

A COMUNICAÇÃO NAS METAFÍSICAS CANIBAIS E NO PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO

Samir Gid Rolim de Moura Moreira¹

RESUMO

Esta é uma leitura enviesada para a comunicação de *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, obra na qual Eduardo Viveiros de Castro pensa a volta da filosofia (ameríndia) ao centro do palco antropológico. Nela, o autor relê as Mitológicas de Claude Lévi-Strauss através de Gilles Deleuze e Félix Guattari, de modo que neste artigo analisa-se, principalmente, esta filosofia de imanência e virtualidade através destes filósofos, mas também das influências de Roy Wagner, Gregory Bateson e Henri Bergson. O objetivo é dar forma à comunicação ontológica nos momentos de aberrância e de encontro violento com o signo, fundamentais para entender sua antropologia transversal e as suas críticas às filosofias da comunicação transcendentais, sempre um risco interpretativo do perspectivismo ameríndio.

PALAVRAS-CHAVE

Comunicação. Gilles Deleuze. Metafísicas Canibais. Perspectivismo Ameríndio. Viveiros de Castro.

1 INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a comunicação tem começado a pesquisar filmes, jornais, rádios, influenciadores e entre outros veículos e produções indígenas. Compartilhando a tarefa com as áreas nas quais as análises surgiram, entre elas a Antropologia Visual, a Antropologia da Arte e a teoria antropológica, uma série de debates e repertórios teóricos, entretanto, têm servido mais de contexto epistemológico e social e, enfim, às vezes, fabricado contrassensos. O “perspectivismo ameríndio” — proposto por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stölze Lima — por exemplo, é um dos termos que gera contradições e carências suficientes em nosso entendimento de comunicação, simultaneamente, aos contornos teóricos de categorias

¹ Mestre em Comunicação na linha de pesquisa Comunicação e Formações Socioculturais na Universidade Federal do Paraná (UFPR), com bolsa da CAPES; Pós-graduado em Antropologia Cultural na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR); e bacharel em Publicidade e Propaganda (PUCPR). Membro do NEFICS - Núcleo de Estudos em Ficção Seriada (UFPR/CNPq). Pesquisa Comunicação e Cinema, Epistemologia da Comunicação, Filosofia da Comunicação e interfaces entre Comunicação e Antropologia. Atualmente se dedica ao tema da Antropofagia e de cinemas e comunicações indígenas. É também escritor e realizador audiovisual. E-mail: samir.gid.moreira@gmail.com.

urgentes como diferença e ecologia. Mas e se, por princípio, realizarmos uma leitura enviesada para comunicação do perspectivismo ameríndio, tendo em vista as suas influências e o problema que ele busca solucionar, onde será que chegamos? Levando em conta as críticas que recebe, mas principalmente as que direciona, de que tipo de comunicação estamos falando quando falamos de uma das teorias antropológicas mais influentes fora do próprio campo hoje?

Parto do seguinte pressuposto, a comunicação no perspectivismo ameríndio, apesar de patente em algumas passagens de sua trajetória conceitual, possui uma dimensão latente e própria a ser compreendida, consequentemente a ser considerada em análises comunicacionais empíricas. Ela deve refletir: primeiro, o estado e o projeto para a etnologia americanista que Viveiros de Castro, Roberto da DaMatta e Anthony Seeger salientam em *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras* (1979) — de que a "a natureza é uma região dentro da cosmologia socialmente mantida e organizada", de modo que "as sociedades da América do Sul não concebem a si mesmas como entidades político-jurídicas [e sua] estrutura lógica da sociedade reside num plano cerimonial ou metafísico" (p. 8; 14, chave minha) —; segundo, o atravessamento do conceito deleuziano de devir na caracterização desta metafísica e deste projeto, assinalado na tese de doutoramento de Viveiros de Castro, *Araweté: deuses canibais* (1986); e terceiro, o seu amadurecimento, que culmina em *Metafísicas Canibais* (2018 [2015]), de onde redundam outros importantes trabalhos seus.

Este artigo, então, foca e entende o livro *Metafísicas Canibais* (doravante MC) como uma súmula da construção da obra e das principais contribuições do antropólogo. Isto é, toma-a como pedra de toque para o gesto de quem, em nosso campo, pretenda levar "o pensamento nativo [...] a sério – como *prática de sentido*" (Viveiros de Castro, 2018, p. 229, grifo do autor) e, enfim, contribuir para aquilo que, segundo o autor, suas categorias perspectivas mais pedem, "uma teoria do signo ou uma pragmática epistemológica" (Idem, 1996, p. 126).

Debruçando-se sobre tal pragmática epistemológica, tema principal de MC — *Elementos para uma antropologia pós-estrutural* —, adentro a interlocução produzida pelo autor entre Lévi-Strauss, Gilles Deleuze e Félix Guattari, cuja coerência neste volume mostra toda a sua aproximação com o filósofos, se é que não falamos de uma sinergia desde muito antes presente, em outras palavras, de uma noção de comunicação que também foi,

paulatinamente, sendo percebida ao mesmo tempo que a própria noção de traduzir (pós-estruturalmente) o pensamento ameríndio. Mas é, justamente, através de Deleuze e Guattari (2010b) que isso se torna, para nós comunicólogos, mais evidente. Todos os textos citados acima podem ser, e serão aqui, unidos pela intenção de superar o totemismo e o sacrifício e de afirmar a imanência do pensamento, como alternativa ao problema dos universais e da transcendência — a representação, a comunicação e o consenso —, isto é, de restaurar o devir.

Em *O que é a filosofia* (2010b), Deleuze e Guattari criticam a comunicação associada a uma filosofia da comunicação com tradição transcendente, a qual sempre subordina a imanência a algo, sujeita a diferença e o outro à identidade, a unidade colonizadora do Estado, também a esfera pública política (Araujo, 2020). Essa comunicação, que sempre produz um Mesmo ao supor que o diferente é um Outro-igual a mim, é a mesma presente na crítica de Viveiros de Castro à teoria neocontatualista na etnologia brasileira: “o Estado nacional criou a sociedade indígena. Os povos originários são povos originados. *Originário só o Estado*” (1999, p. 202, grifo do autor).

Como veremos, as MC, depois dessa crítica, reúnem apontamentos filosóficos para a aplicação de uma comunicação natural politizada através de termos deleuzianos. Há aí uma passagem da comunicação social — oriunda do Interacionismo Simbólico e presa a formulações de sociedade como totalidades autocontidas, nada mais do que mônadas das Sociologias clássicas (Viveiros de Castro, 2020) —, para a comunicação ontológica, no sentido de que uma comunicação que falha em agregar o significado relacional e a importância da noção de pessoa em benefício da de indivíduo, enfrenta agora a reviravolta de ter que conceber relacionalmente a comunicação, com efeito, entrar em relação com uma ontologia não-antropogenética, tal qual a ameríndia, onde o social é um anti-natural (Idem, 2018).

