



<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/o-outro-encantado/>

## O outro encantado no pensamento indígena: uma escuta clínica

João Antônio Pentagna de Moraes [1]

**RESUMO:** Considerando que tanto Freud, quanto Jung, Lacan ou Deleuze e Guattari se aliaram com teorias antropológicas ao longo de suas obras, operando conceitos como: interdito ao incesto, participação mística, estrutura, filiação, aliança, etc; colocamos a seguinte questão: o que as clínicas psicológicas contemporâneas de matriz eminentemente humanista e as psicanálises, em geral desenvolvimentistas ou estruturais, teriam a aprender com a chamada nova antropologia e o pensamento indígena? Este ensaio pretende ser uma ficção especulativa, ainda um esboço, sobre o ponto de vista conforme o outro é concebido segundo o perspectivismo ameríndio e como o conceito de afinidade tem a potência para tornar-se central ao pensamento e a prática no sentido da formulação de uma clínica da diferença. A proposta é gerar uma tensão com o modo o qual nós mesmos “civilizados”, atuamos e pensamos a relação com a diferença, seja humana ou não-humana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Clínica. Pensamento indígena. Diferença.

---

*The other enchanted in indigenous thought: a clinical listening*

**ABSTRACT:** Considering that both Freud, Jung, Lacan or Deleuze and Guattari have allied themselves with certain anthropological theories throughout their works, operating with concepts such as: interdiction to incest, mystical participation, structure, affiliation, alliance and so on; we ask the following question: what do contemporary psychological clinics with an eminently humanist matrix and psychoanalysis, in general developmentalists or structuralists, learn from the so-called new anthropology and the indigenous thought? This essay intends to be a speculative fiction, still an outline, about the way the other is conceived according to the amerindian perspectivism and how the concept of affinity has a potential to become central to thought and practice towards the formulation for a clinic the difference. The proposal is to generate tension with the way in which we "civilized" ourselves, we act and think about the relationship with the difference, be human or non-human.

**KEY-WORDS:** Clinic. Indigenous thought. Difference.

---

Um grande equívoco que nos arriscamos a cair ao criticar o processo de subjetivação capitalista dominante no planeta hoje seria supor a possibilidade de se contrapor ao Antropoceno e o



pensamento moderno um retorno à natureza ou uma volta às origens, acreditando que outra ontologia precisaria abolir as fronteiras entre animal-humano, natureza-cultura, etc.. Não se trata de dizer: — Somos todos um; ou: — Tudo é um; esses ridículos “monismos de bolso”, tipos de “fantasias fusionais” provenientes do imaginário e da instituição do sacrifício; mas de “imprecisar” as fronteiras em “uma curva infinitamente complexa” (Viveiros de Castro, 2015, p.28) que implica e complica todas as perspectivas ou modos de ser singulares sobre uma ontologia plana, isto é, sobre condições de existência e convivência dos múltiplos viventes em dinâmicas relacionais não piramidais e sem transcendências.

Na ontologia antropocêntrica moderna o ser humano é elevado acima dos animais pelo espírito e então “civilizado” ou domesticado, operação que define a condição qualitativa do mais ser e do menos ser, ou do não ser, do Eu e do Outro. No perspectivismo ameríndio, ao contrário, o sujeito, ou melhor, o agente, só pode ser definido a partir da sua relação com as alteridades, processo que mantém uma heterogênese incessante e faz do viver um agenciamento sempre coletivo. Nessas condições podemos conceber um plano de imanência com múltiplos pontos de vista canibais em variação, onde comer é tomar o ponto de vista ou a força do outro [2], toda uma metafísica predatória do predador, da presa e do aliado e uma axiologia (teoria do valor) pautada no valor intensivo dos atos e na recursividade do roubo e do dom.

Se há apenas um mundo (como no mononaturalismo ocidental) ou um sentido unívoco para o mundo, o humano, julgando-se superior, no sentido de considerar-se a finalidade da natureza, de comportar-se como o dono do planeta, desencanta, expropria, destrói e transforma a vida animada em objetos dos quais vai usufruir, já que os chamados “recursos naturais” lhe seriam destinados para consumo e instrumento de evolução tecnológica. No Gênesis 1:26-27, Elohim diz:

“Façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança. Que eles tenham autoridade sobre os peixes do mar e sobre os pássaros dos céus, sobre os animais a domesticar, sobre todas as feras selvagens e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra” (Gênesis *apud* Derrida, 2002, p. 35).



