REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS | ISSN: 2447-0244
v. 7, n. 2, mai.-ago., 2021.
Missões

A SOBRENATUREZA DA POLÍTICA: PARA ALÉM DAS RUÍNAS DO NEOLIBERALISMO

LA SOBRENATURALEZA DE LA POLÍTICA: MÁS ALLÁ DE LAS RUÍNAS DEL NEOLIBERALISMO

THE POLITICAL'S SUPERNATURE: BEYOND THE RUINS OF NEOLIBERALISM

Recebido em: 30/10/2020
Aceito em: 24/08/2021

Flávio Bellomi Menezes – ORCID: [1]

Resumo: Busco com as reflexões a seguir, estender as proposições de Wendy Brown em seu livro "Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente", relacionando problemáticas que dizem respeito à categoria de humanidade e de política por ela descritas, apresentando uma outra perspectiva que radicaliza tais categorias a fim de obter saídas para além das implícitas pela autora estadunidense no último capítulo de sua obra. Para tal, servirá de apoio a obra "A queda do céu - palavras de um xamã yanomami" de Davi Kopenawa e Bruce Albert, que promoverá uma visão sobrenatural (em seu sentido daquilo que foi negado pela metafísica da modernidade) da política enquanto observação provocativa do encontro interétnico e interespecífico. O objetivo dessa extensão é de trabalhar interdisciplinarmente os nomes dados às categorias políticas, investigando o caráter de "salvador" empregado por uma certa esquerda política no Brasil. Este artigo trata-se, portanto, mais de um tensionamento que de um fechamento às ideias eliciadas, deixando propositalmente mais perguntas que respostas.

Palavras-chave: Sobrenatureza, política, povos indígenas, ressentidos, humanidade.

Resumen: Con las siguientes reflexiones, busco extender las proposiciones de Wendy Brown en su libro "En las ruinas del neoliberalismo: el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente", relatando problemas que conciernen a la categoría de humanidad y política descrita por ella, presentando otra perspectiva que radicaliza estas categorías para obtener resultados más allá de los que implica la autora estadounidense en el último capítulo de su obra. Para ello, apoyará la obra de Davi Kopenawa y Bruce Albert "La caída del cielo - palabras de un chamán yanomami", que promoverá una visión sobrenatural (en su sentido de lo negado por la metafísica de la modernidad) de la política como un observación provocativa del encuentro interétnico e interespecífico. El objetivo de esta extensión es trabajar interdisciplinario sobre los nombres dados a las categorías políticas, investigando el carácter de "salvador" empleado por una determinada izquierda política en Brasil. Por lo tanto, este artículo es más una tensión que un cierre a las ideas suscitadas, dejando deliberadamente más preguntas que respuestas.

Palabras clave: Sobrenaturaleza, política, pueblos indígenas, resentidos, humanidad.

ABSTRACT: With the following reflections, I seek to extend Wendy Brown's propositions in her book "In the ruins of neoliberalism: the rise of anti-democratic politics in the west", relating problems that concern the category of humanity and politics described by her, presenting another perspective that radicalizes such categories in order to obtain solutions beyond those implied by the US author in the last chapter of her work. To this end, it will support Davi Kopenawa and Bruce Albert's work "The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman", which will promote a supernatural vision (in its sense of what was denied by the metaphysics of modernity) of politics as a provocative observation of the interethnic and interspecific meeting. The purpose of this extension is to work interdisciplinary on the names given to political categories, investigating the character of "savior" employed by a certain political left in Brazil. This article is therefore more of a tension than a closure to the ideas elicited, purposely leaving more questions than answers.

Keywords: Supernature, politics, indigenous peoples. resentful, humanity.

[1] Mestrado em andamento em Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: bellomimenezes@gmail.com

> "A comunidade funciona sempre interagindo, não exatamente nessa ordem hierárquica, mas sempre em conjunto decidindo com os moradores, que são essenciais para manter essa organização"
> (Daniel Kuaray, 2020)

INTRODUÇÃO

A proposta do trabalho a seguir será mais que comparativa - que, de fato, é seu "fundo" à primeira vista - pois, no entrelaçar comparativo, buscarei evidenciar que as prefigurações não se mantêm estáveis tal como nos esforçamos em fazer a partir de nossos pontos de vista. De início será estabelecido um diálogo que guiará as reflexões do texto, entre a cosmovisão (da) política de Wendy Brown na obra *Nas ruínas do neoliberalismo*[2] (2019) e de um esboço da cosmovisão ameríndia das terras baixas da América do Sul, guiadas pelo primoroso trabalho de Davi Kopenawa Yanomami em cumplicidade com Bruce Albert na obra *A queda do Céu* (2015). O caráter deste artigo é evidentemente investigativo, apoiando-se em uma certa interdisciplinaridade que comungue as potencialidades eliciadas pelos dois principais textos abordados. Não se busca portanto uma conclusão aos moldes tradicionais, mas sim uma extensão às problemáticas elencadas durante o texto.

Tal diálogo servirá de base para *responder* à inquietação da autora estadunidense em seu último parágrafo, que entrega a quem lê a seguinte indagação:

> "A nação, a família, a propriedade e as tradições que reproduzem privilégios raciais e de gênero, feridas de morte pela desindustrialização, pela razão neoliberal, pela globalização, pelas tecnologias digitais e pelo niilismo são reduzidas a resquícios afetivos. Até agora, esses resquícios foram ativados predominantemente pela direita. Que tipos de visão e crítica políticas de esquerda podem atingi-los e transformá-los?" (BROWN, 2019, p. 228).

De início julgo válido salientar a motivação de propor tal diálogo. Ela veio a partir de uma série de leituras realizadas nos últimos um ano e meio sobre críticas à esquerda e um certo "progressismo" dos partidos de esquerda no Brasil. Saliento o Brasil pois o texto em questão é um levantamento hipotético da aplicação das inquietudes de Brown no país - uma vez que a autora não se refere ao Brasil em sua obra, porém os problemas encontrados por ela, principalmente nos Estados Unidos, podem ser traduzidos para os imbróglios brasileiros. Portanto não precisamos perder tempo aqui (re)colocando as diferenças das políticas e dos

[2] Doravante NRN

políticos entre Brasil e EUA - até porque hodiernamente temos um governo alinhado explicitamente com as propostas estadunidenses; política e moralmente.

Prefiro, dessa forma, me debruçar em um plano mais "geral" (com muitas aspas) dos pensamentos que leem a situação política atual e se perguntam se há alternativas para essa *crise*. Isto é, o que outro pensamento que não o "de direita" pode fazer em meio a um forte niilismo, fatalismo e ressentimento operantes. Visto que isso é o que deixa Brown Inquieta, hei de tratar tal inquietação como ponto de partida, admitindo toda a tese de Brown para (então,) formular uma discussão com seu último parágrafo.