Passarei assim pelo multinaturalismo ontológico e pela alteridade canibal, vista nas conceituações e práticas diplomáticas e de guerra, sem que, contudo, haja aí uma noção fechada de comunicação. O esforço desdobra-se, então, em três frentes de leitura: 1) a relação social imanente, virtual, de alteração na alteridade, ou o encontro violento com o signo; 2) o conceito de equívoco, ou tradução, que caracteriza a comunicação entre perspectivas, presente por exemplo na antropofagia e no xamanismo como antropologia ameríndia — “comunicação transversal entre incomunicáveis” (Viveiros de Castro, 2018, p. 171), ou

comunicação aberrante² ; e 3) o uso corrente e não específico do termo «comunicação» ao longo do texto.

2 METAFÍSICA EXPERIMENTAL

Em *A propriedade do conceito* (2001), Viveiros de Castro busca estabelecer, à luz de Deleuze e Guattari (2010b), um plano de imanência indígena, um solo pré-conceitual para a antropologia ameríndia. Os passos são criticar a natureza narcísica da Antropologia — a cultura —, e redimensioná-la como mais um plano, o qual se diferiria do perspectivismo ameríndio, um termo sinóptico de multinaturalismo e uma outra forma de conceituar, despontado da *metafísica da predação* de Claude Lévi-Strauss e da ecofísica Makuna de Arj Århem. Ele, assim, põe em xeque a especificidade do gênero humano (do antropocentrismo), isto é, a polivalência cultural feita extensão do espírito, no ponto em que essa especificidade é, ela própria, uma não especificidade que coloniza, o que o situa junto das questões de Marilyn Strathern, Philippe Descola, de Bruno Latour e entre outros.

Também mais próximo de Deleuze, Guattari e Roy Wagner, no que Viveiros de Castro chamaria de abordagem intensiva das estruturas e relações, ele tensiona neste texto, e daí em diante, a própria ideia de conceito e mito, para reverter a crença de que a cultura possui universais, entre eles a natureza diametralmente oposta, o incesto etc. Mas, acima de tudo, para fazer surgir outras antropologias e experimentar seus pensamentos na antropologia do Mesmo. Este exercício vem de um dito profundo: como o campo se constrói a partir do “Eu não sei como eles respondem ao que interessa a mim”, ao contrário do melhor “Eu não sei o que interessa eles” (Viveiros de Castro, 2018, p. 18). Um dito superficialmente profundo, uma crítica deleuziana à doxa transcendente, nesse caso, na antropologia, ora na disciplina ora na percepção, mas sempre no acontecimento; uma forma de posicionar-se contra a reconhecimento e o sujeito pré-constituído na filosofia (Deleuze, 2018).

² Destaco que o percurso teórico e a contextualização do equívoco neste trabalho é diferente do empreendimento político e deontológico de Laia e Guimarães, no qual se busca a pragmática da comunicação pelo equívoco: Coisas, mundos, traduções: dobras para uma comunicação pelo equívoco. **Contracampo**, Niterói (RJ), v. 41, n. 3, set./dez. 2022; Oswald, Rosa e os xamãs - imaginando uma comunicação pelo equívoco. **Cambiassu: Estudos em Comunicação**, São Luís (MA), [S. l.], v. 18, n. 31, jun. 2023. Faço esta consideração pois o equívoco é, ele mesmo, a comunicação no plano imanência indígena, ao contrário do que sugerem os autores, que ele possa servir de contradição dialética na esfera pública. Aqui apresento um esquema antes ontológico do que interacional.

A sua ousada empresa não poderia vir de outro lugar senão do mestre Lévi-Strauss: “quer nos regozijemos, quer nos inquietemos, a filosofia está novamente no centro do palco antropológico. Não mais a nossa filosofia, aquela de que minha geração queria se livrar com a ajuda dos povos exóticos; mas, em uma notável reviravolta, a deles” (Lévi-Strauss, 2000, p. 719–720 apud Viveiros de Castro, 2001, p. 2). Para tanto, trabalha para construir uma simetria filosófica a partir de mais uma antropológica: “*anthropology is philosophy with the people in [...]* a possibilidade de uma atividade filosófica que mantenha uma relação com a ‘não-filosofia’” (Idem, 2018, p. 37, chave minha).

Em um nível teórico-epistemológico, trata-se de uma revisão pós-estruturalista de Lévi-Strauss, estrutura não mais arborescente, mas rizomática do humano e do conhecimento (Viveiros de Castro, 2018), uma cabida renovação à interpretação do método estrutural na Antropologia — como aplicado nas *Mitológicas* —, de substituir forma pela força, combinação por diferenciação, na qual, para todos os efeitos — sociais, epistemológicos, ontológicos, *comunicacionais* e meramente disciplinares —, a relação e o devir nos constitui, constitui o mito.

Assim é, para se ter um olhar comedido para o perspectivismo ameríndio e concentrar-se no que, para o autor, antes de uma teoria, trata-se de um acinte epistemológico positivo, de “construir outras imagens teóricas (e práticas) da teoria [...] qual é o ponto de vista nativo sobre o conceito antropológico de ponto de vista [...] um conceito *antropológico* de conceito” (2018, p. 71; 75, grifo do autor), pelo menos por início.

MC surge assim, como arremate de uma longa e complexa jornada epistemológica, de levar não as ideias, os tipos, as crenças e as representações, mas os conceitos (de conceitos) ameríndios a sério. O autor convida o leitor a considerar as operações conceituais e intelectuais entre antropólogos e nativos comparáveis, pois “antropologia é comparar antropologias” (2018, p. 84) —. A atividade basilar do livro: reler as *Mitológicas* de Lévi-Strauss a partir dos *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari e, assim, perceber o deslocamento das categorias de aliança e de filiação do parentesco, “classicamente tomadas como as coordenadas da sociogênese humana” e convertê-las em “modalidades de abertura para o extra-humano” (Viveiros de Castro, 2018, p. 133), através dos polos virtual (intensivo) e atual (extensivo) n’*O Anti-Édipo* e nos *Mil Platôs*.

Comparar antropologias nada mais seria do que estudar e experimentar variações de relações sociais, sendo elas todos os fenômenos possíveis que as implicam, num modo que as variações se relacionam mais do que o conteúdo das relações. Como resultado, “uma reconceitualização radical do que seja ‘o social’” (Viveiros de Castro, 2018, p. 31) permite contranalisar tradicionais antropologias, repará-las a metafísicas experimentais, geofilosofia de campo; enquanto a filosofia seria a principal prática para a tradução e criação de conceitos (Deleuze; Guattari, 2010b). No processo de pensar as relações, os mundos, os conceitos perspectivistas e o seu fundo virtual, por tudo o que o autor “desaprendeu sobre antropologia” com *Mil platôs* (Viveiros de Castro, 2018, p. 82), ele busca fazer “proliferar as pequenas multiplicidades — não o narcisismo das pequenas diferenças, mas o antinarcisismo das variações contínuas” (2018, p. 27).

