



Universidade de Brasília

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

LEONARDO BARBOSA ROSSATO

**Da vida ao sonho:
percursos sobre geofilosofia(S)**

**Brasília – DF
Setembro, 2022**

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

LEONARDO BARBOSA ROSSATO

**Da vida ao sonho:
percursos sobre geofilosofia(S)**

Monografia apresentada à Universidade de Brasília como requisito de conclusão do curso de Filosofia - Licenciatura, sob orientação do Prof. Dr. Hilan Bensusan.

Brasília – DF
Setembro, 2022

LEONARDO BARBOSA ROSSATO

**Da vida ao sonho:
percursos sobre geofilosofia(S)**

Monografia apresentada à Universidade de Brasília como requisito de conclusão do curso de Filosofia - Licenciatura, sob orientação do Prof. Dr. Hilan Bensusan.

BANCA EXAMINADORA

Prof. orientador – Dr. Hilan Bensusan (UnB)

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR)
(Examinador externo)

**Brasília – DF
Setembro, 2022**

Agradecimentos

A meus pais, Antônio e Guilhermina, e meu irmão Gustavo.

A Patrícia Barcelos, pelas eternas conversas sobre o ser e pela apoio afetivo durante toda a graduação.

Aos colegas e amigos do curso de Filosofia da Universidade de Brasília, principalmente pelos diálogos e vivências com o grupo *Petit Komitern* e o grupo *Cosmos Coletivo* e a Jéssica Ehlke da Silva pela revisão ortográfica e filosófica.

Ao professor Hilan Bensusan e ao professor Marco Antônio Valentim, pelos ensinamentos para “outras” filosofias.

Aos professores e professoras do curso de Filosofia da Unb, assim como os técnicos-administrativos, pelos ensinamentos e apoios.

À Biblioteca Central da UnB, pelos livros.

À Universidade de Brasília, que como universidade pública, gratuita e de qualidade, proporcionou o ambiente para a realização deste trabalho e para o aprimoramento da minha formação.

Aos colegas e amigos do curso e da vida, pelos diálogos e encontros.

“A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso”

(Davi Kopenawa e Bruce Albert, A queda do céu)

“Cada um de nós, povos da terra, sonha”

(David Kopenawa, Hutukara: grito da terra)

Resumo

Este trabalho tem como trilha a questão levantada por Marco Antônio Valentim sobre a resistência da floresta (*Uruhi a*, no termo de David Kopenawa) ao Ser. A partir do questionamento sobre o conceito de Ser na filosofia de Martin Heidegger, abre-se para a crítica ao pressuposto geral da filosofia ocidental que é baseado, antropológica e filosoficamente, na diferença entre natureza e cultura. Para isso são mobilizados os pensamentos de Hilan Bensusan, Marco Antonio Valentim, Eduardo Viveiros de Castro e David Kopenawa. O que se põe em questão é como o conceito de Ser está imbuído de um antropocentrismo que diferencia de antemão o humano do não-humano e, neste sentido, um repensar o conceito de *vida*. O animismo e o perspectivismo ameríndio tornam-se, assim, instâncias que ao problematizar esta distinção, se abrem para um modo outro de pensar a diferença entre o humano e o não-humano. Esta diferença é apontada por Oswald de Andrade, como a diferença entre uma filosofia messiânica e uma cultura antropofágica. Este “conceito antropofágico de ser” é conectado ao pensamento de Davi Kopenawa a partir de uma revalorização epistêmica do sonho.

Palavras-chave: Heidegger, ontologia, Kopenawa, sonhos.

Abstract

This work follows the question raised by Marco Antônio Valentim about the resistance of the forest (Uruhi a, in David Kopenawa's term) to Being. From the questioning about the concept of Being in Martin Heidegger's philosophy, it opens to the criticism of the general assumption of Western philosophy that is based, anthropologically and philosophically, on the difference between nature and culture. For this, the thoughts of Hilan Bensusan, Marco Antonio Valentim, Eduardo Viveiros de Castro and David Kopenawa are mobilized. What is in question is how the concept of Being is imbued with an anthropocentrism that differentiates in advance the human from the non-human and, in this sense, a rethinking of the concept of life. Animism and the Amerindian perspective thus become instances that, when problematizing this distinction, open themselves to another way of thinking about the difference between the human and the non-human. This difference is pointed out by Oswald de Andrade, as the difference between a messianic philosophy and an anthropophagic culture. This other knowledge (of others) is presented in Davi Kopenawa's thought from an epistemic reevaluation of the dream.

Keywords: Heidegger, ontology, Valentine, Kopenawa, dreams.

Sumário

1. Introdução: Floresta e Ser.....	
2. Ser-antes.....	
3. Fora do Ser.....	
4. O ser da Filosofia.....	
5. O ser do Ser.....	
6. Perspectivar(-Se).....	
7. Corpo: vida.....	
8. Tupi or to be.....	
9. Pedagogia do sonho.....	
Considerações finais.....	
Referências bibliográficas.....	

1. Introdução: Floresta e Ser

Este trabalho nasceu do encontro e de diálogos em um curso que debatia a questão “mito e filosofia”.

Mais precisamente, a inquietação que nos causou o trecho do livro de Marco Antônio Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza – ensaios de ontologia infundamental* (2018), no qual o autor versa sobre a resistência da floresta ao Ser¹:

“(…) a floresta responde efetivamente a outrem, mesmo que seja para sucumbir à sua apropriação fundamental pelo Ser. *Uruhi a* (Kopenawa 2009: 7-8) resiste assim à “fundamentação” – seja *Ereignis* ou *Gestell* –, pois tem seus próprios “por-quês”” (Valentim 2018: 256)

A *Uruhi a*, a floresta no dizer de David Kopenawa, pelo comentário de Valentim, resistiria (mesmo que sucumbisse) à “apropriação fundamental pelo Ser”.

Nosso caminho é compreender como se articulam alguns movimentos dessa provocação: de um lado, esse outrem a que a *Uruhi a* responde (os seus próprios porquês), de outro, como esta “resiste” à “apropriação fundamental pelo Ser”.

Mesmo que entrelaçadas as questões, a disputa se dá, inicialmente, com o pensamento de Martin Heidegger e a *Seinsfrage*, a questão do Ser.

Iniciando, assim, por essa via, temos que no § 1 de *Ser e tempo* (1927), Heidegger define o Ser (είναι) como “o conceito mais universal e mais vazio” (2015: 37), já que sua universalidade *transcende* “toda universalidade genérica” (2015: 38). Sobre estas universalidades genéricas, o autor entende como as investigações filosóficas que não atentaram para a questão do sentido do Ser, imbuídas que estavam pelas presenças. O que a tradição chamou de entes (ὄν). Ou seja, estas “universalidades genéricas” se remetiam não ao Ser mas ao ser dos entes.

Em outras palavras, para Heidegger, o conceito de Ser está imediatamente referido na história da filosofia como o ser de um ente; e isto pode se verificar na substantivação do verbo: “O “ser”, como substantivo, proveio do verbo. Por isso se diz: a palavra, “o ser” é um substantivo verbal²” (Heidegger 1987: 84).

O deparar-se com as presenças no mundo, fez o humano, segundo

1 Por mais que o uso e a grafia da palavra ser tenha se modificado com inúmeras nuances ao longo da obra de Heidegger, buscamos deixar em maiúscula quando nos remetermos ao ser “em geral”.

2 Para uma explanação de Heidegger sobre a etimologia de “Ser”, cf. Introdução à metafísica, cap. II – Sobre a gramática e etimologia da palavra “ser”, p. 81-101, 3ª ed, 1987.

Heidegger, substantivar o ser dos entes.

A história da filosofia seria, dessa maneira, precisamente o modo como o humano *conhece* as *substâncias* das presenças – a sua οὐσία – e como, a partir desse conhecimento, articula-as no real e organiza-as categorialmente para, assim, produzir conceitos.

Aquilo que própria e primeiramente a filosofia nomeou como *entes* foi a compreensão de uma *physis* como totalidade do real e a necessidade (humana) de se conceber um princípio fundamental para esta totalidade: uma *arché*, um porquê.

No pensamento de Heidegger, este seria “o primeiro início” da história do Ser (*Geschichte des Seyns*), quando se nomeia *physis* fundamentando um porquê que desvela a substância das presenças. Este ato – praticado pelo *lógos* – “grounded an era of metaphysical efforts to ensure things are separated from their intelligibility” (Bensusan 2021: 506).

