

Cosmopolítica

Antropofágica:

da pólis letrada à escritura cósmica

Matheus Ferreira¹

50

Cosmopolítica Antropofágica: da pólis letrada à escritura cósmica

Nos interessa, nessa proposta ainda tateante, discutir primeiramente o que vem a ser cosmopolítica para, a seguir, explorarmos o significado da proposição de uma cosmopolítica antropofágica e sua implicação com uma “ontologia (política) alimentar”, que faz uso de “restos ontológicos”² de um mundo em periferização. Haveria uma saída para esse mundo em lento colapso na produção de outras realidades por teias alimentares de “antropófagos”, esses entre-seres que transitam entre mundos? O texto se encerra com um exercício de invocação de alguns espectros para sua canibalização inter-textual, no intuito de dar a (entre-)ver possíveis caminhos de uma cosmopraxis³ revolucionária que pretende enfrentar as contradições de seu tempo.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF/UFRJ) e pesquisador bolsista pela CAPES, Mestre em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologias (HCTE/UFRJ), Licenciado em Biologia (IB-FE/UFRJ). Universidade Federal do Rio de Janeiro.

² Expressão que uso em referência direta ao Colóquio Internacional associado à *RLCIF* (*Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*) em 2021, onde ideias presentes nesse artigo foram anteriormente apresentadas e elaboradas. Disponível em: <http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2021/05/Programa-Coloquio-Restos-Ontolo%CC%81gicos.pdf>

³ Palavra com a qual me deparei pela primeira vez em entrevista de Alexandre Nodari (2019) e que passei a adotar.

Aqui se explicita sua dimensão cósmico-literária, uma vez que, assim como as divisões natureza/cultura são cosmopoliticamente problematizadas, também se problematizam as divisões real/ficcional pelo uso do dispositivo escritural de modo a suspender as próprias separações entre o teórico (a ontográfica escrita sobre o que é), o biográfico (que se supõe ser um relato real sobre uma vida/*bios* particular) e o literário (o “grafismo livre” para criações sem compromisso com a representação do real). A Cosmopolítica pensada como modo de reinventar as fronteiras dentro/fora se torna um operador para uma “escritura cósmica”, um modo de escrita que busca se comunicar com o fora (de nossas coordenadas “literário-transcendentais”), e trazer dele algo que possa refertilizar nossas formas de pensamento. É neste sentido que a antropofagia, como adjetivo para o modo de cosmopolítica que pretendemos explorar neste texto, pode nos servir como mediadora para este “contato cósmico”, para a “transfiguração do Tabu em totem” — nas palavras de Oswald de Andrade (2011, p.29) —, ou, parafraseando Nodari (2015, p.28), para a devoração e absorção direta do tabu; sua introversão pelo “contato com uma exterioridade outra”, sua totemização como “reconfiguração da experiência” e início da exogâmica aventura que leva o sujeito (mundano) para o extra-mundo e para o contato “com uma potência exterior” que o obriga “a sair de si, a se metamorfosear” (p.29).

Ao mobilizar o debate cosmopolítico e seus agentes a partir de uma chave antropofágica, o sujeito-escritor deste ensaio pretende provocar sobre si mesmo a metamorfose pela introversão da exterioridade radical que espregueira no espaço cósmico, na esperança de conseguir deslocar seu espaço referencial e reorientar seu modo de pensamento-ação.

Cosmopolítica?

Escrever diante do cosmos é uma prática de inclinações cosmopolíticas, uma que demanda a revisão dos limites entre dentro/fora e, deste modo, dos próprios limites da subjetividade que se imbrica com a atividade escritural. No momento em que o cósmico invade o literário, já nos afastamos há muito da tradicional separação entre natural/artificial ou real/ficcional. E este é o campo da cosmopolítica.

A cosmopolítica excede o espaço da política tradicional e faz pensar nos saberes e nas práticas que legitimam alguns a falar por outros, por um povo expandido para uma série de agentes não-humanos (quem fala pelas florestas, pelos glaciares ou pelo carbono que se acumula na atmosfera?); ela se refere também a um “pavor” diante do cósmico:

O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos. [...] Poderíamos dizer que o cosmos é um operador de colocação em igualdade [*mise à égalité*], sob a condição de dissociar radicalmente entre colocação em igualdade e colocação em equivalência [*mise en équivalence*], que implica uma medida comum, implicando a intercambialidade de posições. Pois dessa igualdade não se desdobra nenhum “e portanto...” mas, bem ao contrário, o põe em suspensão. Operar, aqui, é criar uma colocação em inquietude [*mise en inquiétude*] das vozes políticas, um sentimento de que elas não definem aquilo que discutem; que a arena política está povoada pelas sombras do que não tem, não pode ter ou não quer ter voz política. (STENGERS, 2018, p.447)

Stengers é provavelmente a primeira autora a abordar a cosmopolítica por uma chave que inicializa uma reavaliação das práticas tecno-científicas em sua matriz euro-ocidental, assim como gera condições para o diálogo entre distintas matrizes de conhecimento (diferentes cosmovisões ou cosmosensações ou cosmoapreensões como se prefira). Dialogar diante do cósmico (inclusive da diferença radical que é o aquilo-outro/*otherwise*⁴ que não cabe no sistema moderno de coordenadas transcendentais) não é uma questão do “agir comunicativo” entre sujeitos que ocupam posições equivalentes, por exemplo, como homens brancos adultos de alta renda e estatuto de cidadão da *polis*. O diálogo cosmopolítico se produz somente diante da *hesitação* produzida pela colocação em igualdade de diferenças

⁴ Aquilo-outro é um “outro modo” (do ser, da existência ou do real), uma vez que *-wise* é o sufixo indicativo de advérbios de modo em inglês. Indicamos aqui essa opção de tradução para *otherwise*, uma vez que ela soa bem quando há a substantivação deste advérbio (o “aquilo-outro”, em vez de o “outramente”) e para destacar a opção de tradução feita por Adriana Miranda da Cunha e Paloma Bianchi quando traduziram o texto de Elizabeth Povinelli *Geontologies of the Otherwise* como “Geontologias do Aquilo-outro” (2017), em diálogo e com o consentimento da autora.

inequivalentes na arena política. Não há um universo como totalidade mapeada e unificada segundo um princípio comum cosmopolitano — a cidade das letras universal, cosmópolis dos seres racionais educados para a equivalência cidadã. Há tão somente universos de sentido que são postos em choque na arena política, que *colocam em inquietação* aqueles que têm em comum apenas esse encontro, compartilhando, contudo, uma disposição *confluente*⁵ de fazer política, de ação orientada por interesses conflitantes que podem confluir.

Quando a ciência já não pode atuar como campo transcendental a decidir a verdade sobre o mundo como se posicionada do exterior do espaço que seus habitantes ocupam, as verdades do mundo passam a ser decididas no jogo, imanente ao mundo, da arregimentação diferencial de intérpretes, diplomatas, habitantes com ou sem voz de um cosmos desde sempre político, pois dependente das diversas negociações entabuladas por seus agentes-habitantes. Essa é uma proposta cosmopolítica.

53

Indo além dessa formulação stengersiana, podemos pensar a cosmopolítica ainda como uma política com relação ao cosmos; uma filosofia ecologicamente habitada, campo da construção de mundos e dos modos de mantê-los; uma ontologia da ontologia; e uma continuação da disputa política nos planos da física e do cósmico (BENSUSAN, 2020; ídem, 2020).

A política feita por meios cósmicos é também a política feita entre mundos; aquela disparada quando a cosmovisão — termo tão caro para a filosofia ocidental — entra em conflito com a visão-d’outro-mundo. Não cabe aqui, todavia, categorizar mundos como se culturas fossem, meras (cosmo-)visões particulares sobre o “mundo comum”. No deslocamento cosmopolítico, a ênfase está nos distintos modos de configuração de mundos e na possibilidade de pensar um “território comum” que é sempre singularmente dependente do que se produz no “encontro cósmico”. Não é que haja várias maneiras de *falar do mundo*, já que isso delimitaria o que é

⁵ Para fazer uso do “conceito” de Nego Bispo e, assim, tomar partido na “guerra de denominações” que ele busca alimentar em sua produção conceitual cósmico-literária singular (2023), as quais confluem, como palavras/conceitos/denominações tendem a fazer, em direções inusitadas em suas possíveis composições com outros corpos cósmico-literários (ou quiçá bio-gráfico-interativos).

o mundo *a priori* (garantindo a “vitória política” ao mundo único). O mundo *se faz* de várias maneiras, decidindo-se sobre seu sentido precisamente na arena política de traduções e contra-traduções, imaginações e contra-imaginações, cosmoapreensões e apreensões-contra-cósmicas.