O autor aprofunda ainda mais estas considerações nesta obra, onde quer responder “o que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda” (Viveiros de Castro, 2018, p. 20), ilustrando a tese de que “todas as teorias antropológicas não triviais são versões das práticas de conhecimento indígena” (Ibid, p. 24), que os conceitos antropológicos são completamente relacionais, isto é, que a Antropologia é uma ontografia comparativa, uma ciência menor, no sentido deleuziano: como veremos adiante, primeiro pelo *diferente* ser tratado por Lévi-Strauss como um modo semiótico (Rodrigues, 2009) no “limite do pensável” (Ibidem, p. 167), segundo por um “devir-deleuziano da etnologia americanista e um certo devir-índio da filosofia de Deleuze-Guattari” (Ibidem, p. 95). A (não-)filosofia vem então ajudar nessa tarefa de mundo e linguagem, resolver as formas ontológicas e comunicativas entre nós, os ameríndios e o mundo.

3 METAFÍSICAS CANIBAIS

Se vamos adentrar as relações e as variações dos exemplos perspectivistas, antes precisamos esclarecer as decisões e o objetivo teórico de Viveiros de Castro, também tirar da frente qualquer possível fascínio pelo exótico e não deixar dúvidas que seu interesse trata de “transformar a multiplicidade em conceito e o conceito em multiplicidade [...] cortar o vínculo natal entre conceito e o poder, em outras palavras, entre a filosofia e o Estado” (2018, p. 116), isto é, pôr o conceito como ponto de vista sobre ponto de vista, metamorfose de metamorfose, devir.

A multiplicidade para o autor funciona como uma diferenciação não-taxonômica, oposto, é claro, à identidade e à analogia, que, teoricamente, serve ao perspectivismo ao ponto de clarificar a superação dos dualismos por díades (Deleuze, e antes dele Bergson), dos conteúdos de uma estrutura (arborescente), sendo o próprio perspectivismo um exemplo disso. A relação implicada é a multiplicidade, ou o rizoma, uma formação de singularidades em agenciamento de devires, não o ente, ao contrário, o entre. Se os dualismos são desfeitos assim, é porque realmente são resultado do funcionamento de nossa conceituação por uma das partes da díade, ou atual-extensiva (arborescente, molar, duro, estriado etc.) ou virtual-intensiva (intensivo, rizomático, molecular, flexível, liso), a primeira distingue-se pela posição e por sínteses limitativas, enquanto a segunda, ao invés de oposições, distingue-se pela diferença intensiva (Viveiros de Castro, 2018).

Reiterando, é pelo caminho da diferença do polo intensivo-virtual que se concebe o perspectivismo ameríndio, sua transformação da alteridade e da singularidade, primeiro por um traço intensivo e produtivo — pré-incestuoso —, no sentido deleuziano-guattariano, da filiação natural que põe fim ao mito (*O Anti-Édipo*), segundo por uma aliança intensiva, potencial e contra-natural, o devir, que cessa de designar a estrutura e torna-se potencial de uma nova aliança cosmológica, entre espécies, entre humanidades — perspectivismo, xamanismo, antropofagia (predação e roubo de almas) — (*Mil platôs*). Vejamos: “se todo animal implicado em um devir-animal é uma multiplicidade [...] é porque ela define uma socialidade múltipla [...] que arrasta a socialidade humana em uma demoníaca metonímia universal” (Viveiros de Castro, 2018, p. 188).

Humanidade, portanto, é uma questão de alteridade, alteridade é uma questão de diferença e relação — o ponto de vista, o conceito — no plano de imanência. Nele, um fundo generalizado de humanidade, nada é humano em forma, conseqüentemente, vive-se em um desequilíbrio ontológico na variação visível do mundo, dadas as transformações, as alianças intensivas, as contínuas metamorfoses, o perspectivismo.

De *Diferença e repetição*, de *O que é a filosofia?* e do apêndice de *Lógica do sentido*, Viveiros de Castro traz o conceito de outrem (*autrui*) para explicar o plano de imanência da alteridade ameríndia — parcialmente proveniente também de Lévi-Strauss, d’*a sentença fatídica*, em *História de Lince* (onde o mito do não indígena passaria a existir desde o contato) —. Como um conceito primordial, outrem é um elemento da percepção, presentifica-se como

uma alteridade terceira e virtual em sua ausência no campo atual. Em outras palavras, é a imaginação conceitual de outra percepção e de outro mundo possível: “o invisível para mim subsiste como real por sua visibilidade para outrem” (Viveiros de Castro, 2018, p. 13). Logo, se a alteridade é imanente, intensiva e virtual, é também sob essas regras que teremos a relação: “virtualidades relacionantes, relações que acionam e diferenciam relações; mais precisamente, elas envolvem a existência de uma *diferença de potencial* que se atualiza em seus termos [outrem], ou relações relacionadas” (Ibid, p. 7, chave minha).

Outrem é, ou melhor, tem como efeito, o par intensivo da oposição extensiva Eu e Outro — não-Eu —, sob as categorias de alteração para a primeira e alteridade para a segunda. Ou seja, outrem pode ser percebido apenas como um Outro dado: a alteridade; mas, na verdade, é toda a sua condição: a alteração — atualização da alteridade como contra-processo, devir —. “Há vários sujeitos porque há outrem, e não o contrário” (Viveiros de Castro, 2018, p. 14). Nesse sentido, a antropologia ameríndia/pós-estrutural pode ser chamada de metafísica porque ela trata das relações e passagens atuais e virtuais, sempre, com o mundo e o *antropos* de outrem.

A caminho do tão afamado esquema, ou cena, do perspectivismo ameríndio, antes a lembrança de outrem como a afirmação filosófica da diferença no pensamento; da superação intrínseca dos dualismos; da cismogênese e do platô como autocorreção do sistema cultural em Gregory Bateson (2000); e da semiótica entre invenção e convenção de Wagner: “um povo que coletivizar [a humanidade] deliberadamente irá contrainventar uma diferenciação motivadora dessa mesma maneira” (2020 [1975], p. 87, chave minha). Estes pontos, como ainda veremos, mostram a alternância de figura-fundo, e dão espaço para entender a humanidade como o nome de uma relação potencial cabida na diferença humano/não-humano, uma virtualidade (Viveiros de Castro, 2018).