O caminhar entre a ampliação de uma reflexão sobre a cosmologia ameríndia e o recorte à visão de Kopenawa se justifica pela constante inconstância do pensamento ameríndio, simultaneamente e radicalmente diferente entre não-indígenas e indígenas. Tal divisão simplória não nos limita, todavia, em realizar justamente o propósito final desse texto: responder a inquietação de Brown a partir do pensamento ameríndio, ou seja, a partir de uma outra disposição das características das coisas.

PRIMEIRA PARTE: VIVISSECÇÃO

NRN nos apresenta uma visão apocalipticamente necessária do mundo em que vivemos; em suas 228 páginas (versão brasileira [2019]), Wendy Brown disserta sobre como a proposta neoliberal, que se apresenta enquanto alternativa ao estado de bem-estar social e se instala com força nos anos 70 na Europa, Estados Unidos e América do Sul, desencadeou uma série de acontecimentos na política e no político que acabaram por moldar um sujeito dessublimado (termo que a autora empresta de Hans Sluga), um sujeito dotado de "um supereu menos exigente, ou seja, menos consciência, o que, em uma sociedade individualista e não emancipada, significa menos consideração ética e política em geral" (BROWN, 2019 :203).

A autora vai buscar em duas figuras-chave do neoliberalismo, Milton Friedman e Friedrich v. Hayek, as bases para compreender o caminho para tal dessublimação, dentre elas encontra-se a reestruturação radical dos valores no capitalismo, que levou a um desmantelamento do conceito de "sociedade" e "social", onde o indivíduo acaba por se tornar a potência-prima e o aspecto de "justiça social" torna-se mero equívoco de passagem, ou seja, uma transição que acabou se instalando permanentemente, tolhendo as liberdades individuais dos sujeitos.

Ainda no desmantelamento, NRN nos apresenta uma proposta cosmológica que acusa a "sociedade" de ser o impasse para as áreas mais valiosas da democracia como educação,

segurança pública e saúde; com a ascensão da razão neoliberal, o ataque aos mais vulneráveis tem sido coberto por um discurso que rejeita a intervenção estatal na (livre) concorrência de mercado (de bens, de justiça e moral).

Entretanto tais acusações foram, pouco a pouco, introjetando nas pessoas um sentimento de ódio pelo Estado e pelas políticas sociais. Brown demonstra que tal sentimento se manifestou mais explicitamente no conjunto de homens cisgêneros, brancos, cristãos e heterossexuais: "Tanto no pensamento quanto na prática neoliberal, a crítica da democracia e do político é disfarçada de uma defesa a favor da liberdade individual" (BROWN, 2019 :79).

A demonização do poder político nas democracias é assim apresentada pela autora com fins de afunilar a reflexão, de uma visão geral sobre o movimento em massa do neoliberalismo, passando pela proteção do tradicionalismo e sua transmutação em uma lógica de empresa privada, chegando na performance do neoliberalismo na justiça e no direito estadunidense e terminando no levantamento das características de um sujeito que acabou por não ser neoliberal tal como propunham Friedman e Hayek, mas um Frankenstein de característica intransigente e, no limite, antipolítica.

A vivissecção feita pela autora desse sujeito que emerge das ruínas do neoliberalismo nos servirá como um ponto de vista, um lugar de ação, partindo da proposta deleuziana do perspectivismo em sua releitura de Leibniz (DELEUZE, 2011), doravante, "ponto de vista" deve ser entendido enquanto *lugar que representa a variação*, todo ponto de vista é "ponto de vista sobre algo" e "será sujeito aquele que vier ao ponto de vista" (DELEUZE, 2011 :40).

Podemos então traçar algumas características externadas por este Frankenstein antipolítico, sugeridas por Brown no último capítulo de NRN: a primeira característica é uma metamorfose do *niilismo* nietzschiano, que produziu um outro tipo de niilista, um sujeito cujos valores "se tornam fungíveis e triviais, superficiais e facilmente instrumentalizáveis" (BROWN, 2019 :198), afastando-se da proposta inicial do filósofo alemão e mergulhando no modelo economicizante do neoliberalismo. A segunda característica parte de um debate de Marcuse com Freud, colocado por Brown como ponto de liberação pela busca de um gozo desobrigado com as características principais da preocupação com o social, a *dessublimação repressiva*, a fonte de julgamento moral do sujeito. A terceira característica está ligada à introjeção do conceito neoliberal de "liberdade" associado com a busca incessante e desinibida de moral social pelo prazer, que no limite leva o sujeito a reivindicar uma liberdade para oprimir, alegando ao mesmo tempo que está sendo oprimido, o desbloqueio de novas formas de violência para garantir a liberdade. A quarta característica também se vale de uma introjeção,

a do "mercado" na vida privada do sujeito, o pensamento sob o qual deveríamos pautar as nossas ações, componente valioso da moralidade, onde "a consciência é absolvida pela reificação, pela necessidade geral das coisas", em suma, o capitalismo toma a autoridade da democracia como *política da indiferença* (BROWN, 2019 :208).

Estamos portanto falando de um sujeito que reage violentamente - e sente prazer ao fazer isso - frente a catástrofe existencial, que exige uma liberdade que deixou de ser a disciplina e passou a ser a ferramenta de destruição, uma "humanidade sem projeto senão a vingança" (BROWN, 2019:210). Estamos falando de um certo culto às armas, de uma despreocupação com os outros e com o amanhã, de uma relação afetiva em que o amor parece muito mais ligado ao *eu* e ao meu semelhante do que ao outro, o que nos remete à tese de Marilyn Frye (1990), que aponta que o amor masculino é homoafetivo - uma vez que a maioria do circuito dos afetos relacionados ao "amor" se enxerga entre homens heterossexuais do que entre um homem e uma mulher (aqui me referindo à cisgeneridade, claro).