Tal ato de separação que a inteligibilidade promove é um modo de comportamento humano *sobre* a *physis*, o que fundamenta a era metafísica, como aponta Bensusan. Ao ser efetivado na linguagem, o referido ato se corrige entre o conceito e a presença, caracterizando, assim, a produção da *verdade*. Segundo Heidegger, é quando estabiliza-se este conceito como “concordância (*Übereinstimmung*), *adaequatio*, *μοίωσις* (*omoiosis*)” (2015: 285).

Uma linguagem *omoiótica* que fundamenta o que é presente. Como Heidegger aponta em *Nietzsche I*, é a estabilização do *sentido* do ser da entidade, o tomar-por-verdadeiro, “a constância no sentido de uma tal estabilização” (Heidegger 2007: 492).

Segundo com Bensusan, temos que essa era do primeiro início da História do Ser é marcada por um modo especial do humano se ater, lidar, “negociar” com a *physis*: o conhecimento, a inteligibilidade, a sua “razão”. Visto que “knowledge is ultimately the most relevant aim that directs human meetings, both with other humans and with non-humans. Knowledge is a kind of relationship with other” (Bensusan 2021: 504).

Se o conhecimento é um modo de relacionamento do humano com o não-humano – aqui posto como a captura da *physis* pelo intelecto –, há, por sua vez, o *poder* de esquadrihá-la em um aparato conceitual que institui a sua *razão*, para

que, assim, o real possa ser ordenado e calculado. O detentor do *lógos* pode, deste modo, fundamentar a essência da totalidade do real e equivalê-lo à sua própria inteligibilidade.

Para que o “conhecer” não seja o modo originário do encontro entre humano e não-humano, pois é o aparato conceitual realizado pela extração da inteligibilidade humana, é necessário um reposicionamento de um *outro* (modo) humano. Visto que o anterior possui como pressuposto a distinção entre natureza e cultura e pela consequente forma de relação por ela instaurada.

Por outro lado, a floresta nos começa a aparecer como o *local* ao qual este modelo de relacionamento a partir da extração da inteligibilidade não é *fundamental*. Sobre a *Uruhi a*, Bensusan comentando Valentim, anota que a “*Uruhi a* has its own reasons but are not bounded, because it is not a totality but a meeting point” (Bensusan 2021: 520).

Neste modo *infundamental*, a *Uruhi a* não é uma *physis* capturada pelo humano, mas um *palco de encontros*, no qual o humano é apenas uma *posição no palco*, não sendo a floresta “conhecida” de antemão pelo *ethos* humano.

Esse responder a outrem que não ao Ser é o que provoca Valentim a afirmar que o posicionamento de Heidegger possui uma “*posição cosmopolítica originária*” (2018: 140), no sentido de que Heidegger “participaria” da mesma empreitada metafísica da filosofia que busca questionar. A sua “posição de fundo” compartilharia a colocação de Lévi-Strauss sobre o modo de pensar filosófico-ocidental que se autofunda no “mito da dignidade exclusiva da natureza humana” (Lévi-Strauss *apud* Valentim 2018: 237).

O mito da filosofia, engendrado na separação (filosófica) entre natureza e cultura, é afirmado a partir da radical separação entre humanidade e animalidade, ou, nos dizeres de Agamben, no dispositivo de uma *máquina antropológica*.

Essa máquina é o “evento da antropogênese ocidental” (2018: 32), operação da *metafísica*, extrativista da *physis*. A máquina antropológica “concerne precisamente à *metá* que realiza e preserva a superação da *phýsis* animal na direção da história humana” (Agamben 2013: 129).

A partir da provocação de Valentim, ao afirmar que a *Uruhi a* resiste ao Ser, caminhamos para compreender, então, o papel do humano nesta “outra relação” com o não-humano que nos permita encontrar este palco de encontros. Como a *Uruhi a*, diferente da *physis*, não é “capturada” pela inteligibilidade do humano e, deste modo, está “fora do ser”? Ou a *Uruhi a* pode ser experienciada como a *physis* não capturada (Bensusan 2021) e, assim, apresentar-se como o segundo começo, ou um outro início nesta relação?

2. Ser-antes

Nas preleções de Freiburg em 1923, publicadas em 1982, como “Ontologia (Hermenêutica da facticidade)”, Heidegger conceitua ontologia como a “doutrina do ser” (Heidegger 2013: 07). Logo, se “ser é sempre ser de um ente” (2015: 44), o ontológico, por consequência, seria tudo que pudesse ser determinado pelo ser.

O projeto de “Ser e tempo”, a principal obra do que usualmente chama-se o primeiro Heidegger, se direciona, por esta via, a explicitar uma *Ontologia fundamental*, que seria não uma ontologia realizada não a partir do ser de determinado ente, mas tendo como norte a questão do sentido do Ser. Para que se possa elaborar essa questão, necessita-se, então, “tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser” (2015: 42).

Esse ente é considerado privilegiado pelo autor pois “está em jogo” o seu próprio ser. Em outras palavras, *somos nós*, os humanos. Para Heidegger, a investigação da questão do sentido do Ser inicia-se sobre nós porque é nos possibilitado questionar o seu sentido. O modo de ser deste *ente privilegiado* é a existência. O termo existência é formado pela junção da preposição *ek* e do verbo *sistere*, que “diz um movimento de dentro pra fora, circunscreve e delimita um ente, em uma dinâmica de estruturação” (Rossato 2020: 27).

Esse movimento para fora: *ek-sistente*³, Heidegger chamou de ser-aí (*Da-sein*), sendo este o modo do autor conceituar o humano a partir da existência: *somos pois existentes*.

“Ser e tempo” promove, desse modo, um primeiro passo para uma *Ontologia fundamental*. Isto se dá através de uma *Analítica do ser-aí*, visto que a peculiar condição existencial é o que o diferenciaria dentro de uma estrutura ontológica geral.

Porém, esse movimento de “dentro” para “fora” que designa a existência, ou nos termos de Heidegger, essa “abertura de mundo” se dá porque este ente possui *vida*. É pela sua condição de *vivente*, antes que *existente*, a sua *vida fática*, que o ser-aí “acolha em si a determinação de uma compreensão pré-ontológica de ser” (2015: 49).

Aqui temos um primeiro passo na diferenciação entre existência e vida fática que contribuirá para o entendimento da “posição cosmológica” de Heidegger, segundo Valentim, perante a centralidade ontológica do humano, ou o “o compromisso de primeira ordem com a necessidade de um mundo propriamente humano” (2018: 152). A partir dessa diferenciação, também poderemos estabelecer o que está ou não no âmbito da compreensão do sentido do Ser pelo ser-aí.

Ao nos permitirmos um salto em sua obra, para o segundo Heidegger, nos “Seminários de Zollikon”, cuja segunda parte compreende diálogos com o psiquiatra Medard Boss, entre 1961 e 1972, há um momento intitulado “Do ser e Dasein”, no qual Heidegger admite a possibilidade de um *ser-antes*.

Um ser-antes aqui, apresenta-se como um paroxismo, porque seria sustentar que a questão do sentido do Ser não “começaria” pela existência humana. Não que o humano não possa “conhecer” a Terra, âmbito das ciências *ônticas*, e não da ontológica. Em resumo, havia ontologia antes do humano?

Mesmo que ambigualmente o autor possa admitir que “havia”, visto que “há ser mesmo sem e independentemente do homem” (Heidegger 2001: 196), ele conclui que “não será e nunca poderá tornar-se claro o que todas essas proposições

3 Na N2 da edição de “Ser e tempo” aqui utilizada, a tradutora Márcia Sá Cavalcante Schuback comenta que esse “movimento para fora”, próprio da relação entre o ser-aí e o Ser, tem como resposta a História. O que aqui começa a nos remeter as relações fundamentais entre o Ser, o ser-aí e a História, possuindo como seu pressuposto a diferença entre natureza e cultura, humanos e não-humanos.

sobre o ser da Terra, antes ou sem o homem querem dizer” (2001: 196).

Sobre o “ser da Terra”, o ser-aí nada pode dizer, pois apenas torna-se “claro” o que adentra a esfera de compreensibilidade que adentra ao seu *mundo*.

É admitido que o “ser da Terra” exista independentemente do humano, porém, o autor reforça que aceitar este “já-ter-sido” da Terra depende *necessariamente* do ser-aí consistir em um ser-no-mundo.

A doutrina do ser só admite o ser-antes da Terra, pois esta diz respeito ao mundo humano. A Terra, então, só pode ser *ontológica* na medida em que o ser-aí como ser-no-mundo “pode aceitar entes em seu já-ter-sido” (2001: 197).

Por mais nuançadas que esta centralidade se dê no segundo Heidegger⁴, aqui entendemos, junto a Valentim, que este controle do ontológico pelo humano (e, conseqüentemente, sobre o não-humano), ou ainda, da separação entre vida e existência, como uma hipóstase do humano em sua diferenciação com os “seus outros”, ou seja, o que este delimitou como não-humano, ou não-animado.