Isso implica dizer que as próprias pessoas são os seus pontos de vista e que metonimicamente têm uma diferença no ponto visto. Todos são humanos para si mesmos num plano atual. A distinção estaria então em atualizar a própria virtualidade e a do outro a partir de uma diferença predatória dada — todos são predadores e presa de alguns —. Esta diferença, quando suspensa, causa o efeito contrário, a congeneridade, a tautologia que ronda o grau zero do conceito de conceito que é o perspectivismo ameríndio.

Os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as "condições" não são normais (doença, transe e outros estados alterados de consciência). Os animais predadores e os espíritos, por seu lado, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores: "o ser humano se vê a si mesmo como um tal". (Viveiros de Castro, 2018, p. 44).

Ou seja, onde cada um é humano para si próprio, as categorias ditas humanas, como casa, aldeia, caça, reza etc. são universais. O perspectivismo ameríndio articula-se por meio de homônimos e não sinônimos, como ocorre em nossa antropologia. Isto é, todos os seres têm os mesmos termos e linguagens para enxergar e viver o mundo a sua maneira, "não é como dog e cachorro. É como manga e manga (manga o fruto e manga da roupa)" (Viveiros de Castro, 2010, p. 22), os termos são os mesmos, mas as visões não — uma cuia de sangue para uns é uma cuia de *cauim* para outras, e vice-versa.

Apreender esse fato é fundamental, uma vez que o *corpo* é um conceito importante para a construção da pessoa, para a integração em uma sociedade específica (Seeger; DaMatta; De Castro, 1979), para a ontologia multinaturalista, para o parentesco e seu rompimento, assim, não servisse de pré-requisito para a comunicação nesse esquema.

O corpo significa "um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos* [Bateson, 2000], um etograma [...] feixe de afetos e capacidades" (Viveiros de Castro, 2018, p. 65, chave minha). O autor afirma que o ponto de vista está no corpo porque ele é a contrainvenção do desequilíbrio perpétuo da junção entre mundo e linguagem, a diferença como revelia da própria convenção, enfim a *variação* da relação, que tanto comentamos. Doravante, o xamanismo e a antropofagia são formas do perspectivismo, ao fim e ao cabo, porque o corpo como maneirismo dá a ver nos rituais a virtualidade imanente e a confusão entre figura-fundo, a transmutação de perspectivas, quando se perde numa excorporação.

A antropofagia e o xamanismo na Amazônia não são senão produzidos social e metafisicamente pelo corpo, onde está o ponto de vista. Na antropofagia "se torna um 'eu', mas sempre *no* outro, *através* do outro ('através' também no sentido solecismo de 'por meio de')" (Viveiros de Castro, 2018, p. 159, grifo do autor), de modo que, além de uma sujeição *poiética*, opera uma translação imanente de meio e fim, do Eu e do Outro. Ela é — tal qual o indígena, que perde a sua humanidade e se torna presa, quando visto pelo jaguar — um sistema aberto.

As diferenças de potencial e o perpétuo desequilíbrio do dualismo, da ontologia, logicamente, também aparecem no xamanismo amazônico, uma vez que o xamã possui uma dualidade assimétrica inerente às suas atividades diplomáticas entre animais e/ou espíritos. Entre os xamãs verticais e os horizontais, influenciado pela “comunicação transversal” do *Anti-Édipo* (Deleuze & Guattari, 2010a, p. 133), Viveiros de Castro propõe o xamã transversal, envolvido em instâncias simbólicas de guerra ontológica, as quais criam as relações. A função xamânica, contudo, o agente é o próprio meio, seu através e oficiante; fazendo “passar um fluxo semiótico-material benéfico entre humanos e não humanos” (Viveiros de Castro, 2018, p. 181). Eis, não uma filiação, onde a comunicação intersubjetiva é clara, mas, sim, uma aliança contra-natural, inter-espécies, onde a comunicação deve ser traduzida. “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, 2018, p. 50).

No que nos concerne, é importante relembrar como o autor enxerga esses exemplos perspectivistas, a dizer, não só como ilustrações antropológicas por excelência, mas também como momentos transversais de uma comunicação que deve ser discutida.

A ideia mais profunda de Deleuze é talvez esta: que a diferença [corporal, predatória, virtual] é também comunicação e contágio entre heterogêneos; que, em outras palavras, uma divergência não surge jamais sem contaminação recíproca dos pontos de vista. [...] Conectar é sempre fazer comunicar os dois extremos de uma distância, mediante a própria heterogeneidade dos termos (Zourabichvili, 2004, p. 99 apud Viveiros de Castro, 2018, p. 120, chaves minha).

A translação perspectiva do xamanismo e da antropofagia está imbricada nas ideias de tradução e equívoco, mas não só. Por enquanto fiquemos apenas nestas noções, para mais adiante aprofundarmos: as nuances de comunicação em Deleuze(-Guattari); a cismogênese e o platô batesoniano que as unem à semiótica wagneriana, bem como da relação entre a crítica deleuziana à teoria da ação comunicativa (Araujo, 2020; Deleuze & Guattari, 2010b) e de Viveiros de Castro à antropologia clássica e juralista. A tradução, alta ou baixa, nada mais é do que a deformação epistêmica dos conceitos no momento de transmutação, ou alteração, na forma de uma subversão, de uma traição (transformação) dos sistemas de partida e chegada pelo tradutor. “O nome desse processo na antropologia estrutural, como se sabe, é ‘mito’; e um de seus sinônimos é justamente ‘antropologia estrutural’”: “o que permite passar de um

mito a outro, e de uma cultura a outra [...] o que permite passar dos mitos à ciência dos mitos, e da cultura à ciência da cultura” (Viveiros de Castro, 2018, p. 87; 244).

O mito que o autor se refere aqui é o mito das mitologias (*Mitológicas*), como *máquina de sentido* (Viveiros de Castro, 2001), de conversão relacional da diferença que depois incorpora os signos, num campo “interacional” e social único e contínuo (Idem, 2018, p. 145). Os mitos, portanto, têm a tradução e o equívoco como ponte fundamental de um contra-processo redundante, o pensamento mítico do desequilíbrio dual através do mesmo desequilíbrio perpétuo. Para ele, a antropologia deve servir-se da comparação para traduzir, “não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar” (2018, p. 87). Enfim, eis a introdução retroativa tanto do estruturalismo no perspectivismo quanto do devir perspectivista na antropologia (uma das teses de MC), um passo em direção à indigenização (Sahlins) e à simetria (Latour).