Eis o povo da mercadoria ou os comedores de terra, como os yanomami chamam os brancos.

Se há, por outro lado, múltiplos mundos (multinaturalismo), toda ação deve ser avaliada segundo diferentes centros de gravidade, há um estado de alerta e de espreita entre os habitantes da floresta, já que cada ponto de vista tem sua razão de ser, o que implica de modo prevalente desejos predatórios, uma grande generosidade e desprendimento na relação com os objetos e a rigorosa exigência de vingança diante o crime [3]. Entre os indígenas amazônicos há um sistema de pensamento e hábitos de vida os quais implicam que aquilo que é comum aos humanos e os animais não é o corpo, mas sim o espírito. O corpo é o ponto de vista que resta por se construir e se diferenciar por meio de percepções, hábitos, marcações simbólicas e atos; sobre o corpo se constrói um ethos povoado de afetos — o corpo como um etograma — os quais definem cada singularidade como um ser de relação, de afinidade e de apreensão.

“O que estamos chamando de corpo, portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus, um ethos, um etograma. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixes de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal” (Viveiros de Castro, 2015, p. 66).

Conforme esse sistema de signos os viventes e mesmo as coisas despersonalizadas e consideradas pelos ocidentais como não-humanas e irracionais são pessoas que possuem suas próprias intenções e suas próprias culturas. Aquém das formas e dos estados de coisas há um fundo de comunicação comum dos espíritos, onde qualquer singularidade é potencialmente personificada — os animais, as árvores, os fenômenos da natureza, as formações geológicas, os rios — desde que haja corpo para tanto, que seja feito um corpo, produzida uma agência coletiva, uma técnica, um ritual, uma amizade, um compromisso... não apenas um corpo físico, mas um corpo sensível que contrai ou esgarça suas capacidades de afetar e ser afetado ao ser estendido como uma pele



ao longo do encontro, onde os gestos são tensores que modulam a relação entre os pontos de vista:

“O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo” (Krenak, 2019, p.40).

As naturezas em variação formam pontos de vista e já são ao mesmo tempo culturas, bem como cada espírito ou imagem é um duplo imanente ao corpo físico, que pode inclusive sair do corpo físico, nos sonhos ou nos estados extáticos induzidos pelas plantas de poder. As naturezas-culturas que passaremos a chamar de multiplicidades [4], mas que também poderíamos remeter às perspectivas ou corpos afectivos, segundo a definição de Viveiros de Castro que citamos anteriormente, se envolvem umas às outras e formam coletivos sincréticos, zonas de vizinhança e negociação, produzem micro-agenciamentos, constroem ecossistemas, fazem pactos, forjam artifícios, emitem sinais, operam passagens, simbioses e apropriações de forças entre elas.

“Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplendida, bonita, com nuvens claras sobrevoando sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser” (Krenak, 2019, p.18).

Caso cada pessoa nessa arena cosmopolítica seja composta de uma dupla face de natureza-cultura, é possível compreender que para o jaguar o acontecimento beber sangue seja como beber cerveja, isto é, um acontecimento festivo, outrossim, o barreiro lamacento do tapir para este é uma grande casa cerimonial, segundo exemplos reunidos pela etnologia amazonista. (Viveiros de Castro, 2015)



### **Alteridade perspectiva e humanismo interminável**

Portanto, se a humanidade ocidental se relacionava ontologicamente com o Outro concebendo-o como uma alteridade privativa, ou seja, como objeto desconectado de si e como privado de algo que o humano possuiria de próprio, considerando-se: a razão, a intencionalidade, a linguagem, o espírito, a mente, o interdito ao incesto... — o que levaria no limite à objetificação da diferença e sua transformação em mercadoria — o “humanismo interminável” [5] (Viveiros de Castro, 2015, p. 28) dos indígenas atesta uma alteridade perspectiva onde todos são virtualmente humanos e podem eventualmente tornar-se humanos. Compreende-se então que são admitidos para uma tribo como humanos de fato as perspectivas com os quais ela se relaciona, seja ao modo do predador, seja ao modo da presa, ou ainda da aliança. Da mesma maneira cada espécie outra se relaciona entre sua própria gente enquanto humanos, tomando a nossa humanidade como predador ou presa (como no caso dos vírus, espíritos se alastrando hoje pela humanidade e tomando-a como vítima no seu banquete canibal). Metaforicamente pode nos ocorrer a imagem de Medéia ou da Terra, desonradas pelo homem e em busca de vingança. Mas ainda aí é uma questão de perspectivas singulares, suas afinidades e seus múltiplos fluxos, de um desequilíbrio de fluxos e suas consequências, crise causada pelo homem capitalista e pela sua maneira de habitar o planeta, à força de desencantá-lo. Fizemos inimigos poderosos e sua força maior consiste na multiplicidade (que implica multidão e variação) e no contágio (que implica nossa impossibilidade de resistência e a porosidade das fronteiras entre os viventes).