Brown (2019) ainda apresenta duas facetas importantes desse novo sujeito. A primeira diz respeito a uma mudança substancial na ideia de conduta moral, o que faz com que o sujeito alie suas ideias e seus valores a outros indivíduos não necessariamente levando em conta os códigos de conduta tradicionais, porém esse tradicionalismo moral serve de escopo para embasar a ação desses sujeitos, ou seja, eu não preciso seguir as propostas cristãs desde que eu evoque o cristianismo para justificar minha violência. Essa proposta também se alia a uma frase muito difundida nas eleições estadunidenses copiadas pelos brasileiros da extrema-direita e simpatizantes do antipetismo: *Eu não ligo!*[3]

A segunda faceta diz respeito ao ressentimento desse sujeito ao ser cortado pelo discurso neoliberal, que introjeta nele o rancor de ter sido "deixado para trás" pelo estado de bem-estar social, que teria se preocupado mais com as distintas minorias - e então ocorre a inversão: de maioria (em relação às ditas minorias sociais), o homem-cis, branco e heterossexual passa a se dizer minoria política, renegado e destituído de seu lugar de poder na sociedade. Brown nos mostra como a desnaturalização da branquitude e da heterossexualidade atiçou o ressentimento

[3] Brown estava se referindo a dois episódios: o primeiro (BROWN, 2019 :207) é o casaco de Melania Trumpo com os dizeres "*I really don't care, do you?*", utilizando em uma visita a um centro de detenção de crianças imigrantes no Texas; o segundo (BROWN, *Ibid.* :218) diz respeito a uma matéria de James Hohmann sobre os sentimentos dos eleitores de Trump, no episódio que um dos eleitores diz "Eu não ligo. Estou cansado do desrespeito que seus opositores têm por ele e por mim". Sutilmente há uma rima narrativa com fato de, entre esses dois excertos, Brown citar a política trumpista de desmantelamento do Obamacare em 2017. Ademais, há uma nota do tradutor na página 208 que ainda busca fazer uma alusão à situação brasileira da direita, utilizando a comparação entre os neologismos "*libtard*" e "esquerdopata".

desses sujeitos que farão de tudo para reavê-las. A branquitude é uma característica importante, pois, como salienta a autora,

> Esse ressentimento, assim, é diferente daquele da lógica de Nietzsche enraizada nas vicissitudes psíquicas da fraqueza. Embora ligadas pela humilhação, as frustrações da fraqueza (existenciais ou históricas) e do poder lesado são completamente distintas, o que fica óbvio nas respostas radicalmente diferentes dadas pela classe trabalhadora branca e pela classe trabalhadora negra aos deslocamentos e rebaixamentos causados pelos efeitos econômicos neoliberais. Apenas aquela é lesada por seu destronamento (BROWN, 2019, p. 215).

Aquilo que a autora chama de *neoliberalização da vida cotidiana* nos convida a pensar em um sujeito destruído e reconstruído a partir do rancor e da raiva, que se sente humilhado e completamente deslocado do guarda-chuva do estado, o sujeito propício para pedir o fim do estado e a exaltação das liberdades individuais acima da proteção dos mais vulneráveis socialmente. Ao contrário do impulso criativo que vem do niilismo nietzschiano, como especulado no excerto acima, esse novo niilismo só enxerga a vingança, "sem saída, sem futuridade" (BROWN, 2019 :218).

Ao transformar a vingança como filosofia de vida, a nova ultra-direita ataca aquilo que ela considera como "esquerda" por seus lados mais caros: o ideal de sociedade, de igualdade e de razão. O ataque à "justiça-social" e às universidades (ou se preferir, à ciência) é parte do projeto de desestabilização de uma determinada razão por outra. A razão neoliberal já em sua "forma deformada" não tem respeito pela oposição e por isso é antidemocrática, entretanto ela necessitava atingir o poder das instituições e, como a vigilância contra golpes de estado fortaleceu-se na virada do século, ela precisou, com calma, ir penetrando nos indivíduos e gerando neles o supracitado sentimento de "E daí?" para que, no momento de lançar um candidato que atenda às necessidades dos niilistas ressentidos, a oposição perdesse potência no argumento da escalada neofascista.

Mas voltemos à questão do sujeito que é o foco aqui, pois, ao olharmos para esses sujeitos que disseram "E daí?" para todo esse movimento descrito por Brown nas eleições de 2016 nos Estados Unidos, estamos olhando para o que restou da proposta de "humano" da metafísica ocidental, com fortes influências de Hegel, Descartes e Kant e, ao não tomar essa problemática em consideração ao se perguntar "o que pode a esquerda" nesse cenário pré-dado de "humano", Wendy Brown não se pergunta que talvez a saída não seja pela "esquerda", mas por um outro projeto que não tenha cometido o mesmo erro que a esquerda fez...

SEGUNDA PARTE: O MONSTRO E O HUMANO

A proposta que apresento a seguir serve como uma ponte do diálogo que pretendo desenvolver no artigo em questão, ela é, em suma, a crítica à metafísica ocidental, que têm como três grandes nomes os filósofos citados no último parágrafo, para tal, os levantamentos profundamente pertinentes de Marco Antonio Valentim (2018) serão de suma importância e vão guiar essa transição.

O autor observa em sua obra, *Extramundanidade e Sobrenatureza,* que o modo de existência que pautou a modernidade - época, poderíamos dizer, que definiu os conceitos de "direita" e "esquerda" no Ocidente - possui uma frágil base que sustenta séculos de humanidade, a saber, a separação binária dos elementos que compõe o nosso mundo e o processo de racionalização que definiu o "humano" enquanto o agente dotado de razão, de "cultura", em oposição aos outros seres, a "natureza", um certo animismo, onde o humano é *o animal plus* (aquele com "algo a mais") que aprendeu a dominar a natureza.

Esta introdução sobre a crítica à história do *humano* nos serve para compreender a crítica de Valentim (2018) à categoria, pois, ao julgar que a filosofia transcendental de valores kantianos lapidou a humanidade com o antropocentrismo, "caracterizado pela dessubjetivação radical dos seres não-humanos em favor da constituição da humanidade" (VALENTIM, 2018 :189), a crítica enxerga a crise com uma amplitude e perspectiva que vão além dos motivos socioeconômicos do mundo moderno.

Isso não é dizer que NRN não observou tais pontos, mas que Wendy Brown optou por uma narrativa que a deixasse confortável para se indagar sobre os três deslocamentos que cita em seu capítulos final - "o horizonte perdido do Estado-nação em consequência da globalização" (BROWN, 2019 :223), "a destruição neoliberal do social [e] a ascensão do digital [gerando] uma sociabilidade nova, radicalmente desterritorializada e desdemocratizada" e "a ascensão do capital financeiro e da modalidade de valor que ele introduz no mundo" (BROWN, 2019 :224) - em detrimento de uma narrativa que se insira na própria concepção de "humanidade" para compreender a anuência dos sujeitos à razão neoliberal. Também não se pode acusá-la de não ter feito tal reflexão por simples capricho, uma vez que as opções de Brown repercutem com ótima análise sob o nosso mundo, minha proposta aqui é de responder às inquietações a partir de outro mundo, um mundo que luta contra essa "humanidade" ha mais de quinhentos anos e que existe e resiste até os dias de hoje. Talvez essas pessoas tenham algo a acrescentar.

Deste modo, os levantamentos do artigo em questão servem como um exercício analítico, a partir desse diálogo, que possa guiar a alternativa de estar no mundo. Mais do que "fechar" uma política, abrir possibilidade especulativa para outras políticas que não se contentam com a condição de humano do Ocidente.