Seus efeitos intrínsecos são o que Viveiros de Castro chama de equívoco, um *misunderstanding* produtivo, uma comunicação *mitológica* pela diferença, porque é multirreferencial (manga e manga) — multiplicidade de maneirismos corporais —. No fundo, se o devir da alteração é uma inflexão da relação, o equívoco é a sua reflexão, em outras palavras um paradigma relacional-lacunar (antropológico) quanto à atualização de outrem do Outro, por consequência, de impossibilidade de estabilizar o Outro num plano extensivo. Dito de uma forma familiar ao autor, equivocidade é possibilidade de possibilidade, limite da relação e seu estudo, isto é, da antropologia. Para não restar dúvidas, “o equívoco aparece ali [no perspectivismo] como o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas” (Viveiros de Castro, 2018, p. 87), e o exemplo da equivocidade intercultural de Wagner, a cultura, antropológicamente falando, não pode ser esquecido.

4 COMUNICAÇÃO ANTI-NARCÍSICA

Vimos como a comunicação aparece nas MC na explicação das relações, da diferença de potencial, da transversalidade e do equívoco, contudo, se quisermos entender profundamente a ideia que Viveiros de Castro tem e faz dela, precisamos ancorar sua crítica à “sociologização” e à “economização” da antropologia (2018, p. 22-23), na tradição antidialética na qual ele se insere e várias vezes reitera: da dissolução dos dualismos através das cismogêneses de Bateson, dos dois pensamentos (cultivado e selvagem) de Lévi-Strauss,

da invenção e convenção de R. Wagner, do par atual e virtual de Bergson. Enfim, definir a maneira na qual categorias como “intensidade”, “devir”, “transformação”, “experiência” reúnem associações animistas e vitalistas em Deleuze e Deleuze-Guattari — no que eles ensinaram sobre comunicação ao antropólogo, fazendo-o desaprender antropologia.

André Araujo (2020), para fazer uma leitura enviesada de Deleuze como filósofo da comunicação, cita as mesmas aspas de Zourabichvili que Viveiros de Castro nas MC, trazidas acima. O autor distingue dois tipos de comunicação na obra do filósofo, uma menor (imanente, rizomática, criativa, crítica, intensiva) e outra como epifenômeno que deve ser contestado (transcendente, consensual, extensivo). Para encontrar a comunicação menor, ele passa por *Diferença e repetição* (2018 [1968]) e *Lógica do sentido* (2011 [1969]), ela está no cerne de sua ontologia de diferença; depois por *O Anti-Édipo* (2010a [1972]), *Proust e os Signos* (1976) e *Mil Platôs* (1980), nos quais a comunicação é formulada sob o avatar da *comunicação aberrante*, respectivamente, uma teoria da transversal, do maquínico e da evolução a-paralela.

Por outro lado, *O que é a filosofia?* reúne as discordâncias de Deleuze e Guattari à comunicação como transcendência e idealismo, úteis para se expor o inevitável problema do consenso racionalista, do senso comum na comunicação, aí já tida como comunicação social, monadológica. Como os autores estão interessados em afirmar o devir e a criação dos sujeitos — e Viveiros com eles —, a comunicação reduzida a uma interação intersubjetiva mediada pela linguagem só pode ser a perpetuação da filosofia da representação, do sujeito transcendental que transcende pela comunicação. A categoria da identidade precisa da comunicação para estabelecer uma relação entre conceito (representação) e mundo, de modo que os sujeitos sejam insensibilizados para com suas diferenças — “encontramos as percepções e afecções cínicas do capitalista em pessoa” (Deleuze; Guattari, 2010b, p. 189- 190). Da mesma forma que os autores são críticos à comunicação como “manutenção do Mesmo a partir do múltiplo” (Araujo, 2020, p. 43), o antropólogo critica essa filosofia da comunicação (social, econômica, enfim, transcendente) no palco antropológico: “Eu não sei como eles respondem ao que interessa a mim” (2018, p. 18).

Para, de fato, iniciarmos o que anunciei no início, “consideremos duas proposições: só o que se assemelha difere; só as diferenças se assemelham” (Deleuze, 2018, p. 157). A aposta de Deleuze, neste sentido, é que a comunicação é a relação serial entre diferenças, ou

heterogeneidades, num sistema dado. Toda diferença requer um diferenciante próprio (a diferença da diferença) e de outra série para que a comunicação aconteça, por isso “só as diferenças se assemelham” (Ibid). Em *Lógica do sentido*, o autor afirma que “a divergência cessa de ser um princípio de exclusão, a disjunção deixa de ser um meio de separação, o impossível é agora um meio de comunicação” (2011, p. 180). Em outras palavras, a diferença não requer uma transcendência *a priori* para conceituar e comunicar, tampouco os sujeitos e o mundo caem num solipsismo, pois ele é feito dessas relações de diferenças. “A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso” (2018, p. 297). Não à toa Outrem é o sujeito imanente que vem para se pôr em relação no perspectivismo ameríndio, para inventar suas formas próprias de comunicação potencial.

Deleuze (2018), próximo da intuição bergsoniana³ como plano da percepção e dando espaço para o fundo humano e cultural dos animais que viria em Viveiros de Castro, afirma que o diferenciante, em diferença com várias outras diferenças em tantos outros níveis, se perde na representação, na imagem do pensamento, no hábito, cabendo atentarmo-nos e explorarmos a crise do extensivo, o desequilíbrio da realidade, para que nada se tenha de meramente idêntico, para que sujeito e objeto tornem-se indistinguíveis em suas gênesis — uma gênese relacional comunicante. Isso tudo, com uma violência que ainda veremos, Viveiros de Castro (2018, p. 93) chama de síntese disjuntiva, o “dualismo em perpétuo desequilíbrio” exposto em *História de Lince*.

Se Viveiros de Castro entende que a síntese disjuntiva é um dos dispositivos do devir — ou melhor, o seu dispositivo por excelência —, nós aqui entendemos que a comunicação em Deleuze é um modo de falar sobre a síntese disjuntiva. As alianças entre diferenças, ou as sínteses disjuntivas, operam por comunicação (Araujo, 2020, p. 76).

³ É do conceito de intuição e de evolução em Bergson (*A evolução criadora*, 1907), de seu projeto de restaurar a mobilidade (o estado) ao movimento (percebido) do mundo — relido por Deleuze ao longo de sua obra desde *Bergsonismo* (1966) —, que Viveiros de Castro adota grande parte do seu vocabulário filosófico nas MC. Viveiros prossegue com o objetivo de “despertar a crisálida”, no caso dele o mito no estruturalismo, a partir do momento em que há uma linha que une: um sujeito em eterna formação (Bergson), um sujeito “larvar” (Deleuze, 2018, p. 367) e um sujeito contra-natural devirante (Viveiros de Castro, 2018); uma intensidade (a ideia de duração, por exemplo) que impede a mensurabilidade e se perde no automatismo, a diferença que se anula “no extenso e na qualidade” — o signo que explica e implica — (Deleuze, 2018, p. 78) e o totemismo assemelhando “duas séries de diferenças” (Viveiros de Castro, 2018, p. 163); e, é claro, a linguagem como invariabilidade. É também por causa da intuição que a percepção no perspectivismo se trata de uma ação virtual e um conceito de conceito numa antropologia que vai em direção a um mundo possível.