Do antropocentrismo ao perspectivismo há uma inversão essencial. Se no pensamento ocidental consideramos que as coisas são as mesmas para todos os seres e o mundo é um só (mononaturalismo), mas as pessoas ou culturas as veem diferentes (daí tanto o relativismo multiculturalista quanto a pretensão à universalidade do discurso antropocêntrico “científico”); por outro lado os indígenas pensam que as coisas são diferentes e existem múltiplos mundos (multinaturalismo), mas as vemos do mesmo modo (perspectivismo) e utilizamos critérios análogos.



“Todos os seres veem (representam) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que elas veem. Os animais utilizam as mesmas “categorias”, os mesmos “valores” que os humanos: seus mundos giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos, etc. Se a Lua, as cobras e os jaguares veem os humanos como tapires ou queixadas, é porque, como nós, esses perigosos predadores comem tapires e queixadas, comida própria de humanos” (Viveiros de Castro, 2015, p. 64).

Cada ser vivo, por diferentes que sejam as coisas, é uma força vital múltipla e singular que quer persistir e que deseja e procura o mesmo desde sua posição vicária de sujeito cosmológico: algo que o alimenta, que o esquenta ou refresca, o acalma, o intensifica, o embriaga, que o permita se relacionar e comunicar. Todavia, a grande questão então se torna saber não qual é o ponto de vista verdadeiro ou a interpretação mais exata — esses grupos chamados de “sociedades contra o estado” (Clastres, 2017) recusam a voz do chefe, por exemplo, não parando de esconjurar o Um, a essência, o consenso, a semelhança e a identidade — já que não há verdade única ou ponto de vista universal, mas que diferentes atos e objetos visados ocupam que função para cada perspectiva.

Pensamento estratégico visando a alegria como aumento de potência, o desejo como devir-intenso que passa pela avaliação das composições a serem feitas (afinidade) e a arte da precaução contra os maus encontros: será que aqui não encontramos qualquer ressonância com a singularidade da satisfação e da escuta analítica promovidas por uma tendência da psicanálise contemporânea que reconsidera a importância nevrálgica do campo metapsicológico e das pulsões que o povoam?

Através da leitura que fazemos do psicanalista João Perci Schiavon e das nossas próprias experiências clínicas acreditamos que sim. Aprendemos com ele a compreender o campo analítico, ou imanência analítica, como um perspectivismo das forças e a psicanálise como um pragmatismo pulsional, isto é, como uma lógica avaliadora e desejante dos pontos de vista (Perci Schiavon, 2019). Defendemos que a psicanálise, apesar das fixações edipianas, desenvolvimentistas ou



estruturais, bem como a arte segundo Lévi-Strauss, é o lugar, no interior da cultura ocidental, onde resistindo à razão e o entendimento gregário, o pensamento guarda a potência de se exercer em seu estado selvagem (Lévi-Strauss, 1989) e de se afirmar enquanto força ativa e seletiva.

Segundo essa maneira de pensar imanente à experiência afetiva entre os múltiplos pontos de vista — que chamaremos aqui também de pensamento das multiplicidades ou pensamento nômade, articulados em uma filosofia indígena que pretendemos agenciar futuramente de maneira mais precisa também a uma clínica da diferença — não se pode criticar ou julgar o jaguar por beber sangue ou comer carne desde que você não queira se ver questionado na sua cerveja e nos animais e vegetais que morrem para lhe servir como alimento. Estamos fartos de julgamentos, eles não cabem na escuta clínica. Não há metáforas ou analogias aqui. O sangue é a cerveja do jaguar, a carne humana sua iguaria. Isso o alimenta e embriaga, é o seu delírio!

Em outras palavras: o que os indígenas nos ensinam nesse ponto é que não esperemos do outro que ele seja, segundo projeções de nossos próprios desejos, diferente daquilo que ele é e devém. Se as aspirações dele são as mesmas, bem como a força personificada e intencional da pessoa, os objetos que vêm realizá-las, os graus de exercício da força vital e os impulsos utilizados como instrumentos são muito diferentes.

