Omama*, bem como a multiplicidade de seres primordiais, como *Tëpërësiiki*, espírito aquático das plantas cultivadas e sogro de *Omama*. Essa diferenciação se prolonga nos povos que deles são criados: os Yanomami e os *napë* — narrativa que corre, em estado de tensão complementar, junto ao mito de especiação dos ancestrais humanimais *yarori* após a queda do antigo céu. Portanto, se a Bíblia pressupõe uma unidade primordial unívoca que é posteriormente disjuntada, a mitologia yanomami pressupõe desde sempre uma multiplicidade, ainda que embaralhada no estado sumamente metamórfico do mito.

Ademais, a diferenciação presente nos dois mitos parece cumprir funções distintas, bem como se servir de operações opostas. O mito bíblico coloca YHWH na posição de uma autoridade diferenciadora: temendo a sublevação que impediria a soberania monárquico-teocrática, é por meio de seu decreto que as línguas e os povos se separam, e tal separação se dá por meio de uma “bagunça”, algo que o texto insiste em correlacionar com o próprio nome da cidade: “Babel”, a despeito dos paralelos da etimologia popular com a Babilônia e seu famoso *Etemenanki*, é relacionado na Escritura com o hebraico *bālal*, “confundir”, “bagunçar”. Deus, portanto, “confundiu” os homens. A tradução latina mais usual, que os tradutores que cito decidiram evitar, ressalta justamente a “confusão” dos termos: *confusio* é literalmente “fusão-com”, a mistura de dois ingredientes que os faz coincidir ao ponto da indistinção. Deus confunde as línguas para que elas se “co-fundam” (e se “co-fundem”) em Deus: ele torna as línguas distintas, mas análogas, fazendo de si o analogado principal, o sentido primário do qual todos os demais serão análogos, na forma, mas unívocos, no ser.

Enquanto isso, o mito de *Remori* não visa a confusão, mas a incomensurabilidade: “Então [os antigos] pensavam, perplexos: ‘O que será que eles querem dizer? [...] Será a língua dos fantasmas? Não; deve ser outro linguajar, a fala de zumbido que *Remori* deu aos forasteiros!’” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 234). Os *napë* não proferem outra língua cujo referente é o mesmo: eles falam a língua dos zangões (ou dos fantasmas) que, como tal, refletem um mundo referencial apimorfo (ou espectromorfo). Ao invés da sinonímia, tem-se então o equívoco referencial: mesmo que os zangões falassem a língua dos yanomami, ela seria incompreensível porque o mundo em que se encadeia os zangões é impossível com o mundo em que se encadeiam os Yanomami. O propósito, aliás, também é outro: não a perda do poder — afinal, *Omama* e *Remori* não são juízes ou autoridades —, mas o controle do conflito entre povos, evidenciando a *necessidade do equívoco*: dificultar o conflito político (e seu inevitável término na imposição de uma língua sobre outra), fazê-lo passar por uma série de barreiras, entraves, numa espécie de “burocracia” cosmológica que demanda negociações, comitês, intérpretes — ou xamãs.

Os Yanomami sabem que “falar a mesma língua” implica redundância e, por isso, ruído: a mesma mentira dita mil vezes não se torna uma verdade, mas sim desinformação em *loop* positivo, entropia cumulativa, “más palavras” e sufocamento de Babel sobre si mesma. Se a Babel bíblica é o emaranhamento unívoco dos analogados, “confundidos” ou amalgamados em última instância por Deus, o cosmos yanomami é uma anti-Babel, porque esconjura a todo momento o perigo da univocação através daquilo que Viveiros de Castro denomina “equivocação controlada”, canalizada para proliferar diferenças e, assim, constituir relações. Assim, “a tradução se torna uma operação de diferenciação, conectando os dois discursos na exata medida em que eles *não* estão dizendo a mesma coisa, dado que apontam para exterioridades discordantes, para além dos

homônimos equívocos entre eles [...]” (Viveiros de Castro, 2024, p. 79).

De um lado, a univocidade ontológica divina, replicada em Babel, tem como um oposto complementar e mutuamente dependente uma espécie de analogia ôntica, nominal ou predicativa que, embora relativamente equívoca de um ponto de vista discursivo parcial, é traduzível diretamente pela remissão a um analogado principal ou sentido focal, de maior estatuto ontológico, que reflete a univocidade original. A identidade é base desse esquema: distintos e potencialmente semelhantes na analogia, os termos análogos têm, na identidade primordial, seu eixo de apoio.

De outro, do lado Yanomami, tem-se uma equivocidade cosmológica absoluta e um primado da diferença primordial, ambos se fazendo comunicar pela multiplicação e proliferação interna que permite a produção de mais diferenciação e, nesse sentido, de mais informação, reabastecendo, renovando e mesmo transformando os dois comunicantes equívocos originais, assim como impedindo que um comunicante se sobreponha e subsuma o outro, impondo sobre ele o sentido mais primordial, mais próximo ao “analogado principal” de Deus.