Porém, há o confronto com a ideia de que “a animação não é mais exceção humana” (Bensusan 2017: 16).

3. Fora do ser

A possibilidade do ser-antes da Terra apenas poder ser pensada, então, porque o humano *compreende* o seu já-ter-sido. A Terra *adentra* ao mundo humano quando é *mundificada*, pois é *elaborada* pela atividade humana.

O conceito de *mundo (Umwelt)* em *Ser e Tempo* refere-se a um “fenômeno de unidade” (Heidegger 2015: 98). O ser-aí é ser-no-mundo porque ele dá sentido ao

4 Para a diferença que se dá entre o primeiro Heidegger de “Ser e tempo” que principia a questão do sentido do ser pela capacidade compreensiva humana, e o segundo, que torna-se o “guardião da Clareira (*Lichtung*) do Seer”, cf. cap. VII de Meditação – O seer e o homem, p. 123-146. Essa “compressão” que estamos realizando aqui entre os “dois” Heidegger, admite as profundas implicações e instâncias de descentramento do humano que o autor busca realizar, mas também nos colocamos no exercício de vê-las a partir deste pressuposto geral posto na diferença entre o humano e o não-humano.

que se encontra mundanizado por sua compreensibilidade⁵. Esta mundanização se dá por uma abertura de mundo a partir da vida fáctica que é lançada na Terra.

Nos termos de *Ser e Tempo*, *mundo* é um conceito existencial-ontológico que permite ao ser-aí compreender(-se) em uma totalidade de significância no mundo em que se é lançado.

A questão que aqui se põe, então, pelo “estatuto ontológico” que diferencia essa “entrada” no mundo. Ou seja, há uma oclusão ontológica quando se identifica, nessa “captura da inteligibilidade” da entrada da Terra no mundo, uma “agência ecológica” do humano.

Voltando a Agamben, trata-se do efeito da máquina antropológica, que “deixa” o que não é considerado humano “fora do ser”. Na medida em que a existência seria a única agência (humana), os entes que não são o humano, em uma gradação ontológica, seriam possuidores de *menos-mundo*⁶.

Sobretudo, vê-se explicitada a partição entre humanidade e animalidade, uma vez admitida que “a abertura do mundo humano – como abertura ao conflito essencial entre desvelamento e ocultação – possa ser alcançada apenas por meio de uma operação efetuada sobre o não aberto do mundo animal” (Agamben 2013: 102).

Por essa via, temos, segundo Bensusan, o *lugar* que tal projeto de mundo delega aos não-humanos, pois se apresenta como uma visada em que “não há resposta, apenas reação; não há responsabilidade, apenas reatividade; não há altruísmo, apenas cooperação; não há política, apenas dominância” (2017: 21).

Nesse sentido, o conceito de existência em Heidegger se torna o modo mais “próprio” do humano para se preparar o questionamento do sentido do ser ou é apenas mais uma operação da máquina antropológica humana para excluir do (seu) mundo o que não é propriamente humano?

Para Viveiros de Castro, essa visão compreenderia o próprio projeto metafísico-filosófico cujo pressuposto se encontra na “universalidade da distinção cultural entre natureza e cultura” (Viveiros de Castro 2020: 320); o que,

5 Sobre esta compreensibilidade como círculo hermenêutico, Cf. os § 32 e 33 de *Ser e tempo*, sobre a compreensão do ser-aí.

6 Para um aprofundamento do ser-aí como formador de mundo, em contraposição às diretrizes comparativas entre o ente sem mundo (a pedra, por ex.) e o ente “pobre” de mundo (o animal, por ex.), cf. Segunda Parte da conferência *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, p. 219-469, 2011.

consequentemente, atesta a universalidade da Cultura como a Natureza dos humanos.

A filosofia, constituição desta universalização, ao mesmo tempo que afirma que o que não tem “dignidade ontológica” só “adentra” o Ser quando da compreensibilidade humana, reconhece, logo, que o “não conhecido”, a Terra (o animal, o não-humano) estaria Fora do Ser.

O copertencimento entre Ser e “homem” justificaria, dessa maneira, a “abolição das potências contra-existenciais (natureza, vida, animalidade, sobrenatureza, espectralidade, etc)” (2018: 156). Vida, em Heidegger, é *ontologicamente indeterminada*, pois apenas a existência do ser-aí dá sentido à sua facticidade.

Há, portanto, uma operação que a intelectualidade humana, *filosófico-metafísica*, se apoia para ser o que é.

4. O ser da Filosofia

Na conferência tardia “O que é isso – a filosofia?” (1955), Heidegger traça um caminho, não para simplesmente responder o que a filosofia é, mas para demarcar como a própria forma de se perguntar pela substância das presenças, sob a perspectiva do Ser (mesmo que não explicitado), torna-se o fio condutor que diferencia o filosofar de outros modos de pensar e, consequentemente, de estar no mundo.

A tarefa do filósofo, então, seria perguntar pela essência das coisas, perscrutar o ser dos entes, ou seja, investigar o fundamento da realidade. Heidegger, na conferência, identifica essa disposição humana como o modo de ser *filosófico*. O filósofo ouve o apelo do Ser e principia a ontologizar.

O filósofo, ao ouvir esse apelo, dispõe-se em uma tonalidade de correspondência com a realidade, que é uma confrontação (*Auseinandersetzung*)

com todos os entes que não é ele mesmo, pois cabe ao modo de ser filosófico lidar com o ser dos outros entes “como aquilo que deve ser controlado, dominado, dirigido” (Heidegger 2009: 395).

Essa confrontação com os entes tornam-lhes fenômenos que podem ser apreendidos tal como se apresentam na realidade em sua totalidade, e como os entes que não o humano são muitos, a manifestação do ser para o humano filosófico possui muitos modos e “múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada” (*Met 1003^a 30*), como Aristóteles cunha no Livro Gama de sua Metafísica.

Destarte, o filósofo é aquele que pergunta pelas substâncias dos entes, justamente porque ele “se movimenta” na realidade, o seu modo de conhecer os outros entes é no modo da *transcendência*, para, assim, fundamentar o que é.

O pensamento ocidental como ciência transcendental possui como ser a centralização metafísica do humano. Mesmo que Heidegger proponha como saída o reconhecimento que há uma diferença entre este pensamento, a filosofia, e um “pensamento do Ser”, Valentim identifica que este pensamento (humano) do Ser, passa por essa posição cosmológica de fundo, “pela transcendência em relação aos polos negativos da não-humanidade (animais, coisas) e da sub-humanidade (selvagens, escravos)” (2018: 25).

Nessa relação com seus polos negativos é que, então, o ser-aí continuaria compreendendo seu excepcionalismo ontológico perante os outros entes (humanos e não-humanos), e, por isso, diferentemente de todos eles, o ser-aí não é, mas existe.

Põe-se em questão, então, como o modo de ser do filósofo define-se perante seus polos negativos. A isto implica a relação da filosofia com o seu outro, o mito.

Para Valentim, “a filosofia só seria possível por meio da postulação da não-filosofia e da concomitante confrontação com ela, a resultar na conversão desta em *pré-filosofia*, o mito” (2018: 135).

Utilizando-se o paradigma da Ontologia fundamental, temos como exemplo um personagem conceitual, não-existente e que não pergunta pelo ser dos entes, mas que, como vivente, permeia as presenças (abriga-se na *physis*) em seu estágio pré-fenomenal.

No § 41 de *Introdução à Filosofia*, intitulado *Duas possibilidades fundamentais da visão de mundo*, Heidegger apresenta o mito e a filosofia como as visões de mundo que são as possibilidades fundamentais do humano, inclusive com a pontuação que “as duas nunca podem ser efetivamente cindidas” (Heidegger 2009: 382).

Mesmo que “nunca” efetivamente cindidas, o autor difere essas visões de mundo a partir de disposições. A do filósofo seria uma *postura fundamental (Grundhaltung)* do humano, e que é alçada à própria atividade do filosofar. Ser humano é filosofar. Em contraposição, o autor chama o modo de ser da visão de mundo do mito como uma disposição de ausência de apoio (*Haltlosigkeit*).

Essa ausência de apoio, também chamada de *desabrigo (Ungerborgenheit)* implica que aquele humano imerso na visão de mundo do mito não *confronta-se* com os outros entes, mas se abriga ante a supremacia da realidade. A isto, acorda-se, então, que este modo do mito não pergunta pela essência das coisas e não substancializa o ser dos entes. A essa possibilidade de ser, Heidegger conceitua como *ser-aí mítico (mythsches Dasein)*.