A cosmopolítica como filosofia ecologicamente habitada é aquela que não pensa o objeto de fora de seu mundo, pois se situa no interior do mesmo (eco-)sistema em que negociações e disputas efetivam a constituição diferencial de sentidos, objetos e mundos que coabitamos. Não é filosofia da ecologia, mas filosofia enquanto ecologia de mundos, campo da circulação do pensamento e da prática por sobre um território desconhecido (que nos faz hesitar), no qual a constituição de muitos mundos é possível. Modos diversos de pensamento e escritura emergem nesta filosofia-ecológica como formas de permitir encontros (e desencontros) transmundanos. Só uma filosofia assim ecológica pode permitir pensar as intervenções extramundanas⁶.

Marco Antonio Valentim (2018) também discute as intervenções do extra-mundo em seu livro que aborda o cosmopolítico, contudo sob do ponto de vista da “sobrenatureza” e do “fora do mundo”, daquilo que não cabe na natureza de um mundo, e daquilo que (natural ou não) o mundo instaurado pela modernidade-euro-colonial não permite nem mesmo existir. Para o autor, a sobrenatureza não constitui uma “forma pré-filosófica do pensamento humano, uma pseudo-categoria, um sub-pensamento” (p. 23). Esse conceito opera em sua obra de modo a permitir tratar o Antropoceno como “*imagem extramundana e duplo sobrenatural*” da modernidade (p.

⁶ Sobre a relação filosofia-ecologia mediada pela noção de cosmopolítica (uma política que dá voz ao cosmos; ou um cosmos que já se apresenta política e agencialmente), busco aqui pensar na expansão do limiar do filosófico e “daqueles que podem falar do filosófico” ou cujo “fazer pode ser chamado filosófico”. Não é filosofia como ecologia, mas filosofia ecologicamente habitada, pois esta se torna ela mesma um sistema em um ecossistema maior de composição de mundos (filosofia de uma tradição greco-cristã-euro-moderna ou filosofia *stricto sensu*) e, simultaneamente, se reconfigura como o próprio ecossistema ampliado, espaço enriquecido de existentes outros e prene de possibilidades de outros mundos (filosofia devindo campo de circulação de ecologias de práticas). A filosofia *ecologizada* é espaço que vai muito além dos muros da *polis* e de seus tradicionais cidadãos racionais e letrados com direitos ao pensar e ao falar. Como o cósmico, o ecológico aqui indica também a suspensão das barreiras entre dentro/fora, cultural/natural. A invasão ecológica da filosofia (e do pensamento, da literatura e da escritura) é o princípio de sua metamorfose pela introversão do Fora que expõe os limites de sua casa (*oikos*) e exige a regurgitação de suas tripas — agora também expostas para o prosseguimento da teia de eco-interações que põem o verso e reverso dos organismos autoencerrados em um mesmo plano contínuo de devorações.

22), e pensar a catástrofe que se faz manifesta neste período geo-histórico sem “naturalizá-la”, o que implicaria “potencializar a catástrofe por recurso ao dispositivo perverso que a torna possível, mediante a despolitização das relações cósmicas e a consequente chancela do etnoecocídio”. Por isso faz diferença pensar a “sobrenatureza da catástrofe” e, assim:

[C]oncebê-la como resultado de uma “guerra [ontológica] de mundos” (LATOUR, 2002; ALMEIDA, 2013; DE LA CADENA, 2015), na qual humanos e não-humanos, vivos e não-vivos, espíritos e máquinas, indígenas e alienígenas, se imaginam e contraimaginam uns aos outros, segundo metafísicas heterogêneas e incomensuráveis, como que em mútua projeção espectral. Se a divisão entre natureza e cultura é a base do cosmopolitismo moderno, a sobrenatureza consiste na forma mesma da agência político-cósmica. (p. 24-5)

55

A cosmopolítica se manifesta diante do reconhecimento de que a “guerra de mundos” já está em curso, e de que há uma distribuição extremamente assimétrica de poder nesses conflitos — com uns sendo capazes da aniquilação ou extinção dos demais. Perceber o campo cosmopolítico como um campo de guerra é um primeiro passo para qualquer tentativa de resolução de conflitos por negociação e diplomacia (não necessariamente harmônica, nem por isso mutuamente aniquilante). Em uma boa imagem com que pensar a questão cosmopolítica, Valentim, citando Viveiros de Castro, discute as divergências transcendentais do que chama “regimes de alteridade”: os modos específicos com que uma dada configuração (política) de mundo lida com seu outro e com pontos de vista em relações de poder assimétricas. A política dos encontros sobrenaturais diverge entre os “canibais florestais” e os “espíritos estatais”: entre “o encontro, na floresta [de] humano e extra-humano, que comporta uma experiência de captura, “desumanização”, e metamorfose transespecífica”; e a ““experiência cotidiana, totalmente aterrorizante em sua normalidade, de existir sob um Estado’, típica das sociedades modernas, na forma da inspeção policial” (p. 24). O autor ainda comenta as diferenças nos dispositivos de desumanização em cada mundo:

[...] enquanto na cidade policial, a condição de humano se define pela transcendência em relação aos polos negativos da não-humanidade (animais, coisas) e da sub-humanidade (selvagens, escravos), na floresta, a

humanidade seria uma condição imanente, eminentemente transitória (animais-espíritos, humanos-monstros). (p. 25-6)

56

O sobrenatural é “situação em que o sujeito de uma perspectiva é subitamente transformado em objeto na perspectiva de outrem” (VIVEIROS DE CASTRO *apud* VALENTIM, 2018, p.26), consistindo, portanto, em uma ocorrência “propriamente política” que opera em mundos e no choque entre eles; “é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo” (VIVEIROS DE CASTRO *apud* VALENTIM, 2018, p.26). O sobrenatural, ora definidor de uma entidade outra-que-humana, ora caracterizando o que no humano escapa de seu outro (hierarquicamente inferiorizado) natural-animal, é o que não cabe em um mundo, nem em outro, inquietando os que com ele se deparam (seja na parada policial em nome do Estado mais-que-humano ou no encontro florestal com os não-humanos que podem capturar uma perspectiva subjetiva, desumanizando-a). O desconhecido fundo cósmico que parece operar para além das delimitações da fronteira de um mundo, mas que ainda pode nele intervir (como a catástrofe ambiental que é irrupção de Gaia que é queda do céu *yanomami*), atua politicamente quando faz todos aqueles reunidos hesitarem diante de sua manifestação. Valentim também desenvolve esse conceito em sua operacionalidade metodológica:

[O] conceito de sobrenatureza apresenta enorme rendimento para descrever processos ontocosmológicos que escapam à conceitualidade moderna na medida em que têm lugar na interseção de diferentes “naturezas-culturas” (LATOURE, 1994), em “quase-outro mundo” [...] [S]obrenatural é a experiência da própria divergência e potencial transformação entre os mundos, implicando a instabilidade essencial da condição de humano enquanto sujeito de perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) e, logo, atingindo o sentido profundo daquilo que se compreende e realiza por “mundo”. (VALENTIM, 2018, p.27-28)

A introdução sobrenatural do elemento cósmico configura a “experiência política de um “equivoco ontológico”” (p. 28), já que a natureza de uns pode ser a cultura de outros. A cosmologia do sobrenatural político é cosmopolítica.