No contexto dos indígenas norte-americanos o animal, também sendo considerado um sujeito cosmológico e intencional dissimula sua humanidade, mas ainda assim negocia e pode aparecer como humano nos sonhos. O contato com essas alteridades justifica, segundo compreendemos, a valorização do sonhar e dos transe xamânicos. Nesses estados seria possível encontrar os animais para além das suas fantasias, em sua forma humana:

“Para os cri, a diferença entre os animais e os homens é mera questão de aparência, uma ilusão dos sentidos baseada no fato de que o corpo dos animais é um tipo de fantasia que vestem quando os humanos estão por perto, a fim de enganá-los sobre sua verdadeira natureza. Em compensação, quando os animais visitam os índios nos sonhos — e isso



também acontece entre as achuar —, eles se revelam tal como são de verdade, isto é, na sua forma humana” (Descola, 2016, p. 15 e 16).

Há uma ciência infusa em cada ponto de vista: seja nos animais, nas plantas, nos minerais, nas montanhas, nas chuvas, nos rios, nos ventos, no fogo. Torna-se incontornável, como nos aprendizados de Carlos Castañeda, saber avaliar múltiplas composições e encontrar os próprios aliados: desde o ponto de poder, os agenciamentos vegetais, minerais, animais, até as temperaturas, as cores, os olhos d’água, as frequências, os fluxos assignificantes, os redemoinhos de vento. (Castañeda, 2013) As relações oscilam entre os polos simétricos e intercambiáveis da amizade-inimizade, isto é, na linha das afinidades, como veremos. Seria possível dizer que tal saber mágico constitui simultaneamente uma filosofia política e uma clínica da cultura (da nossa cultura, inclusive?).

Se o pensamento selvagem resiste e nos alerta contra o tirano — seja um Deus único, o líder político, ou a identidade fixa do Eu, que pode vir a exercer seu poder com atos ou cadeias de significações que operam apenas desde um centro cada vez mais robusto — nos indica, por outro lado, que no interior da floresta o xamã atua como “diplomata”, “comutador ou condutor de perspectivas” (Viveiros de Castro, 2015, p. 171), cujas técnicas consistem em operar passagens de fluxos semióticos benéficos ou maléficos entre as espécies em uma micropolítica transespecífica.

Os xamãs são tomados por percepções e afecções inaudíveis, insensíveis e invisíveis; vão recolhendo esses rastros e utilizam o que aprenderam com eficácia, confabulando com os seres incorporais que, entre os yanomami, eles chamam xapiri, esses duplos espirituais dos corpos físicos. Assim eles veem aparições na bruma, a fumaça os permite olhar os espíritos. Diante deles cada corpo declina sua fisicalidade em uma espécie de neblina ou vapor que o sobrevoa: estranho saber dos halos e das emanações cuja potência consiste em fazer sentir coisas insensíveis que mais ninguém sente. Esta é uma questão de percepção e qualquer percepção se exerce sobre um campo molecular. Antes de tudo deve-se considerar que o inconsciente real dos devires é um





inconsciente das pequenas percepções e das percepções obscuras. Daí segue o que Deleuze e Guattari chamaram devir-molecular e devir-imperceptível (Deleuze e Guattari, 2012).

Em Leibniz (1980), para usar um exemplo da tradição filosófica ocidental, há a bela imagem acústica do marulho do mar quando estamos distantes, e a percepção que se dá quando nos aproximamos dele, percebendo cada vez mais incontáveis gotículas diversas do que era um clamor uníssono. Van Gogh (2002), por sua vez, criticava Ingres, dizendo que este colocava os limites entre os corpos como cercas de arame. As coisas estão perigosamente à evolar-se e, no entanto, teimamos para a imobilidade das formas e uma universalidade das interpretações. Sendo assim, como avaliar, como discernir bem caso nossa percepção trabalhe apenas com unidades úteis, formas superficiais que dissimulam na profundidade múltiplas forças, vibrações e fluxos de energia?

A construção de uma barragem para o funcionamento de uma hidrelétrica, por exemplo, que passa entre os ocidentais por projeções econômicas, expectativas sociais e no máximo por especulações dos danos socioambientais, seria inadmissível, não faz sentido entre os indígenas, os quais, dizemos, não são suficientemente desenvolvidos. Mas progresso em direção a que? Que desenvolvimento é esse que destrói, polui, expropria e arrasta a vida toda num delírio de rendimento e consumo mercadológico? Uma tribo indígena talvez, considerando que resolvesse inadvertidamente colocar em pauta tal projeto, recusando a voz do chefe teria que entrar por meio dos seus xamãs em assembleia com as multiplicidades viventes: a alma do próprio rio, das pedras, dos peixes, das capivaras, dos jacarés e de outros espíritos que vivessem ali [6].