A transcendência permite ao humano, aqui o ser-aí, propriamente, *filosofar*, pois é a sua *postura fundamental*. Para Heidegger, este é o resultado da sua condição de existente. Enquanto isso, o *ser-aí mítico*, como “ainda” imerso e “ameaçado” pelos entes, não os confronta, não transcende à realidade, logo, não possui dimensão para *ontologizar*. Nestes termos, o ser-aí mítico vive, mas não existe.

Por essa via, o ser-aí mítico não trava a luta, uma *pólemos* no dizer de Heráclito, do humano que está em confrontação com o não-humano. Tudo o que equivale a não-humanidade é impróprio ontologicamente ao ser-aí filosófico. A sua animalidade, facticidade, *vida*, é a sua abertura de mundo, embora também seja a sua decadência. Apenas o ser-aí filosófico é conduzido ontologicamente pela *Seinsfrage*, a questão do Ser.

Desse modo, temos que o ser-aí mítico não pode conceber o Ser porque para elaborar a questão do sentido do ser, ou seja, confrontar-se com os entes como o seu não-si mesmo, é preciso que a separação entre natureza e cultura estejam demarcadas.

Aqui, novamente, a ideia remete ao pensamento de Agamben, quanto à sua leitura sobre a diferença entre abertura e aberto. A animalidade, assim como o vivente não-existente, participa do aberto, mas por não se confrontar com os entes, estes não se desvelam em sua essência e, isto, promove o estatuto ontológico da diferença: “O estatuto ontológico do ambiente animal pode ser assim definido: ele é *offen* (aberto), mas não *offenbar* (revelado), literalmente “passível de abertura”. O ente, para o animal, é aberto, mas não acessível” (2013: 91).

Valentim identifica aqui um desequilíbrio (ontológico, político, *climático*), desenhado em um campo meta-transcendental criado por Heidegger como modo de diferenciar a filosofia do mito, criando o seu próprio modo de mitologizar a “passagem” para a postura fundamental humana: a filosofia. Sendo assim, “com a passagem do ser-aí mítico ao filosófico, o “animismo” primitivo, ávido de proteção, dá lugar ao antropocentrismo histórico, que consagra a liberdade humana” (2018: 134).

A *postura* da filosofia é o modo como Heidegger traduz o termo grego *ethos*. Desse modo, o *ethos* do ser-aí filosófico, um modo aqui de ler “o ser da Filosofia”, passa a ser “o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade” (Levi-Strauss *apud* Valentim 2018: 140). Para Valentim, trata-se da “enunção de uma certa *posição cosmopolítica originária*: nesse caso, o anti-*mýthos* do “isolamento metafísico do homem” (1990:172) ou, como propõe Lévi-Strauss, “o mito da dignidade exclusiva da natureza humana” (2018: 140).

O ser da filosofia, o *ethos* do Ocidente, passa pela separação entre filosofia e mito, isto é, pela definição da diferença entre historicidade e primitividade que, em Heidegger, se dá, por exemplo, a partir do rebaixamento ontológico do ser-aí mítico e, conseqüentemente, de tudo que é não-humano.

Ao mesmo tempo que o projeto heideggeriano se firma perante uma *destruição*⁷ da afirmação histórica da onto-teo-logia⁸ da metafísica tradicional, temos que a Ontologia fundamental, continua paradoxalmente reafirmando a base fundamental da mesma tradição, a saber, a postura fundamental do ser-aí de sua

7 Cf. § 6 de “Ser e tempo” – A tarefa de uma destruição da história da ontologia. Visto que o projeto heideggeriano de recolocar a questão do Ser, passa por uma “engenharia reversa” na leitura da história da filosofia, identificando as posições de fundo de cada autor em relação ao modo como “esquecem” de pôr a questão do Ser pela mirada exclusivamente no ser dos entes.

8 Para esta formulação de Heidegger, cf. A constituição onto-teo-lógica da metafísica, *In*: Que é isto – a filosofia? Identidade e diferença, 2006, p. 53-77).

(auto)compreensão de sua própria excepcionalidade metafísica.

Agamben complementa que o ser-aí se torna, por este modo, um devir-ser-aí do vivente humano, pois

“O *Dasein* é simplesmente um animal que aprendeu a entender-se⁹, despertando *do* próprio atordoamento *para* o próprio atordoamento. Esse despertar do vivente para o próprio ser atordoado, esse se abrir angustiante e decidido a um não aberto, é o humano” (2013: 114).

Assim se mostra, então, o *ethos* do pensamento *propriamente* filosófico (conforme o pensamento heideggeriano): apropriar-se desta excepcionalidade (o seu si-mesmo) para hipostasiar esta postura perante os outros entes humanos e não-humanos que não são existentes: esse é o seu “mundo”. Esse é o seu limite. Ou como comenta Valentim: “a ontologia fundamental encobre, com parênteses metafísicos, a dimensão pela qual o mito abre um “contexto de intercomunicabilidade” entre povos diferentemente (extra-)humanos” (2018: 145).

Ou seja, ao afirmar o copertencimento entre Ser e homem e propor essa via de acesso ao seu sentido, há algo, então, fora do Ser que a *Uruhi a responde*, como aponta Valentim, algo *extra-mundano* e, por consequente, *sobre-natural*.

Por outro lado, a doutrina do Ser apresenta-se como uma ontologia não da liberação para (e do) humano, mas de sua escatologia oculta. O seu ocaso (Ocidente) é o *fim* do mundo.

9 Para o aprofundamento da análise entre o ser-aí mítico e o ser-aí filosófico, no que tange a crítica aos caracteres decorrentes desta distinção ontológica, como a diferença dos afetos da angústia pelo ser-aí e do medo pelo ser-aí mítico, cf. cap 4 de Extramundandade e sobrenatureza – O mito da filosofia, p. 119-148, 2018.

5. O ser do Ser

Por mais complexo que seja, dentro da história da filosofia e do pensamento de Heidegger, colocar o debate sobre o “Ser”, pelo caminho que tomamos até aqui, nossa tarefa é apontar, junto a Valentim, que “falta ao pensamento ocidental sobre o ser, em suas vertentes hegemônicas, um conceito de *sentido* capaz de operar além da perspectiva antropocêntrica, em registro “animista”” (2018: 159).

O registro animista se colocaria numa posição anterior à separação filosófica entre natureza e cultura ou à constituição da cultura como a natureza do humano. Nesse sentido, “o animismo pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as sérias humana e não humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social” (Viveiros de Castro 2020: 315-316).

Há, como princípio, o reconhecimento da animação outrem, e como início, podemos, junto a Bensusan, questionar porque apenas *nós* nos consideramos *animados*: “Nós, os animados – somos animados porque somos nós ou somos nós porque nos reconhecemos como animados? Talvez a animação não seja ela mesma mais do que uma perspectiva” (2017: 19).

Seguindo-se essa trilha, mais um passo para identificar porque a *Uruhi* a resiste a ser apropriada pelo Ser, pode ser extraída da leitura de Deleuze e Guattari, quando comentam que Heidegger *crystaliza* o Ser entre o território grego e a Terra ocidental, visto que “o próprio do grego é habitar o Ser, e dispor da palavra Ser” (Deleuze e Guattari 2010: 114).

Esse cristalização do começo grego-metafísico da História do Ser faz com que Heidegger busque incessantemente reterritorializar uma estrutura de desvio, pois a “história do Ser ou da Terra é a de seu desvio, de sua desterritorialização no desenvolvimento técnico-mundial da civilização ocidental iniciada pelos gregos e reterritorializada sobre o nacional-socialismo...” (2010: 114).

A Terra que os gregos, na visão de Heidegger, teriam nomeado Ser implica que “a filosofia se confunde necessariamente com sua própria história” (2010: 114).

É nesse sentido que os autores pensam a filosofia como uma *geofilosofia*, permitindo-nos compreender a possibilidade de um *sentido* fora da história (humana), fora do ser (ocidental), em registro animista que *resiste* à apropriação.

A crítica onto-teo-lógica da metafísica ocidental não é uma crítica que apenas possibilita algo como uma “ontologia *fundamental*”, pois, por tal entendimento, apresenta-se como mais um desvio onto-teo-(antropo)lógico ocidental. O Ser é o mito da filosofia grega reterritorializada na Europa, constituindo-se, então, como uma dimensão antropológica do “ontologizar”, ou, como questiona Valentim, a filosofia seria “o sonho *expressamente* narcísico dos brancos?” (2018: 148)

O que está Fora do Ser se põe, assim, como a alteridade radical do que está fora da História do Ser, o que é não-histórial, extra-”ontológico”, o que nos colocaria em um caminho para experienciar “um caráter “ontológico” que não seja determinado *a priori* em função do projeto humano de ser, o ser-no-mundo” (2018: 159).