Ao contactar a exterioridade cósmica, a cosmopolítica opera uma revinculação do campo político. Numa tentativa sumária de definição do cosmopolítico a partir de configurações recentes nesse campo extrafilosófico, pois extrahumano e quiçá extramundano, poderíamos dizer que ela: 1. consiste nos modos de interrupção dos procedimentos padronizados de vinculação entre o cósmico-físico e o político-histórico, exigindo uma hesitação diante daquilo que perturba a configuração de mundo dada; 2. se apresenta pela manifestação de agentes “cósmicos”, convencionalmente não-pessoais ou não-políticos no arranjo sócio-cósmico moderno-hegemônico; 3. implica a transmutação do “fazer ontologias/metafísicas/mitofísicas” em uma atividade imediatamente política por suas consequências para os habitantes dos mundos metafisicamente distintos que entram em choque; 4. “desmascara” a antropo-política calcada na barreira ontológica entre natureza/cultura, ao mostrar que mesmo tal atividade depende de relações cosmológicas e cosmopráticas com companheiros simpoiéticos e camaradas não-humanos, ou não-só-humanos em uma paisagem que permanentemente reinventa os modos de produzir “diferenças que fazem diferença” e os próprios limites entre o dentro e o fora (a *polis* dos letrados e o *cosmos* dos ctônicos⁷).

E o que seria uma Cosmopolítica Antropofágica?

Navegar o campo de afinidades (cosmo-)políticas requer formas outras de produzir sensibilidade e inteligibilidade nos cenários políticos, e não teremos aqui espaço para mapeamentos mais elaborados da paisagem cosmopolítica com seus diversos partidos e linhas de conflito e convergência⁸. Será suficiente aqui dizer que todo projeto cosmopolítico

⁷ Os ctônicos (ou *chthônicos*) são criaturas invocadas por Donna Haraway, seres das profundezas da Terra que emprestam o nome a esse período geológico de incertezas que ela chama Chthuluceno. Assim ela os descreve em sua linguagem de difícil tradução: “*Chthonic ones are beings of the earth, both ancient and up-to-the-minute. I imagine chthonic ones as replete with tentacles, feelers, digits, cords, whiptails, spider legs, and very unruly hair. Chthonic ones romp in multicritter humus but have no truck with sky-gazing Homo. Chthonic ones are monsters in the best sense; they demonstrate and perform the material meaningfulness of earth processes and critters.*” (HARAWAY, 2016, p.2)

⁸ Há textos interessantes para acompanhar hipóteses cartográficas da paisagem cosmopolítica contemporânea, como o de Bensusan (2020c), que pensa partidos cosmopolíticos segundo tendências anastróficas e catastróficas no modo de responder a dois eventos (cosmo-)históricos: o nihilismo que inaugura a era do perigo; e o capitalismo,

deveria passar por um reconhecimento complexo da multiplicidade de agenciamentos políticos possíveis em seu interior; e que, pensando ecológica e estereologicamente⁹, cabe aos praticantes de uma cosmopolítica engajada com a transformação do “*status quo cosmo-social*” (ou com uma cosmopraxis revolucionária), aqueles que pretendem participar na produção de um mundo onde caibam muitos mundos, não se fechar em uma linha ou tendência específica. É preciso fazer várias coisas, atuar em muitas frentes, compor muitas alianças. E, claro, ter em mente que fazer várias coisas não é fazer tudo, nem atuar em todas as frentes ou se pretender um aliado de qualquer disputa. Sem tirar o corpo fora, é necessário se implicar em uma luta de escalas complexas e espaço-temporalmente atravessadas. Encampar um projeto cosmopolítico transformador é insistir na impossibilidade de uma cosmopolítica que vem dominando o cenário: a do monólogo e da hegemonia universalista-capitalista-colonialista, aquela que preferiria ver para todas as direções uma mesma ordem (a da sua lei) e uma mesma imagem (seu reflexo).

58

Talvez uma oposição a essa hegemonia possa ser encontrada em uma noção com uma história complexa, mas que teve um resgate recente no interior dos debates cosmopolíticos. A antropofagia ou o canibalismo tiveram inúmeras manifestações históricas e, não estando no escopo deste trabalho esmiuçá-las, pretendo aqui pensar algumas possibilidades de modulação dessa “pulsão canibal” para discutir a ambiguidade

inaugurador da era da mercadoria. E o texto de Moysés Pinto Neto que pensa as forças cosmopolíticas a partir de quatro cosmogramas que se organizam segundo sua posição em um plano organizado por dois eixos (um que vai do abstrato [A] ao concreto [C], e outro que vai da imanência [I] à transcendência [T]), conformando as quatro tendências: digitalismo (AI), edenismo (AT), indigenismo (CI), supremacismo (CT) (2024). Para além de qualquer comentário mais específico sobre propriedades atribuídas a cada grupo, prefiro insistir em um ponto “partidário” e “interessado”: os mapeamentos podem apresentar distinções relevantes no campo de afinidades (cosmo-)políticas que permaneceriam ocultas de outro modo, contudo me parecem perder sua função se apresentam tais distinções como estanques, sem permitir a circulação dinâmica de atores entre tendências distintas, ou mesmo sua participação (ecológica ou estereológica) simultânea em mais de um regime cosmogramático ou cosmo-partidário. Sobre a noção de cosmograma e com interessantes proposições de seu uso, ver Likavcan (2019).

⁹ Com pouco espaço para desenvolver em detalhes, remeto ao livro de Rodrigo Nunes (2021), principalmente os capítulos 5 a 7 e a conclusão, onde o autor desenvolve uma perspectiva ecológica para as organizações políticas e explicita a máxima da necessidade de “pensar e agir ecologicamente”; e aos artigos recentes de Hilan Bensusan sobre a noção de estereoscopia e estereologia em relação à cosmopolítica, onde ele desenvolve a discussão a partir do que identifica como a primeira lei da ecologia política de Garret Hardin, “é impossível fazer uma única coisa” (2021a; 2021b).

cosmopolítica desta noção. O que então nos abrirá caminho para atacar a questão motivadora deste trabalho: afinal, o que seria uma cosmopolítica antropofágica? Por maior que tenha sido o sucesso recente da análise do perspectivismo ameríndio, seu canibalismo intersubjetivo e a ontologia posicional da predação¹⁰ (aquele que preda assume a perspectiva corporificada de um sujeito, enquanto objetifica aquele que se tornará sua refeição, em um jogo onde a troca e transitoriedade são as regras), também foi muito reconhecida a obra de Davi Kopenawa com Bruce Albert (2015), onde a figura do canibal não aparece em chave tão positiva. O canibalismo é a marca da *xawara*, a epidemia branca em sua fome de consumir florestas e montanhas e aniquilar o mundo *yanomami* e os espíritos da floresta. Assim me parece que deveríamos minimamente reconhecer que não há uma única forma de antropofagia, ou que a prática antropofágica não constitui uma modalidade cosmopolítica “do bem” em oposição à cosmopolítica do aniquilacionismo do outro e da barbárie — esta presumidamente característica dos brancos ocidentais e burgueses modernos.

59

Se descartamos uma tal resposta fácil, que outras formas existem de pensar esse panorama canibal? Como situar esse entre-lugar antropofágico de modo a gerar formas de pensamento-ação politicamente mais produtivas? Haveria dois modos opostos de pensar a relação canibal, do humano com o seu desejo alimentar pelo seu semelhante? Ou talvez devêssemos pensar em uma pulsão canibal mais geral humana (e mais-que-humana) que se distingue ou se modula em diferentes versões de acordo com cada atualização e desenvolvimento contextual específico¹¹?

Uma possibilidade no interior do projeto de complexificação da compreensão do fenômeno canibal seria ver essa “pulsão canibal” como um processo psicossocial geral que se apresentaria de inúmeros modos em nível local, ou, nas palavras de Ceppas:

diríamos, también con Clastres y Derrida, que se tratan de formas radicalmente distintas de pensar y vivir el cuerpo,

¹⁰ E aqui nos referimos centralmente aos trabalhos da investigação antropológica dos ameríndios amazônicos e da criatividade conceitual que Viveiros de Castro produziu em cima desse acervo etnográfico em seu livro (2018).