A comunicação se dar no impossível de séries divergentes é ter a consciência da passagem das preposições *ou* para *e*. Ele é tanto parente quanto inimigo, é gente *e* animal, e mais profundamente nessa genética, o indígena é antropólogo *e* filósofo. Perceber, assim, é paradoxalmente, é monstruoso. Ou seja, comunicação no perspectivismo ameríndio serve também à antropologia simétrica e inversa do próprio projeto. Se o conceito é devir para Viveiros de Castro, e devir opera por comunicação para Deleuze, o conceito é o diferenciante de uma antropologia molecular, como geofilosofia de campo, aquilo que proporciona a relação entre as séries, entre todos os tipos de pessoas.

Comentemos como isso se passa num sistema dado, o sistema sinal-signo: “chamamos ‘sinal’ um sistema dotado de dissimetria, provido de disparatadas ordens de grandeza; chamamos ‘signo’ aquilo que se passa num tal sistema, o que fulgura no intervalo, qual uma comunicação que se estabelece entre os disparates.” (Deleuze, 2018, p. 40). Ou seja, o signo é o meio visível que surge de tal disparidade entre séries heterogêneas e que, violentamente, gera sentido, força o pensamento a pensar. O signo, na linguagem, é também aquilo que tende à construção do consenso através de seu sentido, ao sistema de representação, enfim, ao sumiço na reconhecimento. Como todo signo tem um sentido,

o signo nunca é um objeto em sentido clássico: eterno, estável, identitário [que possui uma explicação apenas]. Pelo contrário, o signo é o próprio heterogêneo, pacote de relações entre séries distintas que se estabilizam temporariamente – isto é, atualizam-se – mas mantêm em si toda a potencialidade de romper com a unidade identitária do objeto [com mais uma diferença implicada] (Araujo, 2020, p. 108, chaves minhas).

Para Deleuze (2018), a instância comunicante então, que provoca os diferenciantes e as séries não é signo que se estabiliza, mas um “precursor sombrio”, nada mais do que uma força, sequer um meio (signo), pois o precede. O precursor sombrio é o *por meio do meio*⁴,

⁴ Refiro-me ao texto *Por meio do meio: crítica para uma teoria dos meios (de comunicação)* (LIESEN, 2020), no qual elabora-se uma crítica às teorias dos meios (*medium* e *media*) na comunicação a partir da teoria negativa dos meios de Dieter Mersch: “a impressão das letras, formatação, cor das páginas, peso etc. devem ser esquecidos para que a leitura de fato ocorra” (LIESEN, 2020, p. 196), da mesma forma que o sentido (explicação) do signo em Deleuze (2011) minimiza as diferenças (implicações) no universal da contemplação que ele e Guattari tanto criticam (2010b). Virtualmente na excorporação xamânica, também esqueço do outro, esqueço-me de mim, “a referencialidade do meio [...] apresenta-se, antes de tudo, como uma (co)produção, como um processo de cocriação ou poiesis” (LIESEN, 2020, p. 198). Assim, Araujo (2020) corrobora para a ideia de que o pensamento de Deleuze também rejeita a comunicação como mediação, e o mesmo pode-se afirmar sobre as MC, sobre os “modos semióticos (ou mesmo ontológicos) menores”, que em Lévi-Strauss pertenceriam “ao domínio do assignificante” (Viveiros de Castro, 2020, p. 167). Rodrigues (2009, p. 60; 61) afirma o mesmo com outras palavras: “a lógica do concreto pressupõe que tais sistemas de significação possam se expressar uns por

num envolvimento mútuo e imanente, pois “a comunicação sempre surge de uma não-comunicação, de relações que escapam a qualquer afinidade pré-determinada [...] sem qualquer tipo de apelo a um sujeito ou a uma vontade exterior” (Araujo, 2020, p. 117).

Se retrocedermos agora ao grau zero do perspectivismo, a humanidade é o signo decorrente das séries (sinal), e o perpétuo desequilíbrio ontológico se dá pela diferença do sistema, este, forçado a comunicar pelo precursor sombrio que não é outro senão a predação e a guerra. Pois então, diante de um jaguar, eis o verdadeiro o encontro violento com o signo. Vejamos: o canibalismo Araweté é definido “como um processo de transmutação de perspectivas [...] através do outro” (Viveiros de Castro, 2018, 159, grifo do autor), assim como o xamanismo, pois a aparência cultural, a (não-)humanidade, volta ao estado molecular, intensivo e virtual (e) — sou o mesmo e outro, sou humano e presa. A experiência de transformação que se tem dessa encruzilhada é o que Deleuze e Guattari chamam de comunicação aberrante, e o que se pode tirar dessa a-medialidade das comunicações (encontro e tradução do signo) é o que Viveiros de Castro chama de equívoco.

Não havendo um tradutor total e um meio firme — o que Viveiros de Castro também põe na conta das variações —, tanto ele quanto Deleuze lançam mão de positivar o ruído da comunicação, a dissonância entre as perspectivas quando se encontram, quando encontram o signo. Essa tradução, como já havíamos dito, é de ordem superior à comparação, à imposição do sujeito sobre o objeto. Ao contrário, é o desvelamento potencial de uma diferença pela outra na relação, i. e. da implicação dos respectivos signos: “por isso o signo tem duplo aspecto: ele é uma forma de explicação dos movimentos da intensidade e da diferença, mas sempre carrega em si a diferença implicada” (ARAÚJO, 2020, p. 108), aquela virtual que virá a ser atualizada, e forma, em última instância, um paradoxo.

Como o signo propõe um problema ao pensamento através de sua diferença implicada no paradoxo, ele não é a reconhecimento do mundo, mas a transformação do próprio signo em termos virtuais (Outrem), quanto do próprio sujeito, criando mais signos. Dessa forma é que o equívoco aparece no perspectivismo como “o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas” (Viveiros de Castro, 2018, p. 87). Ele se vale da compreensão de que o que é intenso no signo (resultado de diferenças), não pode ser totalmente traduzido,

meio de outros [...] sem que lhes seja obrigatório o recurso a um nível de mediação formal, abstrato ou conceitual”.

senão, como o próprio mito significa outro mito, criado. O que une o paradoxo, o signo, o mito, o Outrem e o Mesmo é a passagem da comunicação na diferença para a comunicação enquanto criação, ou melhor, de devir.