Como afirma o autor, haveria nesse complexo *para*-existencial um elemento extra-mundano: a “dimensão insondável do existir” (Haar 1990), o aberto animal no qual o ser-aí é lançado: a vida.

A vida não-humana desse ponto de vista é contra-existencial, pois ahistórica. Por outro lado, no discurso mítico, como *outra* diferença entre natureza e cultura, é o *espaço* “onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada” (2018: 307).

Pontos de vista de *quem*, se a diferença entre o humano e o não-humano é anulada ou exacerbada?

Para Valentim, um pensamento *outro*, que se exerça “fora do Ser”, necessita, então, ter como projeto “a afirmação do descentramento radical da humanidade e a recusa prévia de fundamentalidade perante outras formas de pensamento” (2018: 165).

Um pensamento que, como desenvolveu Viveiros de Castro em entrevista, não partisse da *mitologia da filosofia ocidental* e do seu aparato de distinção entre natureza e cultura, que promoveu “os mito-filosofemas do contínuo e do discreto,

dos intervalos e do movimento, do número e do ritmo, do um e do múltiplo, da medida e do *logos*, do ser e do nada” (Elsje, Elvira 2011: 10).

Mito-filosofema tanto quanto a “marca do humano: a linguagem. Identificando-se com isso, o homem falante situava fora de si, como já não mais humano, o próprio mutismo” (2013: 60). A linguagem¹⁰, esta chave da “casa do Ser”, possui um idioma próprio para cada comunidade animada que resiste à sua soberania.

E isso, primeiramente, porque, para estar fora do Ser, um pensamento animista amplia “ontologicamente” as agências entre humanos e não-humanos e, por conseguinte, os pontos de vista que estão confrontados no “povo do Ser” pela centralização do humano, aqui tornam-se relacionais.

6. Perspectivar(-Se)

A partir de etnografias amazônicas, Viveiros de Castro elabora o conceito de perspectivismo ameríndio, nos seguintes termos: “trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (2020: 301).

Enquanto a filosofia seria a afirmação da diferenciação entre o humano e o não-humano, discurso sem sujeito, como disse Lévi-Strauss, ou discurso só sujeito, como aponta Viveiros de Castro, o perspectivismo ameríndio apresenta que “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a

10 Para a questão da linguagem em Heidegger, cf. *A caminho da linguagem*, 2012. Para a crítica de Valentim a Heidegger, cf. *Extramundandade e sobrenatureza*, cap. 3 – *A outra interpretação*, p. 87-117, 2018. A análise da excepcionalidade metafísica humana em Heidegger, reverbera nas dualidades entre vida fáctica e existência, ser-aí e ser-aí mítico e, por consequência, na leitura que Valentim empenha da questão da poesia no segundo Heidegger, mostrando o equívoco da leitura existencial sobre a poesia de Rilke, ao não centralizar o aberto que contém o rastro da animalidade e sim, a formação de mundo. Nestes termos, a interpretação metafísico-animal da linguagem seria originária à essência histórico-ontológica do ek-sistente.

humanidade” (2020: 308). Não como *espécie*, mas como condição indexical (Bensusan 2021).

Enquanto o pensamento filosófico-metafísico pressuporia a universalidade da natureza, objetivada, e uma particularidade dos corpos, multiculturais e subjetivados, “a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade de corpos” (2020: 303).

A “interioridade” da humanidade (mesmo que sob a visada ek-sistencial) bloquearia “outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos” (2020: 303-304).

Isso, porque este *multinaturalismo*, como conceitua Viveiros de Castro, se coloca como a crítica etnológica da distinção clássica entre natureza e cultura, assim como, conseqüentemente, das séries dualistas que resultaram no *ethos* deste pensamento: “universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos” (2020: 302).

O etnocentrismo ameríndio, nesse sentido, possui abertura ao Outro (não-humano), identificando-o como *sujeito* também, enquanto o etnocentrismo filosófico (europeu-moderno) é o fechamento ontológico desta possibilidade. Visto que o humano no pensamento ameríndio não é substantivo, mas “um marcador enunciativo, não um nome” (2020: 322), uma condição deítica, não-substancial; um *endereço* no palco de encontros, no qual, inclusive, se pode ser a presa e não o predador. Há desequilíbrios e instabilidades entre pontos de vista.

Diante disso, um “sentido” fora do Ser passa pela inevitabilidade desse “fora” não-correlacional ao “humano”, à existência. Se o conceito de Ser passa *aí* pela inteligibilidade que ao humano é possibilitado extrair, o que escapa desta matriz é a excomunhão da agência não-humana.

Se a *Uruhi a* resiste à fundamentação do Ser é porque, primeiramente, ela não é *conhecida-extraída* pelo humano tal como este a institui e conceitua a partir *dessa* ontologização do real, que se dá no apartamento entre humano e não-humano, tal como uma “*physis* não capturada”. A floresta *pensa*.

7. Corpo: vida

Valentim comenta que a perspectiva antropocêntrica do pensar a ontologia fundamental de Heidegger se vale de um procedimento de oclusão ontológica do que não é o humano, logo, do que não é *mundanizado*.

O caráter de não-reconhecimento de uma extra-mundanidade se põe, então, a partir de um pensamento que não reconhece os rastros (vitais) do ser-aí mítico no seu corpo “transcendental”. Segundo Viveiros de Castro,

“esse desequilíbrio que conduziu à hipótese perspectivista segundo a qual os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma” (Viveiros de Castro, 2015: 36-37).

Não há excepcionalidade ontológica ou isolamento metafísico do humano no pensamento indígena, mas agenciamento performativo entre humanos e não-humanos, devires ausentes na mundanização da ontologia fundamental. Essa “contra-ontologia” relacional vê o humano apenas como um endereço indexical, logo não fixado, sem vestígio de intencionalidade ou interioridade subjetiva.

Essa quebra da máquina antropológica se dá porque “no mito, todos os actantes ocupam um campo interacional único, ao mesmo tempo ontologicamente heterogêneo e sociologicamente contínuo (ali onde toda coisa é “humana”, o humano é toda uma outra “coisa”)” (2015: 145).

Enquanto o *antropocentrismo* filosófico se conjuga com a expansão geofilosófica do universal, o *antropocentrismo* ameríndio se conjuga com a expansão do humano no cosmos. Como comenta Bensusan, “no animismo, o não-humano tem uma fisicalidade diferente, mas uma interioridade semelhante ao humano, já que o outro do humano não é uma fisicalidade sem interior, mas apenas que pertence a outras comunidades (porque tem outras fisicalidades)” (2017: 21).

É necessário, então, uma negociação neste palco de encontros que é a Floresta, para que o caos não se instaure. Ao mesmo tempo que o perspectivismo ameríndio exorciza a máquina antropológica, não distinguindo o humano do não-humano, é preciso haver quem promova uma diplomacia entre os sujeitos *outrem*.

Ou melhor, se o modo de ser do humano, entendido filosoficamente a partir

da perspectiva do Ser, se move extraindo conhecimento das presenças, sendo o conhecimento como o seu modo fundamental de ser-no-mundo, por sua vez, uma imagem animista do conhecimento, como mostra Bensusan:

“só pode ser uma em que o que é conhecido, conhece e conhecer é o resultado de um encontro, de um trato (de uma *acquaintance*). O conhecimento é do gênero, não do dito, mas antes do que fica sendo dito, do que é levado por uma conversa” (2017: 23)”

O que é então comum a todos que se veem como humanos, mesmo que vejam *outrem* como não-humanas, é o corpo. E se é o corpo, temos, então, não a fundação da inteligibilidade como a totalidade da realidade, mas o *paradigma da digestão*.

Como mira Bensusan, “comer é negociar com as forças e as intensidades de uma outra fisicalidade associada a uma interioridade semelhante – comer é criar uma rede, fazer corpo com um outro” (2017: 62). A *Uruhi a* é um palco de tratados, não de fundamentos, tem seus próprios porquês digestivos.

Esses tratados animistas não são simples ou harmônicos, pois “os animais veem da *mesma* forma que nós coisas *diversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos” (2020: 329). Se tudo pode ser humano, nada pode ser humano inequivocamente.

Há uma proliferação de protagonismos que precisam ser negociados do palco de encontros da *Uruhi a*, e o personagem apto a conduzir a “comunicação transversal entre incomunicáveis” (Viveiros de Castro *apud* Valentim 2018: 168) é o xamã.

Pois “o xamã habita efetivamente esse “intervalo interior ao ser” (2006: 324), performando a passagem entre a virtualidade espiritual e a atualidade animal como dimensões co-constitutivas do cosmos” (2018: 146).