Se, na Babel, tem-se uma relação intrínseca entre univocidade ontológica e analogia nominal, cujos termos se traduzem pela remissão dos nomes à substância, dos significantes parciais a seu significado sempre idêntico, é possível supor que a anti-Babel yanomami apresenta uma equivocidade cosmológica constantemente suturada por um trabalho sempre insistente de “equivocação controlada” que, para Viveiros de Castro, assume toda a ressonância daquilo que Gilbert Simondon denomina uma “*transdução* analógica”, enquanto “operação analógica no que ela tem de válida” (Simondon, 2020, p. 30), na qual não se “conserva apenas o que há de [...] *comum* a todos os termos”, mas sim “aquilo pelo qual os termos não são idênticos uns aos outros; aquilo pelo qual eles são *dísparos*” (ibid. p. 32). Por falta de termo melhor e pela simetria do esquema, poderíamos denominar essa *outra* analogia de “*translogia*”, comparação, tradução e transformação entre diferentes *pela* diferença. Esta operação transdutiva ou translógica “*íntegra*”, segundo Gabriel Gioppo, “em um novo sistema termos *dísparos pelas suas diferenças*, tornadas ao mesmo tempo condição da nascente *significação* e de um novo regime de *informação*” (2023, p. 168).

Troquemos “sistema” por “pessoa” ou, melhor ainda, “*xapiri*”: é na articulação entre os duplos xamânicos e espectrais dos *yarori pë* pela dupla expressão *xapiri* que, pelo devir duplo e cruzado que os torna outros que si próprios, novos regimes informacionais pululam, sempre criando negação de entropia e afastando os dois polos originais tanto da redundância entrópica, produtora de ruído, quanto da subsunção unívoca totalizante. Neste sentido, enfim, poderíamos pensar o xamanismo, enquanto operação de comunicação translógica, como um daqueles “encontros pragmáticos [...] pré-ontológicos” (Almeida, 2023, p. 122) que Mauro Almeida suscitou no congresso *Os Mil Nomes de Gaia*, de 2014.

Tais encontros, que compreendem “a aliança de ontologias incomensuráveis”, como as que mobilizam “humanos e não humanos, orgânicos e cibernéticos” (Almeida, 2023, p. 121), partem de algo semelhante ao sugerido, antes, por Dussel, quando defende uma concepção de *analogia fidei* que pressupõe um “mínimo denominador comum” de sciência na dor comum pré-proposicional dos oprimidos. No entanto, quando Almeida afirma que “[...] estamos dispostos a concordar com a presença de sofrimento e de prazer, de alimento e de morte [...] [, de] *pragmatas* pré-ontológicos [...]” (ibid.), não se trata da *mesma* dor que o teólogo argentino pressupunha comum aos oprimidos humanos do mundo; se trata da *mesma expressão homônima* de diferentes *pragmata* que motiva os encontros, como é a mesma expressão “*cauim*” que une-separa a afinidade entre o fermentado comestível humano e o sangue comestível da onça, em um dos clássicos exemplos de Viveiros de Castro (2024, p. 61) sobre a homonímia no perspectivismo ameríndio.

Se Dussel estabelece uma relação diacrônica entre distinção formal e semelhança

ontológica, na qual seria possível superar a barreira do equívoco por uma dialógica e paulatina “fusão de horizontes”, a “doutrina do equívoco” ameríndia parte das homonímias formais pré-ontológicas para buscar controlar as equivocidades ontológicas resultantes da especiação a partir do mito. Assim, sugere Almeida, “basta, para a ação política, a concordância em torno das evidências que indicam que o que pode ser ‘entropia’ para mim, pode ser ‘retorno do Sol’ para outros” (Almeida, 2023, p. 121).

A “ação política” mencionada não é o ato substancial de um horizonte fusional culturalmente nomeado por cada um de uma forma ou de outra, mas é uma expressão homônima, concretizada na articulação cosmopolítica, que se refere a dois problemas ou aspectos divergentes e incomensuráveis de diferentes mundos: a ‘entropia’ do mundo do termodinâmico moderno e o ‘retorno do Sol’ do mundo do xamã indígena. Trata-se do mesmo tipo de equívoco que leva o xamã e as *utupë* expressas em *xapiri* a compartilharem da *yãkoana* e dançarem a mesma dança sobre o espelho sobrenatural do *xapiri*, que, não à toa, tem a forma semelhante a das praças cerimoniais em que se realizam as cerimônias funerárias intercomunitárias *reahu*. O que une-separa, enfim, não é a mesma ontologia, traduzida e retraduzida por diferentes dizeres, mas a mesma expressão de diferentes ontologias que, juntas, se aliam para debater, cada qual a seu modo, o problema do fim dos mundos.