A opção por Valentim (2018) se deu justamente pois o autor, junto talvez com Bruce Albert, teve a maestria de traduzir a cosmovisão ameríndia para dialogar com a posição do branco no mundo, cada um à sua forma (Albert como um magistral ouvinte de Davi Kopenawa e Valentim como um corajoso anti-filósofo do Ocidente), acarretando em resultados que hoje vêm se mostrando mais que especiais para pensarmos saídas e alternativas.

Os ensaios de Valentim se utilizam principalmente da etnologia ameríndia como contraste à filosofia Ocidental, mas antes de simplesmente colocá-las frente a frente, levando ambas a sério, o autor se preocupa em lançar mão da situação caótica que se encontra o nosso mundo em decorrência de nosso descaso com os outros viventes do planeta. Sua proposta passa por um exercício de desaceleração do pensamento, de recuo para uma visão ampliada, retorcida, que se permite auto-traição; apoiado na proposta conceitual do *perspectivismo ameríndio* de Eduardo Viveiros de Castro (1996), Valentim ensaia os problemas antropocêntricos da política - não só ambiental, que permeia boa parte do livro, mas - interespecífica. Estamos diante portanto de uma obra que também exalta a crise do sujeito moderno, porém de uma perspectiva em que a "saída" é abdicar dessa humanidade (*humankind*) em prol de uma humanidade (*humanity*) estendida aos outros viventes, o fundo cósmico da proposição ameríndia. Retornaremos a isso posteriormente.

O que nos é de interesse no momento é estabelecer o ponto de inversão da crítica que será a chave para compreender a razão do exercício de pensar todas essas obras reunidas. Uma vez que Brown (2019) reivindica para os niilistas ressentidos (chamemo-nos assim por comodismo momentâneo) características que têm relação com a incerteza do futuro do ser (poderíamos colocar, em especial, da reação narcísica do eu enquanto aquele que não enxerga alternativas senão se armar e partir para o tudo ou nada visando defender os valores kantianos de humanidade), ela está trabalhando tais sujeitos não apenas dentro de uma característica de "humano" centrada obviamente na cultura judaico-cristã, mas em uma delimitada proposta do que poderia surgir do desmantelamento desse humano. O que nos faz pensar o porquê então do uso de autores como Foucault que, com todas suas limitações, foi capaz de promover em seus leitores (pessoas como Judith Butler, por exemplo) uma outra apreciação do conceito.

Não estou dizendo todavia que a morte de Deus e agora do Homem (respectivamente Nietzsche e Foucault) seria facilmente aceita pela humanidade (humankind), pois este é o caráter monstruoso do homem, *a criatura que matou o criador e a si mesma*. Como exalta Brown,

> Hoje, [...] o niilismo se intensifica num mundo que reflete a humanidade como aquela que trouxe a espécie a uma miséria sem precedentes e o planeta à beira da destruição. "O homem" não perdeu somente valor ou um significante estável, ele é indiciado por uma miríade de poderes gerados, mas não controlados pelos humanos, poderes que nos diminuem, zombam de nós, repreendem-nos e nos ameaçam, e não somente desvalorizam (BROWN, 2019, p. 221).

Isto é, a intersecção entre o niilismo e o ressentimento, levando em conta nossa tradição judaico-cristã, elementos como a "culpa" e a catequese, fizeram dos tempos de desmantelamento da humanidade o surgir de uma humanidade deformada que ainda se agarra em alguns preceitos basilares da condição humana (ou condição de humano) mesmo sabendo que os fundamentos desses preceitos não se adequam à realidade vivida por eles hodiernamente. É por isso que as razões de matar em nome da moral e dos bons costumes tornou-se jargão corriqueiro mais que uma vontade realmente religiosa. Se antes o hibridismo (para utilizar-me do vocabulário de Gabriel Tarde) era "maquiável", hoje ele é, como nunca antes e com aval do Estado, "matável": mata-se índio, preto, pobre, mulher, criança, travesti… mata-se os rios, a floresta, os animais, o tempo, o clima.

No meio de toda essa chacina percebe-se (e Brown percebeu isso muito bem) que o niilista ressentido não consegue fugir de se perguntar por quê, por quem e para quem ele matou; a frágil estrutura do sujeito concebido no iluminismo cegou-se com as luzes e paga o preço de se dar conta que talvez o único que sobre seja ele mesmo e seu igual, sentados à beira do mar no aguardo do apocalipse.

No limite, sabemos que não é este o desejo desses homens. Entretanto, ludibriar os outros viventes, forçando-os a naturalizar sua condição de servidão, não é algo que pode ser realizado sem uma reação instantânea não mais apenas da parte dos subjugados, mas de toda uma outra população que compreende que os próximos poderão ser eles. Tal pensamento só surge com a consciência da morte de Deus e com a ciência de que sua morte poderá ser da mesma forma.

Tal como nos indaga Valentim,

> Suposto que o ser-aí mítico [Heidegger] pertença ao elenco de "selvagens imaginários" da filosofia - junto aos canibais de Montaigne, aos lobisomens de Hobbes, ao 'bom selvagem' de Rousseau, ao 'selvagem da Nova Holanda' de Kant, entre tantas outras personagens -, qual posição fundamental (*Grundstellung*) do ser-aí históricos face aos "selvagens reais" é formada, como mundo, pela imaginação transcendental de Heidegger? Qual é o sentido geofilosófico, cosmopolítico, da "ideia do ser em geral"? (VALENTIM, 2018, p. 121).

Sua grande contribuição à antropologia talvez seja expandir o universo crítico da relação antropologia-filosofia-nativo inserindo ainda mais elementos da filosofia e da construção filosófico-ocidental do humano que nos escritos de Eduardo Viveiros de Castro (2017), cujo foco está na antropologia, obviamente. A maneira como Valentim nos põe para refletir sobre a influência política no político (e vice-versa) arrasta a visão mais hierarquizante de Brown para compreender que uma outra ontologia é possível àquele que já não nasceu em um ambiente permeado por ela.

TERCEIRA PARTE: OUTRAS HUMANIDADES

O maior problema de não levar os outros a sério[4] é não enxergar toda a vivacidade que percorre suas narrativas, creio eu, além de não devidamente assimilar o que, a primeira vista, eles querem dizer e tal exercício deve sumariamente passar por compreender os lugares de cada ator.

Talvez tenhamos percebido que não levamos a sério os homens brancos heterossexuais quando eles se diziam incomodados com o que estava acontecendo com seu mundo e hoje em dia recolhemos os cacos do estrago absurdo - os quais são citados por Brown (2018) em toda obra, em especial o desmantelamento do estado de bem-estar social em prol de uma política econômica (neoliberalismo) que desencadeou um desacreditar da democracia, possibilitando a ascensão desses sujeitos ressentidos[5] - que eles fizeram no controle do capital financeiro e industrial, assim como estes não levaram a sério as críticas ao neoliberalismo difundidas desde os anos 70 por diversos economistas[6], que por sinal não levaram a sério as críticas à economia capitalista do séc. XIX e assim subsequentemente.