¹¹ As formas com que experimento pensar essas questões aqui devem muito às discussões trazidas em um curso sobre a temática na UFRJ com o Prof. Filipe Ceppas (2021) e às leituras de alguns de seus trabalhos recentes (2018; 2020), os quais indicamos como referência na temática antropofágica.

el comer, la boca, el hablar, el otro, lo que se puede comer y lo que queda incomible, incluido el resto, los excrementos, o más precisamente, lo que queda en todos estos asuntos como no digno de ser considerado/pensado/hablado en las tradiciones de la filosofía occidental, tal como la antropofagia indígena y la estructura sacrificial-canibal occidental ella misma. (CEPPAS, 2021, p. 88-9)

E, fazendo um movimento aproximativo entre a cosmopolítica e a temática canibal-sacrificial, insiste o autor:

Una cosmopolítica debe relacionarse con el rechazo tanto de un primitivismo filosóficamente ingenuo e inocuo políticamente, como de la vieja apuesta de la Ilustración por un acuerdo en torno a medidas para limitar la devoración general y generar la paz social, económica y ambiental universal. Una cosmopolítica debe implicar antes una apuesta “de abajo hacia arriba”, en alianzas estratégicas con fuerzas humanas y no humanas a través de las cuales pueden estallar imprevistos y cambios radicales. (p. 89)

60

Pensando a relação canibal através da noção de *devoração* destacada acima, poderíamos falar em variações de modalidades devoradoras ou de modos de atualizar a lógica da devoração — por exemplo, com uma modalidade *mercantilizante*, devoração branca que come a terra e dissemina *xawara* em sua voracidade de transmutação da floresta em mercadoria; distinta de uma modalidade *perspectivante*, onde a predação é inserida em circuitos de regeneração por mútua transformação dos agentes perspectivantes/perspectivados implicados nessa ação.

Retomando o fio condutor do trabalho, podemos perguntar: o que implica uma taxonomia da devoração para uma escritura cósmica? Ou em que medida ainda interessa a escritura quando abandonamos a divisão entre o ser e sua representação, entre realidade e ficção, para nos voltarmos a questões “alimentares”? Como escrevem os corpos ao comer e como o que se come inscreve neles partes do fora? A escritura de uma tal od‘ontologia, fagologia ou gastrosofia¹² estaria mais interessada nos diferentes modos de devoração, tendo o comer como base para o pensamento da relação com o

¹² Para repetir a “piada” de Oswald; invocar a criativa e recente estratégia conceitual de Pitta quando este separa dois modos fagológicos divergentes — o antropofágico e o imunológico (2020) —; ou produzir um neologismo a partir da noção de um *saber estomacal*, ligado à devoração, alimentação e digestão. A pergunta “fundamental” deixa de ser sobre o ser, para deslocar-se para os as formas de dentição, devoração e digestão.

outro. Assim, na medida em que tal discurso ainda possa ser pensado como ontológico, seria uma ontologia relacional, que pensa uns seres como aqueles que se relacionam com outros por conjuntos de práticas alimentares específicas. E, conquanto desejemos ampliar a “base participativa” desses conjuntos de relações para além da figura do humano e de um antropomorfismo, podemos começar a falar em práticas ontofágicas¹³ em circuitos eco-alimentares de sucessões de metamorfoses que não tem uma unidade no modo de perspectiva humano (a onça se vê humana que bebe seu sangue/cauim).

A própria noção de uma ontologia generalizada da predação não se refere, mesmo em Viveiros de Castro, a um tipo de ontologia relacional em que o único modo de relação possível é o predacional. Um tal reducionismo das possibilidades cosmopolíticas ou sócio-cósmicas não é a intenção deste projeto, já que, pelo contrário, este visa a redefinição do campo metafísico da fixidez identitária por uma transitoriedade posicional dos corpos perspectivantes em complexos jogos de relações e trocas de posição. Ou seja, é mais sobre intercambialidade ou relatividade referencial do que sobre uma redução da existência a uma devoração homogênea e homogeneizante. Sigo o autor em algumas pontuações:

61

Terminei portanto por defini-lo [o canibalismo tupi] como um processo de transmutação de perspectivas, onde o “eu” se determina como “outro” pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um “eu”, mas sempre *no* outro, *através* do outro (“através” também no sentido solecístico de “por meio de”). Tal definição pretendia resolver uma questão simples porém insistente: o que, do inimigo, era realmente devorado? [...] Logo, a “coisa” comida não podia, justamente, ser uma “coisa”, sem deixar porém de ser, e isso é essencial, um corpo. Esse corpo, não obstante, era um signo, um valor puramente posicional; o que se comia era a relação do inimigo com seu devorador, por outras palavras, sua condição de inimigo. O que se assimilava da vítima eram os signos de sua alteridade, e o que se visava era essa alteridade como ponto de vista sobre o Eu. O canibalismo e o tipo de guerra indígena a ele associado implicam um movimento paradoxal de

¹³ Noção desenvolvida de forma muito interessante no trabalho de Carlos Coelho como um tipo de radicalização do projeto de Oswald pela contaminação de um materialismo estrutural à la Althusser por um animismo neopagão e ameríndio (2020).

autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo.

[...] a antropologia multinaturalista nativa assume como condição vital de autodescrição a apreensão “semiofísica” – a execução e a devoração – do “ponto de vista do inimigo”. A antropofagia enquanto antropologia.

[...] Esses trabalhos apontavam para uma economia da alteridade predatória como constituindo o regime basal da socialidade amazônica: a ideia de que a “interioridade” do corpo social é integralmente constituída pela captura de recursos simbólicos – nomes e almas, pessoas e troféus, palavras e memórias – do exterior. Ao escolher como princípio de movimento a incorporação de atributos do inimigo, o *socius* ameríndio é levado a se “definir” – determinar – segundo esses mesmos atributos. [...] 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.

[...] Não há nada de imaginário, ainda menos de falso, no canibalismo tupi. Nem mesmo a vingança, por ser, a rigor, “impossível” (uma morte se paga, mas não se apaga), era imaginária; ela era, antes, um esquematismo da práxis – ou deveríamos dizer, da *poiesis* – social, um mecanismo de produção ritual da temporalidade coletiva (o ciclo interminável das vinganças) pela instalação de um desequilíbrio perpétuo entre os grupos inimigos. E de qualquer modo, se era sempre preciso imaginar o inimigo – construir o outro como tal –, o objetivo era comê-lo realmente – para construir o Eu como Outro. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.114-120)

A antropofagia é, portanto, modo de instituição/produção social (aquele que tem seu fora como elemento de sua interioridade não-fechada), e também modo de produção de conhecimento (a própria antropologia, do ponto de vista amazônico, seria uma “preensão semiofísica” da forma como os outros se caracterizam; eu só conheço de fato aquilo/aquele que como). Reconfigurada por outras “pragmáticas morfodinâmicas”, a semiofísica multinaturalista de que fala Viveiros de Castro pode mesmo descentrar-se da figura do humano e ampliar-se (por devoração?) a um paradigma multiespécies (por fabulações *SF* como diria Donna Haraway). Aqui talvez já estejamos explorando um bio-xamanismo ou perspectivismo

biomórfico¹⁴, todavia vale frisar essa possibilidade antropto/onto-fágica como eminentemente cosmopolítica: a antropofagia radicalizada não é sobre comer de um modo determinado, mas sobre devorações proliferantes; não basta comer o meu outro-eu, pois o antropófago de inclinações cosmopolíticas quer também comer-outros-outros, explorar comeres-outros ou outros-comeres, e mesmo se deixar comer em um campo de possibilidades inesgotáveis onde nem tudo se pode fazer, mas preferencialmente se deve fazer (e isso inclui comer) de mais de um modo. A lição é ecológica, teratológica e xenológica¹⁵ talvez mais que antropológica. Ou seja, ela fala mais da complexidade de relações em um meio comum, dos encontros na floresta, na cidade ou no espaço com monstros e *aliens* que exigem reconceituar natureza, mundo, literatura ou escritura.