### **A afinidade, os devires e o desejo como domínio do roubo e do dom**

Seguindo essa argumentação é necessário situar a importância do conceito de afinidade para a etnologia americanista, conceito que foi reconhecido pelo próprio Lévi-Strauss como capaz de singularizar uma filosofia indígena:



“É digno de nota que, a partir da análise crítica da noção de afinidade, concebida pelos índios sul-americanos como ponto de articulação entre termos opostos: humano e divino, amigo e inimigo, parente e estrangeiro, nossos colegas brasileiros tenham vindo a extrair o que se poderia chamar de uma metafísica da predação” (Lévi-Strauss *apud* Viveiros de Castro, 2015, p. 30).

Ora, como a antropologia americanista ultrapassa as preocupações relativas ao parentesco, a filiação e a aliança social e extensiva, para encontrar a afinidade potencial e a aliança intensiva como condições de um sistema cosmológico metaestável? Seguiremos a leitura que Viveiros de Castro faz de Deleuze e Guattari para operar uma passagem análoga operada entre os dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*, considerando que o próprio antropólogo homenageia e situa a importância dos dois filósofos para uma antropologia do porvir.

Em *O Anti-Édipo* (1972) o dispositivo antirepresentativo por excelência é o desejo como produção primária que tem seu elã no ovo Dogon, procedendo de uma espécie de filiação intensiva ou influxo germinal que difere da filiação somática e extensiva. Nesse momento Deleuze e Guattari entendem que a aliança social e extensiva funciona no sentido de delimitar a filiação intensiva e molecular, controlando-a a partir das regras de parentesco as quais organizam a socialidade.

Se fosse possível formar um esquema serial este teria três termos que seriam: filiação intensiva; aliança extensiva; filiação extensiva; onde a aliança extensiva desempenha o papel de “representante recalcante” do representante do desejo, o influxo germinal” (Viveiros de Castro, 2015, p. 189); e de organizador para a filiação extensiva, onde as regras de parentesco, partindo da exigência exogâmica, definem a condição dos casamentos de acordo com as alianças sociais. Tal entendimento ainda é orientado pela influência de Lévi-Strauss, o qual formulou a ideia de que exogamia ou interdito ao incesto tem a função de regular as trocas de mulheres segundo certas regras. Cada homem ao tomar para si uma mulher deve entregar em troca uma irmã ou filha e abrir mão das outras mulheres, daí que a filiação extensiva é subordinada a uma aliança social, tem um objetivo econômico e responde à estrutura molar de uma determinada cultura.



Entretanto, em *Mil Platôs* (1980) há um deslocamento importante:

“de um horizonte intraespecífico para um horizonte interespecífico: de uma economia humana do desejo – desejo histórico-mundial, sem dúvida; desejo racial, sociopolítico, e não desejo familiar, personológico, edipiano; mas desejo assim mesmo humano – para uma economia dos afetos transespecíficos que ignoram a ordem natural das espécies e suas sínteses limitativas, conectando-nos por disjunção inclusa com o plano de imanência” (Viveiros de Castro 2015, p. 187).

Esse deslocamento implica a passagem do desejo humano, ainda que histórico-mundial, para o desejo como força inumana que participa de uma economia cosmológica dos afetos. Implica também que “é a filiação que vem agora limitar, com suas identificações imaginárias, uma aliança tanto mais real quanto mais contranatural entre seres totalmente heterogêneos” (Viveiros de Castro 2015, p. 187 e 188). Nessas formulações nossos intercessores Deleuze e Guattari e Viveiros de Castro descobrem o desejo como devir e nos abrem à compreensão do vasto domínio das afinidades extrafiliativas:

“Agora, em *Mil Platôs*, vemos surgir duas alianças: aquela dissecada n`O Anti-Édipo, interna ao socius e mesmo ao gênero masculino (homossexualidade coletiva primária); e uma outra, imanente ao devir, irreduzível tanto à produção e à metamorfose imaginárias (genealogia celeste, filiação ao animal) como à troca e à classificação simbólicas (aliança exogâmica, totemismo). Todo devir é uma aliança. O que não quer dizer, mais uma vez, que toda aliança seja um, devir. Há aliança extensiva, cultural e sociopolítica, e há a aliança intensiva, contranatural e cosmopolítica. Se a primeira distingue filiações, a segunda confunde espécies, ou melhor, contraefetua por síntese implicativa as diferenças contínuas que são atualizadas, no outro sentido (o trajeto não é o mesmo...), por síntese limitativa da espécie descontínua. Quando um xamã ativa um devir jaguar, ele não “produz” um jaguar, tampouco se “filia” à descendência dos jaguares: ele adota um jaguar; ele coopta um jaguar – ele estabelece uma aliança felina (...)” (Viveiros de Castro 2015, p.189).

Com que critério operar as nossas composições com outras perspectivas? O devir abre o humano ao cosmos, sinalizando modos de relação transespecíficas que se orientam pelo aumento de



potência (alegria) e a diminuição de potência (tristeza). No limite, o critério espinozista, veneno ou alimento?

De modo que o devir ou aliança intensiva estabelece zonas de vizinhança entre dois termos heterogêneos onde algo passa entre eles, um terceiro incluído entre o sujeito e o objeto. Cruzou-se o umbral humanista do contrato social. É a paisagem africanista da feitiçaria que dá elementos para Deleuze e Guattari dizerem que o desejo ignora a troca, ele nem mesmo produz, o desejo se refere ao domínio do roubo e do dom, isto, é, da afinidade potencial

Da aliança com forma à aliança como força, passando por cima da filiação como substância...? Não estamos aqui nem no elemento místico-serial do sacrifício, nem no elemento mítico-estrutural do totemismo, mas no elemento mágico-real do devir” (Viveiros de Castro, 2015, p. 193).

No domínio mágico-real do devir estamos tão longe do idealismo que pressupõe uma relação incondicional – o amor de mãe, por exemplo – quer seja inscrito nas leis da natureza ou dos códigos sociais, quanto da concepção troquista que postula um equivalente geral, terras, ouro, capital, etc., como mediadores das relações. Porque como vimos, a afinidade potencial desliza entre dois polos opostos: amizade-inimizade, hospitalidade-hostilidade, íntimo-estranho, entre os quais se move e diferencia a tonalidade das relações, desde uma dinâmica recursiva de roubos e dons intensivos, isto, é, sem imagem, eles são incapturáveis, invisíveis, apesar dos objetos que podem simbolizá-los.

“Há uma troca que não pode ser dita “échangiste” no sentido capitalista-mercantil do termo, já que pertence à categoria do roubo e do dom: a troca característica das “economias do dom”, precisamente – a aliança estabelecida pela troca de dons, movimento perpétuo alternado de dupla captura, onde os parceiros comutam (contra-alienam) perspectivas invisíveis: é o “roubo” que realiza a síntese dos três momentos do “dar, receber, retribuir. Pois os dons podem ser recíprocos, mas isso não faz de sua troca um movimento menos violento; todo o propósito do ato de doação é forçar o parceiro a agir, extrair um gesto do outro, provocar uma resposta: roubar, em suma, sua alma (a aliança como roubo recíproco de alma). E neste sentido, não há ação social que não seja “troca de dons”,



pois toda ação só é social enquanto, e apenas enquanto, é ação sobre uma ação, reação a uma reação. Reciprocidade aqui, quer dizer apenas recursividade. Nenhuma insinuação de sociabilidade; menos ainda de altruísmo. A vida é roubo” (Viveiros de Castro, 2015, p. 193 e 194).

O roubo e o dom em sua relação funcionam nesse processo de recursividade onde o ato de doar provoca a alienação da vontade, da palavra e mesmo uma promessa de quem recebe. De certa forma pagar em dinheiro por algo nos exime do questionamento sobre a natureza daquilo que o outro nos rouba na relação financeira, já que o equivalente geral representa a energia roubada como um índice. A moeda simboliza um fluxo de forças muito mais sutil e instável, espécie de moeda viva e de prostituição universal.

No contexto da ontologia que ele chama animismo, Philippe Descola conta que entre os cri do norte do Quebec, de maneira semelhante aos indígenas amazônicos, os caçadores desenvolvem ao longo do tempo uma:

“relação privilegiada com o animal de uma certa espécie, o qual se torna como um amigo. Ele é também um embaixador junto aos membros de sua espécie, persuadindo-os a se aproximar do seu amigo caçador para que este possa atirar com mais facilidade”(Descola, 2016, p. 15 e 16).