[4] Essa expressão é popular em antropologia especialmente, o conheci através dos escritos de Tim Ingold (2017), pela expressão *taking others seriously*, que foi traduzido como "levar os outros a sério" (Cf. INGOLD, 2019).
[5] Cf. mais especificamente o capítulo 2.
[6] No decorrer do artigo, utilizarei do pensamento de André Singer, que possui também outro livro interessante para o levantamento do neoliberalismo e sua relação com a queda da presidente Dilma Rousseff em 2016 (SINGER, 2018); Wendy Brown (2018) também elenca autores como Seyla Benhabib, Franz Böhm e Christian Joerges, estes dois últimos tendo participado da mesma obra, *The birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporany Neoliberalism* (BIERBRICHER e VOGELMANN, 2017 *apud.* BROWN, 2018)

Tal ironia acima nos permite um cenário em que as coisas estiveram sempre subentendidas e mal interpretadas, tocávamos nossas vidas dessa maneira, pois de tempos em tempos resolvíamos uma crise com um novo superávit, e se tudo era sobre os *echonomics*, nada não era, até que a crise não produziu mais superávit e que o avanço do capitalismo acabou resvalando no planeta com mudanças sensíveis de temperatura e clima. Não estávamos - e seguimos não estando - preparados para movimentos sem retorno[7], o aceleracionismo e o progresso desenfreado saltaram aos nossos olhos e não podemos mais negar as interferências cruciais da humanidade (*humankind*) no planeta: estamos no que Crutzen e outros químicos e geofísicos tiveram a infelicidade necessária de afirmar, no tempo geológico do homem, no *antropoceno*.

Como pensar então a pergunta final de Brown tendo como horizonte a era do homem que pautará o fim do homem? Como atingir os afetos que não pela extrema-direita e remodelar a condição de humano desses muitos que hoje encontram no ressentimento poder para gozar dos últimos momentos de existência da própria raça?

Ironicamente não há como negar que tal saída seja violenta, entretanto a violência a qual me refiro é a violência contra si mesmo e toda sua proposta cosmológica de ser-no-mundo que nos convidam e insistem que permanecemos como fomos concebidos. Essa auto-violência é tema do último capítulo de *Crítica da razão negra*, de Achille Mbembe (2018), uma violência transgressora que somos obrigados a realizar se quisermos nos livrar das amarras coloniais (oriunda do pensamento de Franz Fanon), a violência do colonizado que nada diz respeito à violência do colonizador.

Estamos aqui falando de uma nova humanidade autoproduzida "não como repetição, mas como *diferença irresolúvel e singularidade absoluta*" (MBEMBE, 2018 :267). Este seria, digamos, o "nosso" caminho possível, mas não encerra-se ele por aí, uma vez que precisamos também saber o que fazer com essa fração de mundo que nos restou e é neste momento que as primorosas palavras de Davi Kopenawa aparecem como uma violenta examinação do estado atual de possibilidade de sustento deste mundo. Para termos melhor ideia do peso que uma outra humanidade tem na leitura da situação, comecemos pela proposta de constituição de um xamã yanomami.

Kopenawa sonhava desde criança com os *xapiri*, espíritos da floresta, estes que apareciam em seu sonho e o observavam. Era incomum sonhar com coisas que não se via de

[7] A opção pelo termo "sem retorno" faz alusão ao título do último capítulo do livro de Brown: "Nenhum futuro para homens brancos: niilismo, fatalismo e ressentimento".

dia, ao mesmo tempo que, para ele, era assustador perceber que os xapiri estavam em seus sonhos à noite. Compreender a afinidade e curiosidade dos xapiri com Kopenawa não era uma tarefa fácil de ser explicada. Por mais que o autor nos conta que via os xapiri e estes o viam no sonho, foi apenas depois de criança que ele conta que descobriu o que estava acontecendo a partir de uma conversa com seu sogro, Lourival, um grande xamã:

> Ele [o sogro,] me escutou com atenção e depois explicou: "Você fica falando e gritando durante o sono? E se agita como um fantasma na noite? São os xapiri que o fazem virar outro e o assustam quando você dorme. Não se preocupe! Eles só querem lhe mostrar sua dança de apresentação, para virem morar com você. Para isso fazem de você espírito como eles. Quando o curaram, ainda pequeno, há muito tempo, nossos antigos xamãs puseram em você enfeites de espírito. Por isso os xapiri o reconhecem e vêm até você com tanta vontade agora! Você não vira fantasma à toa!" (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 134).

Não é, pois, minha finalidade ousar descrever todo o processo de virar um xamã yanomami, como veremos adiante, diante de uma obra tão rica e completa como a de Kopenawa. Minha finalidade é apenas de demonstrar que alguns aspectos que hei de mobilizar em seguida servem como elementos para a finalidade deste artigo. Dentre eles, o excerto supracitado já exalta um dos mais importantes: virar outro.

Dentro da cosmologia yanomami - assim como, de maneiras distintas, dentro de outras cosmovisões ameríndias - encontramos o postulado da condição comum aos seres que aqui habitam. Todos os agentes cósmicos possuem humanidade. Em contraste com o nosso antropocentrismo, os ameríndios observam um antropomorfismo em que no início tudo era humano. Em seu artigo "Perspectivismo e multinaturalismo na américa indígena", Viveiros de Castro (2002) me colocava pela primeira vez em contato com a atividade xamânica para além das espetacularizações que eu acabava sabendo por outros brancos que teciam um ou dois comentários; O autor tece - dentre muitos - um comentário bastante elucidador a respeito do xamanismo:

> O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental. Nesta última, a categoria do objeto fornece o *telos*: conhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto 0 que Ihe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um minimo ideal. Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são vistos como resultantes de processos de objetivação: 0 sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver 'de fora', como um 'isso'. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; 0 que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa. O xamanismo ameríndio parece guiado pelo ideal

> inverso. Conhecer é personificar, tomar 0 ponto de vista daquilo que deve ser conhecido - daquilo, ou antes, daquele; pois 0 conhecimento xamânico visa um 'algo' que é um 'alguém', um outro sujeito ou agente. A forma do Outro e a pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358).

A característica antropomórfica do pensamento ameríndio é o que possibilita a relação com o outro da forma mais radical, quando o outro te transforma em outro, quando o eu é um outro, quando o outro e eu partilhamos de um substrato em comum, quebra-se a pressuposição da hierarquia da natureza, somos lançados a um mesmo estatuto e temos o dever de prezar por essa condição comum.