63

Se sugeri aqui que pensar a devoração fagológica ou gastrosófica em chave dicotômica parece empobrecer e simplificar o espaço cosmopolítico, é por crer na possibilidade de tecer composições, digamos, mais ecológicas, no interior desse complexo multidimensional de seres que são os que comem e se pensam ao inscrever-se (e quiçá *excrever-se*) uns nos outros se comendo. Em vez de recair em uma oposição redutora da complexidade, precisamos fazer a “revolução caraíba” também no campo conceitual.

Aqui talvez esteja uma promissora ligação entre uma postura cosmopoliticamente transformadora ou revolucionária e uma antropofagia como (cosmo-)política. Já tínhamos o nosso “sistema social planetário”, dizia Oswald, e este pode (deve?) ser ainda mitofisicamente reinventado. Pensar pela própria subversão das noções de bárbaro, primitivo e civilizado — já que não queremos cair em primitivismo ingênuo, relativismo cultural nem progressismo desenvolvimentista. Proliferam-se (cosmo-)técnicas por uma devoração que lentifica o organismo civilizacional: nova civilização do ócio, da hesitação diante do que inquieta, da cosmopolítica multicêntrica e

¹⁴ Ideias inspiradas no trabalho de Moysés Pinto Neto que elabora um encontro do animismo ameríndio com a simpoiese harawayana (2019).

¹⁵ Xenologia é a ciência de outros mundos e das formas de vida alienígenas (xenobiologia). Partindo de reflexões aceleracionistas, xenofeministas e ciborguianas, Ferreira (2021) busca defender a xenosofia contra a filosofia, a necessidade de desenvolver pensamentos alienígenas ou estrangeiros, ou de pensar xenologicamente como modo de revitalizar a filosofia pela incorporação do ponto de vista do outro/alien/inimigo (uma temática de ecos deveras canibalísticos, quando nos permitimos ouvir suas ressonâncias).

polifônica em vez do cosmopolitismo euro-norte-americano-cêntrico com seu monolinguismo tecno-científico. Não é sobre opor-se ao que se critica como antípoda existencial; é sobre devorá-lo, consumi-lo na complexificação constitutiva do novo. “Kosmos parte do eu” (ANDRADE, 2011, p.28), o cósmico é introjetado por deglutição, pouco a pouco, por esse organismo canibal que não tem fronteiras imunitárias rigidamente delimitadas, uma vez que seus limites se confundem com o exterior. O fora inscreve-se em seu ser, constituindo suas possibilidades de escrevivência canibal: a vida que se *excreve*, regurgita no mundo partes do próprio ambiente cósmico devorado, após seu processamento gastrosófico. Eu sou também o cosmos que me constitui como meu fora introjetado. Fita de Möbius, garrafa de Klein, membrana fractal.

De modernismos nacionais a extramodernismos transnacionais, o canibal, revolucionário caraíba, *tupi, not tupi, yanomami, wari*, fazem parte de uma ecologia de mundos onde as relações predatórias são determinantes das próprias condições de gerar mundos, onde o comer o que é indevido arrisca a transmutação do que se é, a captura de sua perspectiva por um outro mundo.

64

Mais como figura poético-política e filosófico-especulativa (ou seria mítico-adivinhatória?), o antropófago é uma imagem interessante para compor relações outras com a temporalidade. Aquele que confunde mito, história e ficção. Instrumento para uma pulsão utópica que não se contenta com o *status quo* cosmopolítico, já que vê a necessidade de reinventar a trajetória histórica dos contos europeus ao reacessar a materialidade mítica das terras afropindorâmicas e proliferar ficções dos futuros possíveis. Podemos complementar a tese de Mark Fisher (2009) de que o realismo capitalista de fins do século XX e início do XXI pretende cancelar o futuro pelo esgotamento da imaginação política com um suplemento: o imaginário histórico e cósmico da euro-modernidade tem cancelado as inúmeras possibilidades de futuros outros que já estão presentes aqui no tecido desse cosmos como fundo inter-mundos (espaço de produção da realidade porvir). Tendo morrido com sua hipótese do *Comunismo Ácido* (FISHER, 2018) por desenvolver, sugiro ainda outro suplemento: que lugar melhor para encontrar ácidos do que o suco estomacal? A gastrosofia de

antropófagos que conhecem-porque-comem, que animizam o mundo ao perceber os embates de agências em todo jogo predatório entre a perspectiva-que-se-é, a perspectiva-que-se-comer, a perspectiva-outra-que-se-devém na mútua comilança produtiva. O comum é o nosso ácido gástrico, solvente universal de tudo que se poderia conhecer-comer. Os que perderam a capacidade de digerir são os esgotados de potencial de transformação. O que não se transforma, morre. Mas felizmente costuma ser comido pelos que ainda mantêm estratégias produtivas e transdutivas de sobrevivência.

65

Se cada perspectiva faz um seu mundo (por mais que de uma perspectiva sempre participem outras em jogos projetivos e retroprojetivos), cada estômago é também continente de uma dada mundanidade. Por excelência é este o espaço transcendental, onde o externo é invaginado e nutre o restante da dinâmica que produz a interioridade desse ser. O estômago é operador transmundos, forma de comunicação pelo encontro ameaçador/promissor¹⁶. Contudo, aquilo que opera no espaço entre mundos e na (re)constituição interna de mundos-perspectivas, é também aquilo que condiciona a efetivação da ruptura histórica. A revolução ontológica (ou cosmológica) é processo gastronômico e gastrosófico, é operação transdutiva de um mundo passado com o mundo futuro, é seu devir-outro-de-si pelo consumo digestivo e metamórfico de uma alteridade que antes era apenas horizonte de possibilidades. Aqui a cosmopolítica antropofágica se torna discurso e prática da transformação do mundo-universal em mundo-pluriversal, mundo em que caibam muitos mundos. A cosmopraxis de canibais se volta à geração de uma eco-topia onde se proliferam mundos, perspectivas, modos de ser, falar e comer, onde os antagonismos se multiplicam (assim como os mutualismos) sem aniquilação da alteridade, mas por sua deglutição.

¹⁶ Refiro ao trecho de entrevista onde essa noção é empregada por Nodari para pensar a arte. “Creio que possamos expandir isso para a arte de um modo geral, pensando-a como uma experiência que permite variar de modo de existência, experimentar outros modos de existência que não o nosso (adentrando outras subjetividades, perspectivas, linguagens, mundos). [...] Poderíamos dizer o mesmo a partir de outro vocabulário: *a arte é um ponto de contato, um encontro entre dois mundos, operador transmundo que ao mesmo tempo oferece uma perspectiva de nosso mundo sobre outro (possível, virtual, como quer que o vejamos), e uma desse outro mundo sobre o nosso.*” (NODARI, 2019, p.29) [destaques meus]

Da conjuração de espectros para um festim vermelho: um exercício cosmoprático

Um espectro ronda a *Terra Brasilis*. Um capaz de servir de alimento para sonhos com terras outras. Conjuramo-lo para iniciar nossa canibalização através de um médium/mediador de carne e osso: Jean Tible vai nos acompanhar nessa etapa final onde, digamos, hipotética e especulativamente, ou mitopoiética e fabulativamente, a cosmopolítica antropofágica é apresentada como uma continuação da política revolucionária por outros meios. Esses meios envolvem produção de mundos, perspectivas e corpos outros em relação ao que se tem feito na antropolítica do aumento da entropia social-natural. A antropolítica hegemônica (que é também no limite cosmopolítica baixo-antropofágica) opera em circuitos de produção de mercadorias por canibalização de mundos-perspectivas-corpos diferentes que se tornam recursos para a reprodução do mesmo e excrementos a desestabilizar o próprio fundo cósmico — território que também chamamos meio-ambiente.