O xamã permite a aliança com o não-humano, devir-animal, devir-espírito: a floresta como uma geofilosofia sobre-natural, pois a forma do não-humano também é humana, universalização antropomórfica (e não exclusivista) a todo corpo. Por conseguinte, *humanidade* não advém de uma excepcionalidade ontológica, pois é condição relacional, não dizente, portanto, de uma *espécie*.

A crítica metafísica que o perspectivismo ameríndio abriga se dá em prol de uma *real* transcendentalidade, diferente tanto da onto-teo-lógica quanto da ek-

sistencial, pois não pressupõe uma estabilidade metafísica unificada no Ser. Sabedoria torna-se, assim, perspectivar-se a si mesmo. Na ek-stase falta o êxtase.

A sabedoria que não é uma extração da inteligibilidade, mas um ponto de encontro no qual *outrem*, o Fora do Ser, se apresenta num palco de interações mediado pelo xamã, proporciona-nos que “o plano anímico seria originário em si mesmo e irreduzível à mundanidade” (2018: 115). O conhecimento não passa por uma objetivação, mas por uma personificação. Visto que “tratar algo como animado é um caminho na direção de tratá-lo com personalidade – tratá-lo como se trata uma pessoa” (2017: 79).

No palco de encontros da *Uruhi a*, no qual o não-humano pode ser animado, é preciso, como diz Kopenawa, “que os xamãs estejam presentes, já que nenhum tratado pode substituir o trato que eles têm com os existentes da floresta” (2017: 66).

Este paradigma *alimentar* se coloca no dizer de Viveiros de Castro como uma *metafísica da predação*: “Enfim, eis o essencial da “metafísica da predação” de que falava Lévi-Strauss: a sociedade primitiva como uma sociedade sem interior, que não é senão *fora de si*. Sua imanência coincide com sua transcendência” (2015: 162). Pois, “(...) na floresta, a humanidade seria uma condição imanente, eminentemente transitória (animais-espíritos, humanos-monstros)” (2018: 25).

A figura de coincidência entre imanência e transcendentalidade na cosmologia yanomami é o *utupë*, a imagem. Como o ponto de vista do perspectivismo se dá no corpo, as imagens dos outros entes agenciam-se espectralmente: tudo é espírito que pode ser visto pelo diplomata da *Uruhi a*, visto que “todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer” (Kopenawa & Albert 2015: 116).

Toda forma de conhecimento na *Uruhi a* passa antes pela imagem, visto que a *utupë* é “a sede das emoções, volições e saber yanomami” (Limulja 2022: 112). A relação instável no encontro dos *utupës* de cada comunidade animada de sujeitos¹¹, estes vestígios neste “intervalo de ser”, é para o perspectivismo ameríndio, “o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas, e portanto

11 O exemplo que Viveiros de Castro apresenta as diferenças dos pontos de vista relacionais: “(...) o que para nós é sangue, para os jaguares é cerveja; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentando; o que vemos como um barreiro lamacento, para os tapires é uma grande casa cerimonial, e assim por diante” (2015: 40).

como condição de possibilidade e limite da empresa antropológica” (2015: 87).

As imagens dos sujeitos se atualizam a cada agência, ou seja, a cada encontro. A “*psykhé*” indígena se atualiza constituindo-se das agências espectrais extra-humanas, mediadas pelo xamã e, por isso, a *utupë* não se estabiliza como uma fundamentalidade que separa o humano do não-humano. Para o pensamento ameríndio, os animais são como os humanos, fantasmas dos ancestrais transformados: “Damos a eles o nome de caça, mas o fato é que somos todos humanos” (2015: 215).

Este acesso à *utupë* pelo xamã é uma das “formas de resistência” da *Uruhi a* ao Ser se dá, como veremos, pelos *sonhos*. Pois, “os sonhos engendram um espaço-tempo que possibilita a dinâmica de um cosmos em constante construção” (2022: 175). Esse cosmos, engendrado pelo sonho, “consiste na agência cósmica do pensamento” (Valentim 2021: 14).

Em suma, se a filosofia ocidental mostrou-se o fundamento antropogênico sobre a estratificação do que o humano compreendeu historicamente como o seu contrário, o não-humano, por um corolário em vista de si-mesmo. O animismo, como instância propagadora de protagonismos, e em particular, o perspectivismo ameríndio, segundo Valentim, apresenta um “conceito “antropofágico” de ser” (2018: 176).

8. Tupi or to be

A questão do Ser e da sua possível não-captura também se apresenta no pensamento de Oswald de Andrade com o conceito de antropofagia. Não por acaso, a “única filosofia original brasileira e, sob alguns aspectos, o mais radical dos movimentos artísticos que produzimos” (Viveiros de Castro¹² *apud* Azevedo 2018:

12 Sobre as relações da antropofagia em seu sentido histórico e antropológico, cf. cap. 8 de *Metafísicas Canibais – Metafísica da predação*, no qual o autor comenta as transformações do canibalismo divino araweté sobre o canibalismo humano tupinambá, a partir de pesquisas etnográficas do autor.

07), como comenta Viveiros de Castro sobre afirmação de Augusto de Campos.

“A antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (Andrade 1990: 47), como Andrade abre o *Manifesto Antropofágico* (1928). Filosoficamente, pois para o autor “o índio não tinha o verbo ser” (Andrade 2009: 287).

O paradigma da digestão encontrado na Floresta é uma outra produção de encontros e se dão de outro modo porque aqui o verbo ser não é conjugado. Como Andrade aforisma no *Manifesto*, “porque nunca tivemos gramáticas” (2009: 287). Visto que “a gramática é que ensina a conjugar o verbo ser e a metafísica nasce daí, de uma profunda conjugação desse verbinho. Não se sabendo gramática...” (Andrade *apud* Nodari, Amaral 2018: 2466).

Segundo Nodari e Amaral (2018), essa questão se atomiza no chiste oswaldiano de Hamlet: “Tupi or not tupi that is the question” (2010: 47). Primeiramente, porque “tupi” mesmo sendo um substantivo e designar uma multiplicidade de povos tupi-guarani¹³, na frase se apresenta no *modo* do verbo, uma ação, um devir, um virar tupi: *tupi(r)*.

Segundo os autores, esta “alteração mínima que se dá nessa apropriação produz um efeito *máximo* de transformação semântica: é o próprio Ser que é obliterado da questão, que é, digamos, devorado na apropriação canibal oswaldiana” (2018: 2467).

O tupi estar no lugar do Ser desloca a gramática metafísica e propõe uma “contraontologia”, na qual a Devoração toma o Ser, ou melhor, “*comer o ser: o ser tupi é um modo de ser que devora o ser*” (2018: 2468).

Na tese *A crise da filosofia messiânica* (1950), Andrade argumenta que essa oposição entre Devoração e Ser ocorre porque o “trono absoluto” do Ser é produto de uma *filosofia messiânica*, em contraposição a uma *cultura antropofágica*.

A filosofia messiânica seria o “suporte ideológico e expressão filosófica de uma superestrutura de que são aspectos integrantes o regime da propriedade privada no Direito, da família monogâmica quanto aos *mores* e do monoteísmo quanto à religião” (2010: 32), como comenta Benedito Nunes.

13 Sobre a generalização dos vários povos tupi e sua oposição aos tapuias, na acepção contemporânea a Oswald de Andrade, cf. A questão (indígena) no Manifesto Antropófago de Alexandre Nodari e Maria Carolina de Almeida Amaral, 2018.

Nesse sentido, a função filosófica da Antropofagia, filosofia do *devoir* dos encontros, cujo paradigma é o da Devoração, e não do Ser estável capturado pelo *lógos*, seria “desvepucianizar, descolombizar, descabralizar, descatequizar, dessublimar, desontologizar um “Brasil”, ou um Novo Mundo do qual se retirou a Europa. A antropofagia é tudo menos a absorção da metafísica messiânica europeia (2018: 10).

Esta contra-ontologia, privilégio de uma alteridade radical contra a “soberania solipsista do Ser” (2018:10) é a resposta do *devoir* para a *Seinsfrage*, a questão do Ser.

Se o *devoir*, segundo Deleuze e Guattari é sempre essa instância *menor*¹⁴, não se busca o limite da totalidade, “desvia-se” do Ser. A reterritorialização geofilosófica de Heidegger em relação ao Ser e suas consequências políticas provaram que a europeização não pode constituir um *devoir*, mas um “impedimento ao *devoir* dos povos sujeitados” (Deleuze & Guattari *apud* Valentim 2018: 188).