Entendendo o paradoxo como a contradição entre pontos de vistas, mas que ainda não se anula, ele é uma possibilidade de transformação do real, de abertura e aproximação diferencial, a volta ao que havíamos dito, a validação da atualização como devir e criação. E assim podemos alcançar um entendimento comunicacional do paradoxo de Wagner acerca do ato de imaginar uma cultura para pessoas que não a concebem para si mesmas. A cultura não se revela, mas outra cultura é criada, inventada. O mesmo vale para a antropofagia e o xamanismo com a guerra como precursor sombrio: cria-se uma nova “autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo” (Viveiros de Castro, 2018, p. 160). Logo, não é preciso ir muito adiante para reafirmar a comunicação na constituição do conceito (de conceito) como multiplicidade.

Se quiséssemos simplesmente entrosar a comunicação nas teses de Viveiros de Castro, pararíamos aqui, mas nas MC há, além da transformação da dinâmica totêmica e sacrificial das *Mitológicas*, ainda a estrutura arborescente teórica na Antropologia que deve se tornar rizoma, isto é, pensar-se pelas funções ao invés dos termos, pois a tradução de conceitos carece de uma noção de evolução a-paralela. Nisso, acompanharemos o autor em seu salto da *Lógica do sentido* e de *Diferença e repetição* para *O Anti-Édipo* e os *Mil platôs*.

Pois ora, como se chama uma comunicação que não se alinha e contém nas dimensões do que está sendo comunicado? Araujo (2020) nos lembra que, de acordo com Deleuze e Guattari (2010a), ela, por um dispositivo transversal, deve se chamar comunicação aberrante⁵, e que o exemplo mais recorrente dessa comunicação, de *Proust e os signos* até *Mil platôs*, é o zangão e a orquídea. O zangão é o que comunica dois vasos não-comunicantes, propicia a reprodução da orquídea macho e da orquídea fêmea, como se deles fosse o cruzamento. A metáfora proustiana à homossexualidade em *Em busca do tempo perdido* é utilizada por Deleuze para ir além do esquema de filiação e hereditariedade e afirmar, na palavras de Viveiros de Castro, a aliança intensiva, *contre-nature*.

⁵ Acredito ser a comunicação aberrante a dita passagem conceitual desterritorializante da organização binária dos sexos para a relação entre “n sexos” com “n espécies”, que Viveiros de Castro (2018, p. 183-200) afirma haver d’*O Anti-Édipo* para *Mil platôs*.

Em certo ponto das MC (p. 128), Viveiros de Castro afirma que é a obra de Gregory Bateson a “tão inesperada quanto óbvia conexão transversal entre as evoluções conceituais paralelas de Roy Wagner e de Deleuze-Guattari”, como a ““reação a uma reação”” que define o conceito de cismogênese é “de grande importância tanto para a análise estrutural lévi-straussiana como para a esquizoanálise deleuze-guattariana” (p. 194). Mas o que isso quer dizer em termos comunicacionais a essa altura do texto? É sabido que a inscrição de Bateson no estrutural-funcionalismo em *Naven* (2008 [1936]) é heterodoxa, que a relação entre cismogênese e aprendizado o levou a se aproximar da teoria cibernética da comunicação anos mais tarde, a qual confundiu — e isso, é que é valioso — sujeito e objeto, natureza e cultura por uma padronização de seus sistemas (Bateson, 2000).

Na ocasião de uma etnografia do ritual *naven* dos latmul da Nova Guiné, conhecido pelo travestismo de homens e mulheres, surge a primeira definição de cismogênese: “processo de diferenciação nas normas de comportamento individual resultante da interação cumulativa dos indivíduos” (Bateson, 2008, p. 219). Essa diferenciação é a reação do indivíduo a uma ação individual ou coletiva, cujo cerne não é a primeira reação, mas a série de novas reações que ela provoca, alterando o comportamento social de um determinado grupo. Entre graus de complementaridade e simetria, respectivamente, reações de submissão e competição, a cismogênese é, em último caso, o clímax violento e a crise resultada uma mudança progressiva ou direcional exponencial (Bateson, 2000; 2008).

De outras produções etnográficas em Bali, Bateson, contudo, postula a existência de sociedades não cismogênicas, isto é, que seguem um padrão não reativo, de anti-rivalidade, que, ao contrário de um clímax, esbarram num platô (Bateson, 2000). Para Viveiros de Castro, “é nisso precisamente em que consiste o processo do parentesco ameríndio: a ‘reprodução humana’ é uma *estabilização intensiva da predação*, seu inacabamento deliberado, ao modo do famoso ‘platô contínuo de intensidade’” (2018, p. 47-48, grifo do autor). O parentesco como filiação é a fundação das leis, a partir das quais a aliança intensiva surge, seja da diplomacia dos xamãs com um fundo de guerra ou dos dons (dar, receber, retribuir) com um fundo de “roubo” (Ibidem, p. 193-194).

Isso só reforça o que temos dito, que a estabilização é o sumiço do precursor sombrio e a transformação do e pelo signo: a não-comunicação de onde a comunicação necessariamente surge, surge na ontologia e como devir aberrante (Deleuze, 2018; Deleuze &

Guattari, 2010a). Podemos dizer assim que a reação e suas séries se inscrevem na comunicação do perspectivismo ameríndio como reação cismogênica, de encontro violento com o signo, de defrontação com o inimigo, com jaguar; e ao mesmo tempo no vínculo da evolução a-paralela deleuziana com o platô batesoniano e com a contrainvenção da diferença em Wagner⁶.

E assim voltamos à noção ontológica básica de que só as diferenças se assemelham, pois não há um comum transcendente que preceda a relação entre qualquer uma das três partes deste triângulo amoroso (flor macho, flor fêmea e zangão), há apenas uma ação forçada que produz o zangão como órgão reprodutor, como mais uma diferença para além dos diferenciadores (a comunicação entre a parte macho da flor fêmea e a parte macho da flor macho, por exemplo — uma filiação intensiva), tal qual a aliança do xamã no coletivo de jaguares ou de pecaris. Como as próprias MC bem apresentam, o xamã é transversal por transgressão às leis e hierarquias naturais, por ser transformado perante captura ou convite de outro ponto de vista. É a anarquia, a violência, a aberrância. Nisso, no agenciamento maquínico, na sobreposição do funcionamento das partes (o ser convertido em aparelho reprodutor) perante o todo, é que o antropólogo descobre a reversão e a simetria da antropologia rizomática, ameríndia. O aspecto simbiótico, simpático, que é comunicativo, dilui os limites epistemológicos entre humanos e não-humanos, sujeito e objeto; o que Viveiros de Castro prontamente transpõe para o conceito ao propor sua crítica à imagem do pensamento na Antropologia.