66

Insistirei nessa aproximação: a cosmopolítica expande o campo do político ao físico, meta- e mitofísico, assim como faz penetrar a zona política por uma série de novos sujeitos não-humanos; também a cosmologia amazônica (aquela que recebeu a alcunha de metafísica canibal) estende agências e percebe o campo natural (e sobrenatural) como cenário de confrontos e negociações políticas. Nesse encontro seria talvez o caso de falar em “uma internalização da natureza, uma nova imanência e um novo materialismo — a convicção de que a natureza não pode ser o nome do que está fora, pois não há fora, nem dentro” (VIVEIROS DE CASTRO *apud* TIBLE, 2018, p. 265). No mundo ameríndio, não há distinção entre cultura e natureza, sociedade e técnica, relações de produção e forças produtivas, já que o campo de relações é o de uma cosmo-política aberta, uma produção de valores socialmente relevantes em continuidade com a organização da natureza, um único processo natural de (auto-)modificação e seu prolongamento em outros meios. Tible aproxima a visão de Marx desta:

De acordo com Marx, “o homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de

ficar num processo contínuo para não morrer”. Assim, “a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza.” Uma dialética homem-natureza. A atividade humana mostra que “a sociedade é a unidade essencial completada do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito” (MARX, 1844d, p. 84; 107). Ocorre uma naturalização do homem e uma humanização da natureza. O homem é produção transformada da natureza, havendo uma interação constante entre sociedade e natureza via trabalho. [...] Não existe fato histórico que não seja natural e vice-versa. (TIBLE, 2018, p.268-9)

A sociedade é antroponatural. A história humana é continuação da história natural por outros meios e o objetivo da superação da sociedade de classes é o de revelar também a não-separação entre humanidade e natureza, uma vez que uma e outra se interpenetram: a sociedade é só outro nome da natureza e vice-versa, o que também aponta Tible (p. 284):

Pensar os híbridos natureza-cultura. Todos os seres podem, potencialmente, ocupar a posição de sujeito, indicando uma multiplicidade de mundos. Isto se associa a uma economia selvagem na qual “toda atividade é uma forma de expansão predadora” (VC, 2009, p.121). Como isto se relaciona com a produção? Trata-se de uma política e uma economia da multiplicidade, um “entre”, uma produção de diferenças. O diálogo entre Marx e ameríndios é possível por conta de uma ontologia relacionista que ambos compartilham; “é essa troca, troca de trocas, que constitui o comum [...] O “entre” não é um vazio, mas o cheio do devir, dessas trocas de trocas que passam por caminhos diferentes”. (COCCO, 2009, p. 202)

67

O devir ameríndio de Marx e o devir revolucionário do antropófago. Há jogos de perspectivas, imbricação de mundos, o extra-mundano invade o mundo branco da tecno-ciência-capitalista e se apresenta como quase-outro-mundo, como evento sobrenatural, conspiração cósmica, vingança de Gaia, queda do céu, cataclisma climático. Quando o solo comum entre mundos é posto em questão, quando se compromete a potência criadora desse campo denso de relações por-vir, a matéria também se transmuta. A sobrenatureza devém “matéria como qualquer outra”, porém um outro tipo de produção de matéria: como um *multimaterialismo*, todos estão gestando territórios materiais, diversas modulações materiais; porém todos compartilham “uma

cultura”, que é a própria produção universalmente variável de materialidades territoriais. Animizar o materialismo histórico, torcer a dialética materialista. *Anthropos, physis, anima / Yanōmami, urihi a, utupë*. Seria talvez o caso de chamar essa ideia de Materialismo Histórico-Dialético-Anímico? A animização das estruturas sociais é também possibilidade de distribuição (mágica) de agências imanentes que colocam à prova instâncias ditas “naturais”, fixas em uma transcendência imutável.

Historicizar-Politizar-Animizar, recursos igualmente relevantes nas estratégias de apresentação da mutabilidade do real e de nossa capacidade (cosmo-)política de transformá-lo. Como revela Hilan Bensusan em diálogo com Silvia Federici, a caça às bruxas e a proletarização do campesinato no medievo tardio foram estratégias político-econômicas: um modo de o capital organizar uma “contrarrevolução capitalista”, onde a “proletarização vai de mãos dadas com a transformação do não-humano em recurso, e o mote do processo pode ser posto em um *motto*: desanimizar para precarizar e docilizar”. Essa contrarrevolução “alienou o não-humano dos camponeses que viviam na terra por meio de cercamentos, da apropriação dos meios inorgânicos de produção e do epistemicídio das bruxas” (BENSUSAN, 2017, p.44). O Capital aparece como poder transcendente que desanima para dominar. Sua manifestação se dá por “leis do mercado” que ninguém inventou, mas que foram encontradas por tecnocratas que conhecem os segredos herméticos dessa natureza humana eternamente capitalista. Comparando o Deus monoteísta e a Natureza (e aqui caberia facilmente também esse Capital desencantador, imperial e transcendente), Bensusan comenta:

[A]mbos são *oritus*, ambos são *archés* (origem e soberanos, princípios e príncipes, fundação e fundamento), ambos limitam enormemente a capacidade de suas criaturas de entabularem diplomacia entre si ou com o estrangeiro - ainda que sejam diferentes pan-ópticos -, ambos são mãos invisíveis [e a do mercado também, dizem os tecnocratas], ambos tornam seus vassallos iguais perante eles e ambos estabelecem uma ordem hierárquica de distribuição de poder e controle. As duas [ou três] entidades são poderes constituintes com um âmbito de atuação sobre todo subserviente não-humano, que não tem animação outra senão aquela que é comandada por Deus ou regulamentada por leis da natureza. Dito de outra maneira, as duas entidades são

fontes de poder, e fontes de poder imperial, já que, em ambos os casos, há uma destituição de todo poder do não-humano [e do desumanizado, precarizado e docilizado]. Ambas as entidades fazem com que o não-humano [e o nem-tão-humano] seja também o âmbito da ausência de comando [...] tudo o que é natural, como o que é obra de Deus [e o que está subsumido ao processo de autovalorização do sujeito automático da acumulação capitalista], não se governa, não começa, não se comanda - é heterodeterminado. (p. 38)

Não há autonomia (ou eco-nomia em sentido amplo, o *nomos* determinado no processo eco-lógico de relações), mas apenas heteronomia. Os termos transcendentais são normatividades dadas e a eles cabe uma crítica tripla: da Natureza por ciências e outros saberes como ecologias de práticas que se configuram imanentemente ao campo que buscam conhecer-transformar; da Metafísica como onto-teologia por metafísicas outras, dialéticas, do devir, animistas, canibais, cosmopolíticas; do Capital por economias (e ecologias) políticas críticas, feitas de baixo, dos proletarizados, marginalizados, precarizados, racializados e sexualizados, os sujeitos revolucionários por excelência.

69

O materialismo faz seu retorno pela porta dos fundos, se afastando de discursos de defensores da Ciência em sua aliança com o Capital e o Estado, e voltando a ser um “materialismo das lutas”¹⁷, canibal na medida em que devora alteridades marginais em sua metamorfose perpétua, e comunista na medida em que faz a “crítica imanente do presente”, constituindo terreno comum no mesmo movimento que “abole o estado atual de coisas” (TIBLE, 2019, p. 8). Pensar-Lutar se dão em continuidade e, conforme as lutas se tornam cósmicas (entre mundos e com as forças do planeta), a única produção de pensamento coerente devém cosmopolítica. Cosmopraxis de teoria-prática-luta-predação-des/reconstrução. Subsunção de uma *crítica da economia política* em uma *crítica cosmopolítica*. Dos modos de produção

¹⁷ Assertiva recente feita por Tible, “um diálogo materialista, isto é, a partir das lutas” (2019, p. 6), mas também uma lembrança da marca de luta e resistência de qualquer materialismo que pretenda reivindicar um tal nome aparece em Stengers (2011, p. 368): “*materialism loses its meaning when it is separated from its relations with struggle*.”. Só há materialismo em campo de lutas e conflitos, assim foi (e é) em relação à luta de classes, como nas contemporâneas reinscrições dos confrontos em termos de guerra de mundos, resistência ontológica e cosmopolítica – como defendemos aqui e como expõe outros autores que falam em um internacionalismo ecoterritorial. (BRINGEL; FERNANDES, 2023)

socio-econômicos aos modos de produção de mundos. Tible nos apresenta a grande potencialidade de uma *neodoxia* materialista (pois de ortodoxia, e mesmo heterodoxia, econômica e marxista já temos o bastante): “Um Marx não domesticado como combustível das lutas: Marx preto, feminista, indígena, operário, camponês, cigano, palestino, trans. Marx selvagem” (p. 28).