E, no entanto, tal amizade também cobra sua parte ao caçador, há um contrato tácito que opera a recursividade daquilo que se doa e daquilo que se rouba, relação entre afins que deve seguir uma série de procedimentos que garantem a continuidade da aliança ou quando descumpridos podem fazer o familiar tornar-se estrangeiro, o amigo tornar-se o inimigo, o hóspede tornar-se hostil. Nessas condições, um exemplo de quebra do “contrato” que se encontra entre os yanomamis é o próprio caçador comer sua vítima (Kopenawa e Albert, 2015): como consequência a caça rareia, os espíritos animais podem ficar zangados e até atacar o caçador.

### **A questão do incesto**



É curioso como a afinidade potencial e cosmológica enquanto aliança intensiva afeta também a aliança extensiva e social, o que explica o fato das próprias relações humanas, para além dos códigos da lei ou da cultura, também serem afetadas pelos devires inumanos. A literatura está repleta de olhares animalistas que roubam almas. Impossível não lembrar da força misteriosa e hipnótica do olhar de um assassino em Balzac, ou de D.H. Lawrence e o modo como ele descrevia seus personagens como singularidades pré-individuais com um intenso poder de fascínio, portanto, de roubo: “Estava isolada, como se um halo a envolvesse.” E ainda: “maravilhoso como uma partícula de rádio” (Lawrence, 1921, p. 195 e 400).

Como nos esclarece Viveiros de Castro citando Leach, o qual observa uma “influência metafísica” que se exerceria entre aliados por casamento:

“Mesmo aquela aliança “troquista”, échangiste, recalcante, produtora de filiação, começa nesse momento a mostrar certos poderes ocultos e selvagens – como se tivesse sido contaminada pela outra aliança, a aliança *démonique*, literalmente “demônica”, que escolho traduzir por “demoníaca” por todas as razões” (Viveiros de Castro, 2015, p. 192).

Enfim, nos aproximando das implicações teóricas que se pode extrair da antropologia e do pensamento indígena para a teoria psicanalítica, ainda que sem o espaço pra desenvolvermos tais ideias até suas últimas consequências, pensamos que seja necessário levar em conta que os conceitos de aliança, afinidade e devir, têm a potência de redimensionar o entendimento do que se postulou como incesto.

Como se nota, a aliança em *Mil Platôs* – ao contrário de como aparecia no pensamento de Lévi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco* e da própria posição de Deleuze e Guattari n’*O Anti-Édipo* – já não apenas regula a sexualidade e a filiação, mas como aliança intensiva passa a ser entendida ainda como uma potência que “inspira uniões ilícitas ou amores abomináveis” (Viveiros de Castro apud Deleuze e Guattari, 2015, p. 192). Falando sobre os homens-animais no contexto da etnologia africanista (homens-hienas, defloradores sagrados etc.), Deleuze e Guattari comentam:



“(…) não basta dizer que a proibição do incesto deriva das exigências positivas da aliança em geral. Há, ao contrário uma forma de aliança que é tão estranha, tão hostil à filiação, que ela assume necessariamente o valor de incesto (o homem-animal sempre tem uma relação com o incesto). A segunda forma de aliança proíbe o incesto porque só pode se submeter aos direitos da filiação estabelecendo-se entre filiações distintas. O incesto aparece duas vezes, como potência monstruosa da aliança quando subverte a filiação, mas também potência interdita da filiação quando esta submete a aliança e deve distribuí-la entre linhagens distintas” (Deleuze e Guattari, 2012, p. 32).

O interdito ao incesto, portanto, não opera apenas a proibição das uniões familiares entre humanos, mas é a porta fechada, a regra dos limiões, o selo de angústia levantado contra as forças inumanas que nos atravessam. Se há um recalçamento originário este não se efetua sobre o desejo da mãe, concepção ainda demasiado humanista e edipiana, mas sobre o campo pré-cosmológico onde múltiplas perspectivas se encontram para além de suas formas, enquanto forças incorporais. O inconsciente edipiano e o teor da sintomática moderna apenas reflete as condições familistas, capitalistas e humanas em que o desejo é capturado e passa a repelir seu fora.