Quando lemos que Kopenawa quer "virar espírito" lemos essa vontade de conhecer a fundo o poder da alteridade, é o pó de *yãkoana* que é soprado nas narinas de Kopenawa que o alimenta com as palavras dos *xapiri*, é o alimento dos *xapiri*, "é a *yãkoana* que nos permite, guiados pelos xamãs mais experientes, ver os caminhos dos espíritos e dos seres maléficos. Sem ela, seríamos ignorantes" (KOPENAWA e ALBERT, 2015 :137).

Quem lê a descrição de Kopenawa sobre como ele se iniciou no xamanismo observa que é uma passagem violenta para o corpo, ela deve ser cuidadosamente realizada, pois os caminhos dos *xapiri* são finos como teias de aranha (KOPENAWA E ALBERT, 2015 :138), o que inclui ficar sem comer carne, mandioca e beber água do rio, além de isolar-se junto aos *xapiri* para que eles se acostumem com o iniciante, "minha aparência era de dar pena" relata Kopenawa (2015 :139). Esse processo de limpeza renova o corpo do iniciante para receber os *xapiri*: o processo é lento e, até que o corpo esteja habitável, os *xapiri* se acostumem com ele, passem a frequentá-lo, então se volta a comer, mas apenas comidas brancas e com diversas restrições e a carne só é aconselhável após receber a visita dos espíritos onça, suçuarana e jaguatirica, pois os *xapiri* detestam carne.

Tal passagem xamânica depende da sobrenatureza para acontecer. A sobrenatureza ocorre no súbito choque de mundos, um acontecimento *sobrenatural* é o que comumente se chama de *quase-acontecimento*, é algo que quase-acontece ao nosso mundo e quase o transforma em quase-outro mundo (SZTUTMAN E MARRAS, 2008 :238). Observemos a passagem de Kopenawa:

> É verdade que os *xapiri* nos apavoram. Podem nos deixar como mortos, desabados no chão e reduzidos ao estado de fantasmas. Mas não se deve achar que nos maltratam à toa. Querem apenas enfraquecer nossa consciência, pois se ficássemos apenas vivos, como a gente comum, eles não poderiam endireitar nosso pensamento. Sem virar outro, mantendo-se vigoroso e preocupado com o que nos cerca, seria impossível ver as coisas como os espíritos as veem (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 141).

Agora, observemos essa passagem de Brown:

> A supremacia do homem branco na política de valores tradicionais contemporânea torna-se explícita, então, não somente porque o niilismo arranca a roupagem moral daqueles valores e os torna contratuais ou instrumentalizáveis, mas também porque essa supremacia foi ferida sem ser destruída. Seu sujeito abomina a democracia, que julga responsável por suas feridas, e busca derrubá-la junto à medida que decai (BROWN, 2019, p. 220).

Estamos tratando de dois momentos de desestabilização, entretanto no segundo há uma revolta por aquilo que foi desestabilizado - claro, as motivações são radicalmente distintas -, uma revolta que não consegue se converter em aprendizado, enquanto a noção clara de ser desestabilizado para adquirir conhecimento é o motivo de ir de encontro ao processo de iniciação xamânica. Mas por quê?

QUARTA PARTE: A SOBRENATUREZA DA POLÍTICA

"Monstros à mostra" é o nome do prefácio de Alexandre Nodari para a obra de Valentim (2018 :11-13), que remete à concepção foucaultiana de monstruosidade - aquela impossível, pois "*outsider*" e proibida, pois "ameaçadora" -, o que nos dá perfeitamente a silhueta do que enxergam também os niilistas ressentidos: a monstruosidade do que não foi recortado nos moldes prescritos pelo pensamento ocidental moderno. Mas ao mesmo tempo é monstruoso também aquilo desenvolvido pelo próprio pensamento ocidental, basta ele ser reinterpretado por outro pensamento emergente. O que o neoliberalismo fez é prova da lei de ação e reação que rege o mundo dos modernos: ao destacar o estado de bem-estar social como monstro, permitiu que novos monstros surgissem, e nessa interminável caça às feras, o caçador acabou virando sua própria caça. No limite, o homem-cis branco e heterossexual caça o outro e a si mesmo *como se fosse* outro.

A diferença primordial dessa caça talvez seja a finalidade. Exterminação ou incorporação? O que é destruir um corpo para os niilistas ressentidos está bem longe do que é para diversos ameríndios, a divisibilidade do corpo, por assim dizer, contrasta-se com a indivisibilidade da política.

Ao caçar, os yanomami têm ciência de que estão caçando os outros dos *yarori*, ancestrais animais, os *yaro pë*. Estes últimos são o resultado da metamorfose dos *yarori pë*, que eram humanos com nomes de animais, "humano-queixadas, [...] -veados, [...] -cutias" (KOPENAWA e ALBERT, 2015. :117). Eliciando um levantamento mais geral sobre a relação

interespecífica dos ameríndios das terras baixas com suas presas, concebemos uma relação tão somente pronominal entre caça e caçador nesses grupos; segundo Viveiros de Castro (1996),

> o animal é o protótipo extra-humano do Outro [...] Ideologia de caçadores, esta é também e sobretudo uma ideologia de xamãs, na medida em que são os xamãs que administram as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história. Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119-120).

Ou seja, se estamos falando de uma *natureza-¹*, ausente do discurso filosófico da modernidade, porém pulsante nos "selvagens" do novo mundo; de uma *humanidade-¹*, relegada ao pensamento extra-moderno por não conceber o antropocentrismo como característica basilar; também estamos falando de uma *política-¹*, subjugada pela conotação de "selvageria" e mal interpretada pela sua característica de ausência de Estado (por si só extra-moderna) e uma concepção radicalmente distinta de chefia e liderança (ver por exemplo CLASTRES, 2014).

Como, então, compreender a sobrenatureza da política em seu impacto no mundo moderno? Essa, pois, é a grande questão que se debruçam os que aceitaram "comprar essa briga", ou melhor, essa guerra, o teste dos limites cósmicos que humanos e não-humanos, viventes e não-viventes estão a mercê neste exato momento. Se, para os índios, "tudo é política" (e *tudo é política mesmo!*), como combater a antipolítica desse grupo de niilistas ressentidos que está acabando com tudo e com todos pelo prazer de, no final (literalmente) dizerem que foram os últimos sobreviventes do massacre que eles mesmo iniciaram?

Primeiro seria necessário traçar ao menos um comentário sobre a ação do Estado nas terras indígenas. Encontramos na monografia de Daniel Kuaray uma definição maravilhosa sobre a ação do Estado com os Guarani Nhandeva-Tchiripa, no litoral de Santa Catarina. Diz o autor:

> O Estado, por meio de uma educação não específica, assimilacionista, quis tirar os indígenas da aldeia e transformá-los em sem terra, sem emprego e catequizados. Mas, quando o movimento indígena conseguiu colocar os direitos originários na Constituição começamos a fazer uma política educacional indígena, então retomamos a nossa própria maneira de ver a história e fazer uma interação entre a educação tradicional e a educação escolar. Assim iniciamos um movimento de educação escolar indígena (KUARAY, 2020, p. 33).