Interessa a produção de mundos por esses inúmeros sujeitos e a produção do mundo em que caibam esses tantos mundos (e ainda sobre o espaço da lacuna, da fresta de onde novos mundos poderiam nascer). A crítica se volta então a uma chave-única-do-mundo, única tábua de leis, seja divina, naturalista ou capitalista. Não há a forma transcendental que se impõe sobre a matéria bruta e passiva, apenas matéria que se in-forma em circuitos topológicos onde o dentro e fora se confundem, se interpenetram. Segue nosso espectro vermelho-cósmico:

70

A perda de transcendência da natureza a coloca de forma “completamente interna às dinâmicas sociais mais gerais”. Dessa forma, “os ‘povos originários’ não são portadores de uma ‘nova’ verdade, mas apenas (e isso já é um mundo!) de uma ‘outra’ verdade” (COCCO, 2009, p.181)

Pode-se assim colocar uma outra compreensão de produção ao abandonar “suas dimensões transcendentais (naturalizadas) e hierarquizadas [...] Isto leva a uma apreensão de produzir como ontologia diferencial e heterogênea. A produção, nesse sentido, é uma criação de significação, de mundo” (p. 205). Aproxima, assim, formas de inteligência coletiva, tanto mitos ameríndios quanto criações dos trabalhadores; produção contemporânea.

A produção assume, assim, um caráter cosmopolítico. Os mitos não devem ser apreendidos como representações das relações reais, mas como determinação “das condições intensivas do sistema (inclusive do sistema de produção)” (DELEUZE E GUATARRI, 1972, p.185). (TIBLE, 2018, p.284-5).

A ontologia da produção é ontologia em prolifer’ação, proliferação de ontologias ou mundos que se imbricam, se penetram, se comem uns aos outros e mantêm um circuito metamórfico-material e transdutivo-energético entre si. O campo geral dos mundos possíveis é ecossistema-mundo, ecologia do mundo em que caibam muitos mundos, perspectivas e corpos. A práxis que aqui se sugere não se contenta em pensar a antropofagia dos

outros, pois se orienta pela própria possibilidade de construir um futuro ontológico, cosmopolítico e/ou mitofísico mais em acordo com a manutenção da riqueza de possibilidades ontológicas, da proliferação de mundos e modos de existência em regimes (não por bem harmoniosos) de coabitação, onde o canibalismo praticado não é o da predação de todo outro, mas da negociação comensal com qualquer outro. E às vezes comer juntos é comer-se uns aos outros... mas quem sabe também não seria o desejo interalimentar de sujeitos multiespécies que precisam conviver uma base melhor para a conservação do espaço comum do que esse outro desejo (canibalístico, porém mercantilizante/colonizante) de competição, cercamento dos comuns contra outros que se tornam recursos para uma acumulação destrutiva da diferença e (re)produtora do mesmo?.

Como pensar diante do fim do mundo único — o da verdade universal da tecno-ciência-capitalista — a possibilidade de ligar mundos-ontologias-lutas? Há a necessidade de negociação por um mundo que ainda não existe, de construir pluralmente uma *comunidade*.

71

Nesse sentido, deve-se abandonar a ideia de universal, “um conceito de razão” que “se coloca como necessidade *a priori*, isto é, prévia a toda experiência”. Pode-se opor outra perspectiva, baseada nas experiências e vivências dos sujeitos sociais, já que “o pertencimento ao comum se realiza *na coisa (in re)*, enquanto a abstração do universal lhe é ‘ulterior’ (*post rem*)”. O comum como diálogo entre multiplicidades, “o comum sendo o que temos ou tomamos parte, que partilhamos e no qual participamos” (JULLIEN, 2008, p. 17-43). Composição de ontologias, de mundos. Qual seria a conexão entre estes? Se o comum implica, assim, um diálogo entre mundos, sua articulação só é possível pelas conexões das lutas. (p. 294-5)

Mundos que se entre-chocam e demandam tra(ns)duções, mundos diversos com lutas diversas sobre uma mesma Terra. Qualquer possibilidade de resolução demanda prática cosmopolítica, uma vez que um mundo único não pode conter as respostas. Nenhum mundo pode conter respostas *a priori*, pois estas demandam produção situada, circunscrita às teias de relações que os múltiplos agentes desenham em seus contatos e em suas trocas (predatórias) de perspectivas. Só comendo junto e falando por sobre a mesa comum, se pode chegar a algum tipo de comunicação, de produção de

um campo de sentido onde trocas semiofísicas ou semiótico-materiais (sempre equívocas, pois a correspondência unívoca regida por um princípio transcendente foi abandonada) podem orientar planos de ação possíveis.

Encerro esse exercício-conjuratório/devoratório com uma longa citação do espectro vermelho-cósmico¹⁸, já que, uma vez que ele apareceu por uma minha janela e nos devoramos mutuamente, suas palavras já fizeram ninho em minha mente e se inscreveram em minha carne. A cosmopraxis se faz também gastrosficamente, quando deglutimos (mesmo que cause indigestão a princípio) esses outros, humanos, espectros ou terranos, e nos tornamos canibais mais preparados a deslocar as coordenadas do sistema, a fazer revolução cósmica. Aqui o sujeito-escritor deste ensaio canibaliza Jean Tible canibalizando Eduardo Viveiros de Castro canibalizando Oswald de Andrade canibalizando Karl Marx¹⁹. Teia alimentar que é teia de filiação conceitual, prática, existencial. Uma rede de perspectivas em troca e mútua indistinção contida em uma citação:

Os ameríndios, como vimos, possuem uma perspectiva canibal da vida. Nesse sentido, “o que se come é sempre relação; relações comendo (relacionando) relações, consumindo incorporais — canibalismo ‘espiritual’, isto é canibalismo ritual” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. xviii), não fazendo sentido distinguir as versões figuradas e literais de antropofagia. Diálogo canibal, pois o que era devorado no rito antropofágico era a alteridade, outrem. Oswald de Andrade surge, assim, como “catalisador” do diálogo.

Oswald inspira-se fartamente em Marx e o lê em termos canibais, Marxillar; o *Manifesto comunista* “traz em si um lirismo inovador capaz não de transformar, mas de engolir o mundo” (1954, p. 247). E interpreta o mau encontro, o surgimento das desigualdades, o início da servidão — e da luta de classes — em paralelo ao fim do

72

¹⁸ A ameaça cósmica do Comum, que habita todos os interstícios, todas as zonas por entre as frestas dos seres e mundos constituídos por cercamentos. É aquilo que inquieta e faz hesitar, mas também que ameaça todos que se assenhoram de suas potências produtivas por expropriação, seja esse o Deus único, a Metrópole imperial ou o Capital. Através de Karl Marx e Friedrich Engels, se manifestou como o Comunismo (ou socialismo científico) na Europa do século XIX, resta ver como se manifestará hoje através da perspectiva de canibais dos trópicos que se alimentam de todo tipo de resto ontológico em uma luta cosmopolítica contra transcendências dominadoras que apenas se acirra e intensifica no presente.