Quando falamos de evolução a-paralela, é a evolução criadora de Bergson que retorna com a invenção de novas formas no momento em que o virtual se atualiza, quando Outrem se torna possível e o Mesmo se torna real de novo. Rizomaticamente, o Outro pode ser o seu próprio signo, mas ao mesmo tempo ser a série divergente de um signo que será a co-produção do Outro-comigo, e para isso precisamos inventar uma forma de comunicarmo-nos, de criar relação. As MC afirmam, por fim, que o *Anti-Narciso* não ronda a chance de atualizar as virtualidades ameríndias, intrometer-se em sua geofilosofia, bisbilhotar uma antropologia

⁶ Poderíamos relacionar ainda para o mesmo efeito criativo, com outros conceitos e termos, o *double bind* da teoria metacomunicacional da interação esquizofrênica de Bateson (2000) à equivocação controlada como percepção do paradoxo movente em Deleuze (2018). Há, de fato, uma fugaz sintonia entre as séries heterogêneas que passam do travestismo aos enunciados e à percepção do esquizofrênico na obra do antropólogo e a homossexualidade intensiva (*Anti-Édipo*) que possibilita a criação de algo ou de um signo/mito novo (*Mil platôs; Diferença e repetição; Lógica do sentido*). Viveiros de Castro, contudo, não percorre esse caminho nas MC. Resta a provocação.

diferente, mas que, como séries divergentes, alguma transformação a nossa antropologia pode sofrer ao buscar comunicação com a antropologia ameríndia, para além, é claro, de qualquer mutação hereditária e filiativa que pudermos nos propor.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que devemos por fim considerar é como as MC são uma influente construção de simetria diferencial e afirmação, como o próprio autor diz, de fazer filosofia com outra gente, gente fora de nossa esfera de comunicação; de manter relação com a não-filosofia. Seu objeto é epistemológico, o percurso, comunicacional, seus impasses — o mundo saturado de comunicação —, suas potências. Se o excesso de comunicação no perspectivismo ameríndio e no multinaturalismo, como coeficientes de uma antropologia menor, é o problema, quando passamos a considerar a comunicação intersubjetiva e consensual também um descomedimento para a avizinhação em nossa antropologia representacional e em nossa política, só nos resta comunicar criando. A reconceitualização radical do que seja o social, do que seja a comunicação social, portanto.

A metafísica experimental, logo, é a metafísica da comunicação para novas experiências, antes da predação e do roubo do que do *diskurs*, do âmbito onde as palavras são de ordem. Cortar o vínculo natal entre conceito e o poder, como autor expressa ao lado de Deleuze e Guattari, passa longe de descobrir uma nova cosmopolítica como adjunto. Isto não é um encontro, é um reencontro do sujeito consigo mesmo, que se esconde em uma base moral, na Antropologia e na Comunicação, incluindo cada vez mais pessoas, molarizando a diferença. A comunicação nas MC é a simbiose, a aliança intensiva que foi filiação intensiva — variações contínuas da própria comunicação —, ou não é. Para nós comunicólogos, seria enganarmo-nos se continuássemos a investir sobre diferenças estabilizadas para neutralizá-las na dimensão extensiva de entendimentos culturais e mediais tão duros.

Fazendo coro com Viveiros de Castro, a comparabilidade direta não significa necessariamente a tradução imediata, assim como a continuidade ontológica não implica a transparência epistemológica, de modo que adentrar sua comunicação e pós-estruturalismo é fundamental para levar o perspectivismo e o pensamento ameríndio a sério, até para propor outras e novas interpretações.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, André Corrêa da Silva. **Deleuze e o problema da comunicação**. 2020. Tese (Doutorado em Comunicação e Informação). Programa de Pós-Graduação em Comunicação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Porto Alegre, 2020.
- BATESON, Gregory. **Naven**: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. São Paulo: Edusp, 2008.
- BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind**. Chicago: University Of Chicago Press, 2000.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2010a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia**. São Paulo: Editora 34, 2010b.
- LIESEN, Mauricio. Por meio do meio: crítica para uma teoria dos meios (de comunicação). **Galáxia: Revista Interdisciplinar de Comunicação e Cultura**, São Paulo (SP), n. 43, p. 188–201, jan. 2020.
- RODRIGUES, José Carlos. Lévi-Strauss, teórico da comunicação. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 16, n. 39, p. 57–62, agosto, 2009.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; DE CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 32, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A propriedade do conceito: sobre o plano de imanência ameríndio. In: **XXV Reunião da ANPOCS (ST23)**, datilo. Caxambu. 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. In: S. Miceli (org.), **O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995) - Volume I: Antropologia** São Paulo: Ed. Sumaré/ANPOCS. pp. 109-223. 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais** — elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora; N-1 Editora, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo (SP), v. 44, n. 4, p. 15-26, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de sociedade em antropologia In: **A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, pp. 255-274, 2020.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro (RJ), v. 2, n. 2, p. 115–144, out. 1996.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

Communication in Cannibal metaphysics and amerindian perspectivism

ABSTRACT

This is a biased reading towards the communication of Cannibal Metaphysics: elements for a post-structural anthropology, a work in which Eduardo Viveiros de Castro thinks about the return of (Amerindian) philosophy to the center of the anthropological stage. In it, the author rereads the Mythologies of Claude Lévi-Strauss through Gilles Deleuze and Félix Guattari, so that this article mainly analyzes this philosophy of immanence and virtuality through these philosophers, but also the influences of Roy Wagner, Gregory Bateson and Henri Bergson. The objective is to give shape to ontological communication in moments of aberrancy and violent encounter with the sign, fundamental to understanding its transversal anthropology and its criticisms of transcendent philosophies of communication, always an interpretative risk of Amerindian perspectivism.

Keywords: Amerindian Perspectivism. Cannibal Metaphysics. Communication. Gilles Deleuze. Viveiros de Castro.

La Comunicación en las Metafísicas Canibales y el Perspectivismo Amerindio

RESUMEN

Se trata de una lectura sesgada hacia la comunicación de Metafísica caníbal: elementos para una antropología postestructural, obra en la que Eduardo Viveiros de Castro reflexiona sobre el regreso de la filosofía (amerindia) al centro del escenario antropológico. En él, el autor relea las Mitologías de Claude Lévi-Strauss a través de Gilles Deleuze y Félix Guattari, por lo que este artículo analiza principalmente esta filosofía de la inmanencia y la virtualidad a través de estos filósofos, pero también las influencias de Roy Wagner, Gregory Bateson y Henri Bergson. El objetivo es dar forma a la comunicación ontológica en momentos de aberración y encuentro violento con el signo, fundamental para comprender su antropología transversal y sus críticas a filosofías trascendentes de la comunicación, siempre un riesgo interpretativo del perspectivismo amerindio.

Palabras clave: Comunicación. Gilles Deleuze. Metafísicas Canibales. Perspectivismo Amerindio. Viveiros de Castro.

Recebido em: 11/10/2024

Aceite em: 06/01/2025