Observamos que o papel tutelador do Estado acaba no limite por deslocar as possibilidades de arranjo político das comunidades, pois por mais que garanta os direitos a seguir com as tradições, força por todos os meandros possíveis uma assimilação, uma integração dos índios na sociedade de classes[8].

Sem tal integração é impossível dizimá-los e isso o Estado percebeu há séculos, o etno-eco-cído acaba sendo, portanto, uma via mais palpável para o desmantelamento das organizações ameríndias no país - e, dado o momento que essas reflexões estão sendo escritas, veremos em breve outras críticas cruciais à posição do Estado nesse período de pandemia do coronavírus. A organização política da maioria quase absoluta das comunidades indígenas do Brasil[9] depende de uma articulação sensível com o estado e um acordo de proteção das terras demarcadas, que é constantemente descumprido e não são raros os casos de invasões de garimpeiros ou do agronegócio em terras indígenas - a saber, uma das razões pela formulação, como foi proposta por Kopenawa, da profecia da queda do céu, se deu a partir do constante embate dos yanomami com os garimpeiros nas terras indígenas, Kopenawa relata:

> Aconteceu como há muito tempo, em Tootobi, na minha infância. Os homens das casas das terras altas ficaram contentes com a vinda dos recém-chegados. Por falta de conhecimento, pensaram: 'Talvez esses estrangeiros não sejam maus! Sabem ser generosos!'. Então começaram a trocar com eles cachos de bananas por arroz e farinha de mandioca. Depois tomaram gosto pelo alimento dos brancos e ficaram cada vez mais preguiçosos. [...] Os jovens não se deram conta de que os *napë*[10] zombavam deles e os chamavam de urubus e de cães [...] seu pensamento passava o dia todo tomado só pela palavra das mercadorias. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 353).

O carregado racismo que envolve o contato interétnico elencado por mim neste texto acaba por emanar uma espécie de política da morte que pouco a pouco se mostra devastadora e, escrevendo isso após mais de quinhentos anos de contato com os índios e quase quatrocentos

[8] A frase obviamente remete-se à obra de Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes* (FERNANDES, 2008) utilizo-a pois compreendo que os indígena, assim como os pretos, reconhecem muito bem tal busca do estado pela assimilação e a necessidade de nadar contra a maré do "progresso".

[9] a saber, tal recorte se deve pela limitação de conhecimento do resto da situação de outros ameríndios do continente.

[10] "O termo yanomami *napë*, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de 'inimigo', passou a ter como referente prototípico os 'Brancos', isto é, os membros (de qualquer cor) daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência. O Outro sem mais, o inimigo por excelência e por essência é o 'Branco'. Outras línguas indígenas do país conheceram deslocamentos análogos, em que palavras designando o 'inimigo' ou 'estrangeiro' - e normalmente especificadas por determinativos distinguindo as diferentes etnias indígenas (ou comunidades da mesma etnia) em posição de hostilidade/alteridade - passaram a ser usadas sem maiores especificações para designar o Branco, que passou assim a ser 'o Inimigo'. A possibilidade de que essa sinonímia etnopolítica 'Índio = *Parente* = Eu' é algo explorado de modo variável e, como se pode imaginar, problematicamente estratégico pelos povos indígenas" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015 : 12-13 [Cf. nota de rodapé])

anos de escravidão de africanos, fica evidente que tais políticas da morte foram tão bem instaladas que normalizaram os enormes genocídios que ocorrem com essas populações[11]. Entretanto, das políticas assimilacionistas à antipolítica da morte existe um véu que impede a acusação e a formação de estratégias que encerrem o genocídio no país, ou no mínimo atrapalha. É que dentro da diversidade política do mundo dos não-indígenas existe a separação moderna entre esquerda e direita, teorizada e mobilizada obviamente por distintos pensadores e grupos que as compreendem de maneira extensivamente conflitante em muitos casos, porém se selecionarmos apenas a separação político-partidária veremos que partidos considerados "de esquerda", como o Partido dos Trabalhadores, possuem certas políticas quanto aos povos indígenas que acabam por acelerar o processo de assimilação.

A tese de Singer (2000), que propõe unir a identificação ideológica às análises de comportamento eleitoral, nos apresenta um panorama onde a política ideológica e partidária se assemelham mesmo sem o eleitor saber ao certo nomear suas inclinações e crenças ao eleger seus representantes. Seguindo a partir do mesmo autor, teremos os levantamentos de 2017 em obra escrita junto a Isabel Loureiro, que aponta a característica ambígua que foi tomando o Partido dos Trabalhadores a partir da eleição de Dilma Rousseff em 2010: um retorno mais ávido do capitalismo predatório ou este nunca deixou de operar no Brasil?

Os autores propõe levantamentos como este a fim de instigar reflexões sobre a derrocada petista e a ascensão do desejo por novamente políticas da desigualdade. Sem render-se ao termo "neoliberalismo" à torto e direito, Singer e Loureiro (2017) avançam na discussão iniciada por Francisco de Oliveira em *Crítica à Razão Dualista* em 1973, demonstrando que o desenvolvimentismo acelerado passou a ameaçar o equilíbrio dos ecossistemas, além de paralisar a reforma agrária, importantes pontos da cartilha do partido dos trabalhadores.

Podemos ver também que o Brasil não-indígena dos governos petistas, de acordo com Antônio Carlos de Souza Lima (2015), acabou por cativar os povos nativos à primeira vista, entretanto,

> já no primeiro ano do governo as frustrações foram grandes. O primeiro mandato de Lula estabeleceu pouca ou nenhuma interlocução efetiva com os povos indígenas e suas organizações, com as suas demandas, expectativas e proposições no tocante a temas como terra, saúde e educação. Um dos principais temas da pauta do movimento indígena foi longamente evitado: a criação de um conselho propositor e deliberativo para as políticas

[11] Cf. principalmente o prefácio de Eduardo Viveiros de Castro (*Op. Cit*) à obra de Kopenawa e Albert, quanto às ofensivas dos garimpeiros nas terras Yanomami, que projetam uma continuidade do processo colonizador e genocida do povos indígenas (acrescentei a população preta na argumentação uma vez que extermínio e escravidão de indígenas e africanos sustenta o quadro de análise sobre o racismo no Brasil).