Devir-minoritário dos “povos sem História”, a antropofagia, na filosofia oswaldiana, inverte o “to be”: A verdadeira questão é “Tupi or to be”. E a resposta já está contida na questão: tupi, é claro. A gramática é uma metafísica: toda gramática começa pelo ser” (2018: 11), como afere Viveiros de Castro.

Como uma “ontologia” da Devoração, e não do Ser, a antropofagia “explica o funcionamento do cosmos e de todos os seres, não se restringindo a uma *práxis* humana (também os seres inumanos a praticam e são produzidos por ela, dado que é a relação universal)” (2018: 2468). Ou seja, a definição do que se “conhece” não se trata a partir de uma “definição do ser, mas de subsumir este à lógica do *devoir*, de afirmar a proeminência metafísica da relação sobre os termos, de modo que a categoria ontológica fundamental, que no Ocidente cabe ao ser, é aqui atribuída à Devoração” (2018: 2468).

O estabelecimento dessa guerra ontológica entre as geofilosofias do Ser e da Devoração, nas suas diferenças internas possuem diferentes paradigmas, visto que “a diferença ontológica não corresponde à distinção entre ser e ente, desdobrada exclusivamente no ser-aí humano como lugar do ser, mas antes à diferenciação

14 Sobre a questão do *devoir* minoritário em Deleuze e Guattari, cf. Platô 10 – “Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...” (2012)

entre ontologias¹⁵ enquanto pontos de vista, humanos e não-humanos” (2018: 179).

Os *utupë* que se encontram na *Uruhi* a não podem ser capturados pela doutrina do Ser porque neste outro regime ontológico leva a um outro tipo de “conhecer”, no qual um de seus acessos é o sonho. Como atesta Kopenawa: “Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho. Esse é o modo de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que também eu aprendi a ver” (2015: 465)

9. Pedagogia do sonho

Se podemos remeter a crise da filosofia messiânica com a emergência do Antropoceno, que transformou a Terra e o cosmos “em um imenso sistema tecnológico” (2020: 24), temos que a filosofia messiânica tornou-se o sistema epistêmico da homogeneização colonizada do mundo.

Esta colonização do “povo do Ser” acabou por se tornar responsável pela interferência direta do humano em todos os sistemas biofísicos da Terra, que passam por

“mudanças climáticas, acidificação dos oceanos, depleção do ozônio estratosférico, uso de água doce, perda de biodiversidade, interferência nos ciclos globais de nitrogênio e fósforo, mudança no uso do solo, poluição química, taxa de aerossóis atmosféricos” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 24).

A crise da filosofia messiânica, pensada como uma geofilosofia, é a sua crise ontológica e eco-epistêmica. A cultura antropofágica, por sua vez, possui outra originalidade que permeia os tratados dos encontros na floresta, outro “conhecimento”.

Para se pensar esse outro conhecimento, leia-se, a resistência da *Uruhi* a ao

15 Valentim justifica o uso do S maiúsculo para ontologias no plural a partir de Viveiros de Castro, que provoca comentando sobre o fato de que *ontologia* (e, por conseguinte, digamos, a metafísica, a filosofia) só pode ser *uma*, porque “é a Realidade, com “r” maiúsculo, e essa não tem plural” (2018: 179). O universalismo da ontologia do Ser não admite que nada esteja fora de sua Realidade. Neste sentido, acompanhamos o seu uso no título deste trabalho.

Ser, é preciso redimensionar a importância epistêmica do sonho. Viveiros de Castro no prefácio de *A queda do céu* anota:

A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua autofascinação solipsista – sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não humanos – e sua avareza ‘fetichista’ ão ridícula quanto incurável, sua crisofilia. Os Brancos, em suma, sonham com o que não tem sentido. Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro” (2015: 37-38).

O solipsismo da filosofia messiânica, “fetichista¹⁶” em relação a seu próprio mundo, não possui como “prática epistêmica” o sonho, enquanto que, para os povos da Floresta que resistem ao Ser, “aquilo que experimentam sonhando é considerado tão importante quanto as experiências da vida desperta” (2022: 174).

A partir do trabalho etnográfico de Limulja (2022), vemos que isso se dá na abertura ao Outro que o sonho engendra¹⁷, visto que no “sonho yanomami é esse não lugar onde todas as imagens se encontram e onde se está mais acessível a esses tantos outros e, sobretudo, às suas intenções” (2022: 103). Em resumo, o objeto de um sonho é o sujeito do sentimento que provoca-o. Nos vários exemplos de sonhos relatados pela autora, podemos citar a questão da saudade, pois quando se sonha com alguém distante, vivo ou morto, humano, animal ou espírito, é a imagem *utupë* desta pessoa, sua vitalidade pura, que provoca o encontro. “Assim, o sonho é fruto de um sentimento que vem do outro, seja esse outro um morto ou um parente ausente temporariamente. O objeto do sonho é o sujeito do sentimento, em quem sonha acorda no mesmo estado daquele que desencadeou o sonho” (2022: 116).

No entanto, além de traçada a diferença epistêmica do sonho na filosofia messiânica e em uma cultura antropofágica, a partir dos estudos etnográficos, há também a diferença destes sonhos do cotidiano entre os povos da Floresta e o sonho do xamã. Não uma diferença substancial, mas de grau, porque são os xamãs que “sonham longe”.

Segundo Davi Kopenawa, os brancos não sabem sonhar de verdade, pois apenas veem as pessoas e mercadorias que os habitam durante o dia. Os sonhos

16 Para uma interpretação dos sonhos contra-psicanalítica”, crítica à tese freudiana em Totem e tabu (1913) em relação ao “narcisismo primitivo”, cf. artigo de Valentim, Sonho de fogo: a cosmologia onírica de Davi Kopenawa (2021).

17 A princípio, tomamos a cosmologia yanomami, comentada pelos autores.

dos brancos não habitam muitos lugares nem voam longe. Enquanto isso, “nós, xamãs, possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos. São eles que nos permitem sonhar tão longe” (2015: 462).

Segundo o pensamento yanomami, *Omama*, o demiurgo desta cosmologia, criou-sonhou a *Uruhi* a junto aos humanos e não-humanos. Nesse primeiro tempo, os ancestrais animais não desapareceram, mas transmutaram-se nos espíritos chamados *xapiri*¹⁸. Estes que transmitem os conhecimentos para os xamãs através dos sonhos.

Tudo no sonho é *vivido* pela *utupë* do xamã, acessando o “tempo mítico” e os espectros dos Outros, no qual este corpo em um “intervalo de ser” através do sonho, permita que o xamã possa ver “os mitos se desenrolando em um presente contínuo” (2022: 99). Fora do Ser.

Para este acesso, os xamãs possuem duas formas, o uso da *yãkoana*¹⁹, o pó da árvore *yãkoana hi*, que é também alimento dos *xapiri*, pelo dia. E os sonhos, à noite. Esses sonhos “levam a memória da pessoa consigo, em todas as direções da floresta, do céu e debaixo da terra. Se não fosse assim, no sonho veríamos apenas humanos como nós” (2015: 137), como afirma Kopenawa.

Os sonhos, por esse caminho, estão ligados diretamente à fertilidade da floresta. Quando os xamãs sonham, por exemplo, com as imagens da fertilidade *në rope*, trazidas pelos *xapiri*. Sem este encontro de imagens no sonho, “os frutos das árvores e as plantas das roças param de crescer” (2015: 210). Quando isso não acontece, *Ohinari*, o ser da fome, instala-se na floresta.

Isso se dá, por exemplo, na questão do *ouro* (e todos os minérios da floresta), tal como comentada por Viveiros de Castro. Os brancos usam a sua técnica através de suas máquinas para arrancar o metal das profundezas da floresta²⁰, sem se ater

18 Para um aprofundamento da importância dos *xapiri*, cf. cap. 3 de *A queda do céu – O olhar dos xapiri*, p. 88-110, 2015.

19 Em *A queda do céu* na nota 15 do capítulo *Devir Outro*, 1 – *Desenhos de escrita*, é descrito que a *yãkoana* é inalada e seu “pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltryptamina (DMT)” (2015: 612), que age tal como a serotonina, como um neurotransmissor, possuindo efeitos psíquicos próximos aos do LSD.

20 O crescimento do garimpo ilegal entre terras Yanomami e Munduruku e os diversos ataques a lideranças indígenas são graves violações de direitos que estão sendo denunciadas por entidades nacionais e internacionais. Estima-se que, em maio de 2021, em torno de 20 mil garimpeiros ilegais com suspeita de anuência do Estado Brasileiro e de suas autoridades, notadamente o ex-Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles. Acesso em: <https://apiboficial.org/2021/05/20/comissao-de-direitos-humanos-da-onu-cobram-protecao-dos-povos-yanomami-e-munduruku-pelo-estado-brasileiro/>.

que o que chamam minérios, segundo os sonhos dos xamãs, são “as lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo” (2015: 357). Ou seja, “ontologicamente”, os outros são muitos Outros.