Referências

- ALBERT, B. *Temps du sang, temps des cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese (Doutorado em Antropologia). Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université de Paris X, Paris, 1985, 833 f.
- ALMEIDA, M.W.B. “Metafísicas do fim do mundo e encontros pragmáticos com entropia”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; SALDANHA, R.M.; DANOWSKI, D. [org.]. “Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra”. Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. Machado, 2023, p. 98-135.
- ANDRADE, O. *Obras Completas VI: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*. Vol. 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- BARNES, J. “Metaphysics”. In: BARNES, J. [ed.]. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995, p. 66-108.
- BATESON, G. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1999.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. de L. Orlandi e R. Machado. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz & Terra, 2018a.
- DELEUZE, G. *Espinoza e o problema da expressão*. Trad. de GT Deleuze – 12. São Paulo: Ed. 34, 2017.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de M.T. Barbosa e O.A. Filho. São Paulo: n-1, 2018b.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia, vol. 4*. Trad. de S. Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*. Trad. de J.C. Barcellos e H. Toschi. São Paulo: Paulinas, 1984.
- DUSSEL, E. *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación: hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Ed. Trotta, 2020.
- GIOPPPO, G.P. Tradução, transdução, traição: perspectivismo e filosofia em Viveiros de Castro”. In: GIACOIA JR. O.; OLIVEIRA, J.; PASCHOAL, A.E. [org.]. *Sala de espelhos: Nietzsche e o perspectivismo*. Curitiba: Kotter Editorial, 2023., p. 163-175.
- HORAN, D.P. *Postmodernity and Univocity: A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*. Minneapolis: Fortress, 2014.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. de de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LEITE, T.V.S. *Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010, 184 f.
- LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito: ensaios sobre a exterioridade*. Trad. de J.P. Ribeiro Lisboa: Ed. 70, 2000.
- LIMULJA, H. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu, 2022.
- LUCIANI, J.A.K. “Fractalidade e troca de perspectivas”. *Mana*, v.7, n.2, p. 95-132, 2001 [Online]. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000200004>. Acesso em 13 nov. 2024.
- LUCIANI, J.A.K. *Sobre a antimestiçagem*. Trad. de N. Soares, L. Pereira e M.A. Valentim. Curitiba: Species; Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.
- 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.
- NASCIMENTO, L.M.; CHWARTS, S. “Traduzindo Babel: teoria e recuperação tradutológica de textos da Bíblia Sagrada – um estudo de caso em Gênesis 11, 1-9”. *Revista Pistis & Praxis*, v.14,

- n.2, p. 279-294, mai./ago. 2022 [Online]. Disponível em: <https://doi.org/10.7213/2175-1838.14.002.DS01>. Acesso em 13 nov. 2024.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VI*. Trad. de M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Trad. de R.R. Torres Filho. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- PITTA, M.F. “Multinaturalismo e teoria da expressão”. *Trans/Form/Ação*, v.47, n.1, p. e0240005, 2023 [Online]. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n1.e0240005>. Acesso em 28 abr. 2026.
- RESENDE FILHO, E.P. “Pierre Aubenque e a idéia da analogia do ser aristotélica”. *O que nos faz pensar*, v.12, n.15, p. 169=183. jul. 2002 [Online]. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnfp/article/view/160>. Acesso em 13 nov. 2024.
- SHANNON, C.E.; WEAVER, W. *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana: The University of Illinois Press, 1949.
- SIMONDON, G. *A individuação à luz das noções de forma e informação*. Trad. de L. Aragon e G. Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2020.
- SPINOZA, B. *Ética; Ethica*. Ed. bilíngue. Trad. do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2018.
- 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 [Online]. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/fDCDWH4MXjq7QVntQRfLv5N/>. Acesso em 13 nov. 2024.
- STOLZE LIMA, T. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo; Rio de Janeiro: Ed. UNESP; ISA; NuTI, 2005.
- VALENTIM, M.A. *Antropoceno e termodinâmica do pensamento: introdução à entropologia*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.
- VALENTIM, M.A. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A floresta de cristal: ensaios de antropologia*. São Paulo: n-1, 2024.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify; n-1, 2015.
- WIENER, N. *The human use of human beings: Cybernetics and society*. London: Free Association Books, 1984.
- WILBERT, J.; SIMONEAU, K. [ed.]. *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: University of California, 1990.
- ZOURABICHVILI, F. “Deleuze e Espinosa”. In: DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. de GT Deleuze – 12. São Paulo: Ed. 34, 2017, p. 413-422.
- ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. de A. Teles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Maurício Fernando Pitta. mauriciopitta@hotmail.com