> indigenistas, paritário entre Estado e organizações indígenas, com participação da sociedade civil organizada e do Ministério Público Federal. [...] A ideia de um conselho dessa natureza, sedimentada durante a reunião do Fórum Social Mundial de 2003, foi apresentada aos diversos setores de governo (à própria Fundação Nacional do Índio, ao Ministério da Justiça, à Casa Civil etc.) e insistentemente exposta por uma ampla articulação de atores indígenas e pró-indígenas, sendo barrada por setores específicos em momentos de tramitação bastante avançada. Diante da total falta de diálogo com o governo, o movimento indígena organizado iniciou em 2003, na capital federal, uma forma de mobilização nacional com o chamado Acampamento Terra Livre, que passou a ser realizado anualmente durante o mês de abril - o Abril Indígena[..]" (LIMA, 2015, p:445-446).

Como visto, não necessariamente precisamos evocar os discursos abertamente racistas como do atual presidente da república do Brasil, que recorrentemente ressalta o assimilacionismo como política pública de silenciamento dos povos indígenas e quilombolas[12]; vem da esquerda alguns movimentos cruciais para com os povos indígenas que os próprios índios, antropólogas e antropólogos, além de outros setores da sociedade não-indígena acusam de facilitar o etno-ecocídio no Brasil, a saber, críticas como de Cohn (2014) à construção de Belo Monte e a situação dos xikrin do Bacajá e o prefácio de Eduardo Viveiros de Castro (2015 :11-41) à obra de Kopenawa e Albert, acusando a negligência do Partido dos Trabalhadores em contraste com seu discurso mais complacente com os subjugados… *estupidez etnocida, ecocida e, em última análise, suicida* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015 :23).

O que ocorre com "a esquerda" e com os niilistas ressentidos, não observa Brown, é seu "pano de fundo" cosmologicamente antropocêntrico, o que nos leva a teorizar que nosso amor perdido pelo homem (ver BROWN, 2019. :221) não chega a ser uma fração do sentimento amplamente difundido de respeito pelo cosmos, trabalhado nos povos indígenas, como bem diz Davi Kopenawa: "[os Brancos] só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído [...] Por isso não conseguem entender nossas palavras" (KOPENAWA e ALBERT, 2015. :390).

Uma vez tendo essa proposição como horizonte, o que acontece com as afetividades restantes nos corpos despossuídos dos modernos - que vem sendo "ativados predominantemente pela direita" segundo Brown (2019. :228)? Nos resta apoiar-se no caráter comumente encontrado na "esquerda" de "pensar no outro", "sororidade", "empatia"? Essa mínima "compaixão" (tendo em vista que dentre as palavras em aspas, *compaixão* é a mais antiga e religiosa) pode ser a força motivadora que irá mobilizar o *lado cristão* que resta nos niilistas

[12] ver, por exemplo: https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml ou então as declarações de ex-membros de seu governo, como o ministro da educação : https://videos.bol.uol.com.br/video/weintraub-odeio-o-termo-povos-indigenas-quer-quer-nao-quer-sai-de-re-04024D99396AE4B96326

ressentidos e iniciar uma *conversão* (nos termos de Foucault [2006]) a uma nova proposição política que compreenda seus erros e o recado da mata? O futuro é incerto e, a não ser que a esquerda aprenda com os erros da secularização e de seu caráter "salvador" imagino que sua transformação não será substancial o bastante - em guisa de responder à provocação da pergunta final de NRN.

Talvez, como apontam aqueles engajados em lutar *com* os índios, a disputa seja intensiva e não extensiva, afinal, como salientou Renato Sztutman em 2015, na abertura do seminário *Variações do Corpo Selvagem*, tanto o perspectivismo quanto a metafísica da predação movimentam-se sob essa *máquina de guerra* que recusa toda forma de unificação cosmológica e política.

REFERÊNCIAS

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. São Paulo: Ed. Politéia, 2019.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado - Pesquisas de antropologia política**.São Paulo: Cosac e Naify, 2014.

COHN, Clarice. O fim do mundo como o conhecemos: os Xikrin do Bacajá e a barragem de Belo Monte In. OLIVEIRA, João Pacheco e COHN, Clarice. **Belo Monte e a questão indígena**. (p.253-276) Brasília: ABA, 2014.

DEBATE: *Aproximações ao perspectivismo (com Tânia Stolze Lima. Renato Sztutman e Patrice Maniglier)* In. YOUTUBE, 2015. Disponível em > https://youtu.be/LuwaHtFrzxo [Acesso em 17 de Julho de 2020]

DELEUZE, Gilles. **A Dobra - Leibniz e o barroco**. Campinas: Papirus, 2011.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes vol.1**. Rio de Janeiro: Globo, 2008.

FOUCAULT, Michel. Aula 3 de fevereiro de 1982. In. FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.

FRYE, Marilyn. **The politics of reality: essays in feminist theory**. Berkeley: Ed.Crossing Press, 1990.

INGOLD, Tim. **Anthropology: Why it Matters**. Cambridge: Polity Press, 2017 [vers. brasileira: **Antropologia: Para que serve**. Petrópolis: Vozes, 2019]

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami.** São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

KUARAY, Daniel. **Moã ka'Aguy regua - Tekoa Mbiguaçu: as memórias das plantas medicinais**. monografia (graduação), Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2020.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Sobre Tutela e Participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil - séc. XX/XXI. In. **MANA** 21 (2) (p. 425-457), Rio de Janeiro, 2015.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018

SINGER, André. **Esquerda e direita no eleitorado brasileiro: a identificação ideológica nas disputas presidenciais de 1989 a 1994.** São Paulo: EDUSP, 2000.
SINGER, André. **O Lulismo em crise: um quebra-cabeça do período Dilma (2011-2016)**. São Paulo: Cia. das Letras, 2018.

SINGER, André e LOUREIRO, Isabel. Elementos para uma cartografia do desenvolvimentismo lulista In. _____ (orgs.). **As contradições do lulismo. A que ponto chegamos?** São Paulo. Boitempo Editorial, 2017.

VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundanidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental.** Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In. **MANA** 2(2) (p.115-144), Rio de Janeiro, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na américa indígena In. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem (e outros ensaios de antropologia)**. São Paulo: Ed. Cosac e Naify, 2002.

SZTUTMAN, Renato e MARRAS, Stelio Entrevista: Eduardo Viveiros de Castro In.SZTUTMAN, Rento (org.) **Encontros - Eduardo Viveiros de Castro**, Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata In.KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami.** (p. 11-42) São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: N-1 Edições, 2017.

Weintraub: Odeio o termo "povos indígenas"; Quer, quer. Não quer, sai de ré. **UOL Notícias**, 22/05/2020. Disponível em > https://videos.bol.uol.com.br/video/weintraub-odeio-o-termo-povos-indigenas-quer-quer-nao-quer-sai-de-re-04024D99396AE4B96326 [acesso em 17 de julho de 2020]

'Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós', diz Bolsonaro em transmissão nas redes sociais. **G1 Política**, 24/01/2020. Disponível em > https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml [acesso em 17 de julho de 2020]