¹⁹ E este último, judeu alemão, filósofo e revolucionário, além de ter comido muitos outros (dizem por aí que todos os idealistas alemães, economistas britânicos e materialistas franceses estavam em seu cardápio), também uma noite há longos anos me devorou enquanto eu devorava um seu manifesto perdido, fechando um circuito canibal-espectral onde causa e efeito se confundem. Trocamos ideias, fluidos, perspectivas e selamos uma ligação de longa data, mas essa é uma história para outro momento.

canibalismo (1950, p. 81). Inclusive sua crítica a Marx relaciona-se com o encontro proposto, pois o que teria escapado à sua observação “é que havia um potencial de primitivismo recalcado por séculos sob o domínio fraco das elites burguesas” (1954, p. 250). Em suma, “o antropófago habitará a cidade de Marx. Terminados os dramas da pré-história. Socializados os meios de produção. Encontrada a síntese que procuramos desde Prometeu. Quando terminarem os últimos gritos de guerra anunciados pela era atômica. Porque ‘o último homem transformando a natureza transforma a sua própria natureza’. Marx [...]. Nada existe fora da Devoração. O ser é a devoração pura e eterna”. (ANDRADE, 1946, p.286)

Uma possível chave do diálogo proposto seria o encontro de Marx com “a única filosofia original brasileira” (CAMPOS, 1975), Marx aproximando-se da “idade de ouro anunciada pela América [...], onde já tínhamos o comunismo” (ANDRADE, 1928, p.14-16). Encontro entre Marx e a *Weltanschauung* ameríndia — a antropofagia como visão de mundo e modo de pensar e estar. Encontro de manifestos, de 1848 e de 1928. O comunista e o antropófago. Trocas em curso, perceptíveis em diversas lutas contemporâneas, um exemplo se situando no testemunho-manifesto cosmopolítico de Davi Kopenawa. Diálogo possível se em chave antropófaga. Não tanto a clássica síntese dialética marxista, mas sim Marx e as lutas ameríndias. Marx selvagem. Diálogo entre mundos. Marx e a descolonização. Descolonização de Marx. Marx e a antropofagia. Antropofagia de Marx. Nesse caso, só a antropofagia pode os unir (Marx e América Indígena). Deglutição de Marx. (TIBLE, 2018, p. 300-301)

Os espectros conjurados assombram a pólis letrada com a possibilidade de um festim antropofágico e gastrosófico. Os espectros — sejam carmesins ou multicoloridos como a *wiphala* — comensais dão vazão ao anseio (cosmo)político de redistribuição de agências e de repovoamento do espaço público dominado por um único tipo de Espírito humano. Nesse processo, o cosmos, que iguala ao pôr todos em hesitante inquietação, encontra formas de escritura, de se fazer manifestar por sua inscrição no espaço letrado. Cada espectro, uma brecha; cada rito antropofágico, uma dobra. Invaginação dos limites da urbe. Ampliação das vilosidades de contato e troca. Invasão bárbara. Cosmofagia canibal. Revolução cósmica. Apenas na posse dos corpos letrados pelo Fora, sempre ameaçador e promissor, haverá possibilidade de uma outra política e uma outra literatura se disseminarem. E por isso também a necessidade de um exercício

cosmoprático de devorar e fazer-se devorar por espectros cósmicos que nos rondam. Devorada, a voz-autoral se deixa inscrever por algo-outro, algo que transpassa a divisão do “trabalho representacional” para falar-por-si-na-escrita-de-outrem, política e literariamente. Cosmopolítica e literatura cósmica.

Referências

ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”. In: RUFFINELLI, J; CASTRO ROCHA, JC. *Antropofagia Hoje - Oswald de Andrade em Cena*. São Paulo: Realizações Editora, 2011. p. 27-31.

BENSUSAN, Hilan. *Linhas de animismo futuro*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2017.

_____. “O capital transversal e seus rebentos atrativos - ou A Infância das Máquinas”, *Direitos, Trabalho e Política Social*, v.6, n.10, 2020a.

_____. “Los partidos cosmopolíticos del paraíso artificial y de la infancia de las maquinas”, *Das Questões*, v. 8, n. 1, p. 31–50, 2020b.

_____. “The cosmopolitical parties in the post-human age”, *TripleAmpersand Journal*, 2020c.

74

_____. “La cosmopolítica es un animal”, *Das Questões*, v. 8, n. 2, 2021a.

_____. “Cosmopolitics as a Taste for Cunning: The Plural of the Otherwise and the Principles of Stereoscopy”, *Das Questões*, v. 13, n. 1, 2021b.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

BRINGEL, Breno; FERNANDES, Sabrina. “Hacia un nuevo internacionalismo ecoterritorial”. In: LANG, Miriam; BRINGEL, Breno; MANAHAN, Mary Ann (EDS.). *Más allá del colonialismo verde. Justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2023. p. 367-386.

CEPPAS, Filipe. “Dis-Pensando o Ocidente: o Índio Tecnizado”, *Revista Ideação*, v. 1, n. 35, 2017.

_____. “Aux Marges de L’Anthropophagie”. In: DUARTE, Rodrigo; HUSSAK, Pedro; LAGEIRA, Jacinto (Eds.). *Modernismes et Anthropophagies. Connexions artistiques et esthétiques Brésil-Europe*. Editions Mimésis, 2020.

_____. “Cosmopolítica, Antropofagia Ameríndia Y Canibalismo Occidental”, *Das Questões*, v. 8, n. 2, 2021.

COELHO, Carlos Cardozo. *Ontofagia - um materialismo mágico: a bruxa, a ciborgue, a vegana, o canibal, o cristo, o vírus, o zumbi, o capital, a natureza e os bichos*. Rio de Janeiro: Ape”Ku Editora, 2020.

FERREIRA, Marcos Henrique da Mota. “Exercícios em Xenosofia: Fazendo Aliados-Parentes entre Aliens e Cyborgs contra o Capital”, *Das Questões*, v. 12, n. 1, 2021.

FISHER, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*. Zero Books, 2009.

_____. “Acid Communism”. In: AMBROSE, Darren. *K-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher*. Kindle ed. Repeater, 2018.

HARAWAY, D. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press Books, 2016.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LIKAVČAN, L. *Introduction to Comparative Planetology*. Strelka Press, 2019.

NODARI, Alexandre. “A transformação do Tabu em totem: notas sobre (um)a fórmula antropofágica”, *Das Questões*, v. 2, n. 2, p. 8–44, 2015.

_____. “Transformar-se em nós-outros” [Entrevista concedida a] Rico Machado. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, v. xix, n. 543, p. 23–30, 2019.

NUNES, Rodrigo. *Neither Vertical nor Horizontal: A Theory of Political Organization*. Verso, 2021.

PINTO NETO, Moysés. “Pedagogias Animalomórficas: desconstrução, perspectivismo e narrativas multiespécies”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, v. 6, n. 1, p.169-185, 2019.

_____. “Teoria dos Quatro Cosmogramas”, *Cadernos IHU ideias*, v. 22, n. 359, p. 4–58, 2024.

PITTA, Mauricio Fernando. TV Corona #6 - Maurício Pitta - Imunologia e Antropofagia: dois regimes "fagológicos". 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OrFjgbnUZ4&list=UU_aozEN4P4QfAtw2OrOWZeg&index=2 Acesso em: maio 2020.

POVINELLI, Elizabeth. “Geontologias do aquilo-outro”, Trad. Adriana Miranda da Cunha e Paloma Bianchi, *Urdimento-Revista de Estudos em Artes Cênicas*, v. 2, n. 27, p. 418-422, 2017.

STENGERS, Isabelle. “Wondering About Materialism: Diderot’s Egg”. In: BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham. (eds.). *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. re. press, 2011. pp. 368-380.

_____. “A proposição cosmopolítica”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442–464, 2018.

TIBLE, Jean. *Marx Selvagem*. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

_____. *Marx indígena, preto, feminista, operário, camponês, cigano, palestino, trans. Selvagem*. N-1, 2019.

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis, SC: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Versão ebook. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

RESUMO: Na pólis letrada, apenas aqueles com acesso ao “pensamento universal” tem o direito e poder para falar politicamente pelos demais. Este artigo pretende problematizar esse contexto através da sugestão de uma cosmopolítica antropofágica, preocupada com a criação de novos mundos a partir da devoração do que se faz manifestar desde um espaço exterior, pois extramundano. Pode a antropofagia permitir a inscrição do fora no espaço letrado a partir de uma escritura cósmica?

PALAVRAS-CHAVE: Cosmopolítica; Antropofagia; Cosmopraxis; Escritura cósmica; Marx Selvagem.

ABSTRACT: In the literate polis, only those with access to “universal thought” have the right and power to politically speak for others. This article aims to problematize this context through the suggestion of an anthropophagic cosmopolitics, concerned with the creation of new worlds through the devouring of what manifests itself from an exterior, extra-worldly space. Can anthropophagy allow the inscription of the outside into the literate space through cosmic writing?

KEYWORDS: Cosmopolitics; Anthropophagy; Cosmopraxis; Cosmic writing; Savage/Feral Marx.