Modulação de afinidades, deslizamento amizade-inimizade, ataques e defesas sobrenaturais, devir molecular da percepção, “ação sobre uma ação”... Tal é o saber pragmático e ao mesmo tempo mágico com o qual nós, que desencantamos o mundo e transformamos a vida das alteridades em objetos, ainda temos muito a aprender. Saber ao mesmo tempo extremamente singular e extra-pessoal, onde as identidades são solapadas à sua revelia à força de fluxos e maquinações que revelam nossa condição de vidas clandestinas, vidas de fronteira, vidas puramente intensivas. Talvez o xamanismo selecione, concentre e retenha as práticas mais refinadas das ciências da floresta, o xamã é um espreitador, sua arte é distinguir e avaliar signos e agenciar pontos de vista segundo o critério da afinidade: que seu modo de pensamento seja para nós que almejamos uma clínica da diferença como um intercessor, ele reflete aos nossos olhos uma cosmovisão e um exercício perspectivista, ecológico e rizomático do cosmos.



**FIGURA**

<b>Categorias filosóficas</b>	<b>Pensamento Ocidental</b>	<b>Pensamento Indígena</b>
Cosmovisão (visão de mundo)	Mononaturalismo: natureza unívoca; ou Multiculturalismo: natureza unívoca e múltiplas culturas	Multinaturalismo: múltiplas naturezas-culturas
Ontologia: (condição de possibilidade do ser)	Antropocêntrica: o homem é transcendente com relação ao animal, bem como a cultura em relação à natureza	Perspectivismo: Existem múltiplos pontos de vista intencionais sobre um mesmo plano
Metafísica: (condição de possibilidade da experiência sensível)	Deus; O Ser; o incognoscível, o impossível...	Imanência predatória baseada em um desequilíbrio perpétuo entre as perspectivas
Axiologia: (teoria do valor)	Sangue; terras; ouro; moral; capital...	Afinidade potencial: valor intensivo
Epistemologia (teoria do conhecimento)	Experimental; verificação matemática; validade universal; neutralidade do experimentador; livresca; racional	Experimental; verificação prática; validade singular e condicional aos agentes; oral; mítica
Condição da alteridade	Privativa	Perspectiva
Ideia do conceito	Representação por: semelhança, identidade ou analogia	Heterogênese como: tradução, traição e transformação
Política	Estatal; humanista e representativa	Sociedade contra o Estado; cosmopolítica; intensiva





Ciência	Evolucionista e racional	Concreta, intuitiva e mágica
---------	--------------------------	------------------------------

## Bibliografia

- CASTAÑEDA, C. **A erva do diabo**. São Paulo: Editora Best Seller, 2013.
- CLASTRES, P. **Sociedade contra o estado**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil Platôs volume 1**. São Paulo Editora 34, 2000.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil Platôs volume 4**. São Paulo Editora 34, 2012.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**. São Paulo Editora 34, 2011.
- DERRIDA, J. **O animal que logo sou**. São Paulo: Unesp, 2002.
- DESCOLA, P. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- KOPENAWA, D. ALBERT, B. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- LAWRENCE, D.H. **Mulheres apaixonadas**. São Paulo: Record, 1921.
- LEIBNIZ, G.W. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. São Paulo: Abril cultural, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares de parentesco**: Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campindas: Papyrus, 1989.
- PERCI SCHIAOVON, J. **O pragmatismo pulsional**. São Paulo: N-1, 2019.
- VAN GOGH, V. **Cartas a Théo**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Canibas**. São Paulo: Cosacnaify e N-1, 2015.

*Recebido em: 20/03/2021*

*Aceito em: 15/04/2021*



[1] Mestre em psicologia clínica pela PUC-SP, Núcleo da Subjetividade. Contato (011) 972459136 e-mail: joapentagnap@hotmail.com

[2] O que importa do que se come não é propriamente a ínfima porção de carne que cabe a cada um, mas a força do inimigo capturado.

[3] A ontologia antropocêntrica (condição do existente) depende da cosmovisão mononaturalista tanto quanto a ontologia perspectivista depende da cosmovisão multinaturalista.

[4] Conceito de Deleuze e Guattari que aparece em *Mil Platôs* volume 1 e que entendemos segundo duas definições: primeiro, uma multiplicidade se compõe de relações de velocidade e lentidão, gradientes e concentrações; segundo, uma multiplicidade é uma capacidade de afetar e ser afetado que se exerce em graus.

[5] Expressão que Viveiros de Castro toma emprestada de Patrice Maniglier.

[6] Reflexão feita a partir das aulas do antropólogo Paulo Victor Albertoni Lisbôa em seu curso livre *Escutas cosmopolíticas*.