Se o solipsismo filosófico (-psicanalítico) ocidental sonha consigo e nunca sai de si, a imagem do xamã sobrevoa a floresta porque “os mitos são conhecidos, fundamentalmente, por terem sido sonhados” (2022: 73). Esse *conhecimento* não está na *papeo siki*, a pele de papel, visto que o pensamento messiânico é “tudo feito de árvore” (2015: 455), mas na capacidade mnemônica da contação comunitária dos sonhos.

Aílton Krenak comenta a prática de diversas culturas em reconhecer a instituição do sonho “não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia” (Krenak 2019: 52). Posto que, como comenta Limulja, “tudo o que ocorre no sonho é considerado como algo que aconteceu ou que poderá acontecer. E, a depender do conteúdo onírico, isso pode afetar a vida de quem sonhou ou mesmo de toda a comunidade” (2022: 60)

A função do xamã, portanto, nas palavras de Kopenawa tem também como função ensinar sobre o que se vê no sonho, ele é o pedagogo da *Uruhi a*, que ao presenciar o sucumbimento da floresta ao Ser resiste relatando o que vê nos sonhos: “É para acabar com isso que quero fazer com que eles ouçam as palavras que os *xapiri* me deram no tempo do sonho” (2015: 361).

As palavras dos espíritos que descem nos sonhos dos xamãs não podem ser desenhadas no papel, é necessário outra propedêutica: “Nós somos habitantes da floresta. Nosso estudo é outro” (2015: 458). Há uma *outra pedagogia* que precisa ser disseminada para se combater a filosofia messiânica e resistir ao Ser.

Isto porque a pedagogia que toma o discurso do *lógos* como superior ao *mythos* é o sentido de uma educação com o viés unicamente gnosiológico, cuja função é *civilizar o bárbaro*. Visto que, “o domínio do *logos*, em suas mais distintas evocações, seria a certeza que justificaria todas as formas de *colonialidade* do Ocidente” (Azevedo-Lopes 2020: 170).

Essa pedagogia do sonho ensinaria o povo do Ser a sonhar melhor. O sonhar mal do ocidental, “constitui, para Kopenawa, um dos principais motivos espirituais

para a destruição do clima (o chamado “aquecimento global”), catástrofe planetária desencadeada pelo modo de existência ecologicamente nocivo do povo da mercadoria” (2021: 06), como comenta Valentim.

O sonho tem como função conhecer a floresta e poder “sair do tempo cronológico” – *uma atitude transiente* – não apenas conhecendo suas propriedades, mas possuindo em si a capacidade de prospectar seu fim: *a queda do céu*, que se não parada, afetará toda a Terra.

Considerações finais

1- A par os “grandes temas” aqui delineados, o que buscamos foi criar um exercício de leitura, junto aos autores, que apontasse minimamente para a relação entre o discurso filosófico, tal como foi homogeneizado, e “a crise “ambiental” planetária (2018: 19), como sugere Valentim.

Isso posto, o que nos provocou esse trabalho, para além da questão inicial sobre a resistência da *Uruhi a* ao Ser, seria começar a entender o que Valentim inspira ao provocar que “está para ser escrita uma história contra-filosófica da filosofia, em que outros povos, diferentemente humanos, sejam convidados a decidir sobre os destinos e virtualidades do espírito europeu” (2018: 188). Esse projeto calcado no que Viveiros de Castro chamou de “descolonização permanente do pensamento”, mesmo que com suas muitas “saídas”, encontram-se distantes dos estudos de filosofia no Brasil.

Na já histórica provocação de Haddock-Lobo, para além de podermos ser “excelentes comentadores” da filosofia europeia, fruto do colonialismo que impera na filosofia,

“enquanto não tratarmos os sistemas de pensamento iorubá, por exemplo, ou os ameríndios, como importantes elementos à especulação filosófica, nunca conseguiremos contribuir para que um dia possa vir a acontecer um pensamento de assinatura brasileira (Haddock-Lobo 2016).

2 - Para a filósofa e educadora guarani Sandra Benites as palavras “não são apenas para serem faladas, e sim para serem vividas” (Benites 2020: 254). Essa *episteme* como prática de relações ecológicas é uma (geo)filosofia que começa, segundo a autora, no sonho da mulher grávida: “O amor à sabedoria (filosofia) Guarani é ensinamento que se inicia já no sonho da mulher da gravidez que virá. O jeito de educar é uma garantia do *nhe’ẽ* (espírito) para que tenhamos *kiryñ* saudável, *kirun vy’a*, crianças fortes e felizes” (2020: 263).

Uma *episteme* e pedagogia do sonho. Vacina antropofágica para a cura da filosofia messiânica.

Ou como dizem uns aos outros antes de dormir, os indígenas wayuus do deserto da Guajira, entre a Colômbia e a Venezuela: “Nos veremos amanhã se você tiver bons sonhos”.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **O aberto: o homem e o animal**; tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**; 2a ed. São Paulo: Globo, 1995.

AZEVEDO-LOPES, Ronnielle de. **Contra a certeza dos brancos: filosofias da educação transcoloniais**, *In.*: Experimentos de filosofia pós-colonial/ vários autores; org. por Victor Galdino, Claudio V. Felix Medeiros. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2020.

ARISTÓTELES. **Metafísica**; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; trad. Marcelo Perine; 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

BENITES, Sandra. **Para o professor de filosofia: “a filosofia começa no sonho da gravidez que virá”**, *In.*: Experimentos de filosofia pós-colonial/ vários autores; org. por Victor Galdino, Claudio V. Felix Medeiros. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2020.

BENSUSAN, Hilan (2021). **An-Arché, Xeinós, uríhi a: The Primordial Other in a Cosmopolitical Forest**. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 17(1), 502–526. Retrieved from <https://www.cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/917>. Acesso em: 24 ago. 2022.

_____. **LA COSMOPOLÍTICA ES UN ANIMAL**. *Das Questões*, [S. l.], v. 8, n. 2, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/37660>. Acesso em: 24 ago. 2022.

_____. **Linhas de Animismo Futuro**. Brasília (DF): IEB Mil Folhas, 2017.

DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**; 2ª ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental, 2017

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, trad. de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 4**, trad. de Suely Rolnik; 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **O que é a filosofia?**; trad. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Filosofia brasileira – uma questão?**. Anpof, 2016. Disponível em: <https://www.anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/filosofia-brasileira-uma-questao>. Acesso em: set, 2022.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Filosofia**; trad. Marco Antonio Casanova; revisão da trad. Eurides Avance de Souza; revisão técnica Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **Introdução à Metafísica**; trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. **Meditação**; trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. **Nietzsche I**; trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **O que é isto – a filosofia? : identidade e diferença**; trad. de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006.

_____. **Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo–Finitude–Solidão**; trad. de Marco Antônio Casanova, 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**; trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Seminários de Zollikon**; ed. Medard Boss; trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. **Ser e tempo**; trad. revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KOPENAWA, David & ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro; 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOPENAWA, David. **Hutukara: grito da terra**. *Caderno de Leitura n. 130*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2021.

KRENAK, Aílton. **Ideias para adiar o fim do mundo**; 1 a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAGROU, Elsje e BELAUNDE, Luisa Elvira. **DO MITO GREGO AO MITO AMERÍNDIO: UMA ENTREVISTA SOBRE LÉVI-STRAUSS COM EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO**. Sociologia & Antropologia [online]. 2011, v. 01, n. 02 [Acessado 31 Agosto 2022] , pp. 9-33. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2238-38752011v121>>. ISSN 2238-3875. <https://doi.org/10.1590/2238-38752011v121>.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos yanomami**; prefácio de Renato Szutman. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NODARI, Alexandre e AMARAL, Maria Carolina de Almeida. **A questão (indígena) do Manifesto Antropófago**. Revista Direito e Práxis [online]. 2018, v. 9, n. 4 [Acessado 1 Setembro 2022] , pp. 2461-2502. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/37974>>. Epub Oct-Dec 2018. ISSN 2179-8966. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/37974>.

VALENTIM, Marco Antonio. **Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental**. Florianópolis (SC): Cultura e Barbárie, 2018.

_____. **Sonho do fogo: A cosmologia onírica de Davi Kopenawa**. Revista Peri [online]. v. 13 n. 2 (2021): Número Especial: Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia da UFSC. Acessado 2 <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/5217>.

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

_____. **Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena**, *In*: A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Ubu Editora, p. 299-346, 2020.