

Fichte, Indígenas e Ambientalistas

Cleber Lambert da Silva

- *Discurso às nações indígenas*

Em 1982, o filósofo G. Deleuze realizou uma entrevista com Elias Sanbar, um escritor palestino de quem havia se tornado amigo próximo no final da década de 70, na qual tratam de pensar a condição do povo palestino em face de Israel não propriamente como a situação de um povo colonizado, mas como a de um povo evacuado de seu território (DELEUZE, 2003). Em razão disso, e sob a inspiração do próprio livro que Sanbar escrevia e que viria a publicar em 1983, chamado “Palestina 1948, a expulsão”, Deleuze estabelece uma *semelhança* entre a situação dos Palestinos e aquela dos Ameríndios.

Com efeito, afirma o filósofo francês

os Palestinos não estão na situação de pessoas colonizadas, mas evacuadas, caçadas. No livro que você está preparando, você insiste na comparação com os Pele-Vermelhas. É que existem dois movimentos muito diferentes no capitalismo. De uma parte, trata-se de manter um povo sobre o seu território, e de fazê-lo trabalhar, de explorá-lo, para acumular um excedente: é o que se chama frequentemente de colônia. De outra parte, trata-se de evacuar um território de seu povo, para dar um salto adiante, até para fazer vir uma mão-de-obra de outro lugar. A história do sionismo e de Israel, assim como aquela da América, consistiu nisso: como produzir o vazio, como evacuar um povo? (DELEUZE, 2003, p.179-80).

A imagem da América, em geral, do Brasil, em particular, evacuando os povos indígenas, pelo deslocamento, pela dizimação através de violência e de doenças, traficando mão-de-obra escrava da África para produzir no deserto instaurado, é evidente. No entanto, o que parece passar despercebido é que, assim como a história dos

Índios da Palestina, aquela dos indígenas *situados no Brasil*¹ ainda não acabou e o esvaziamento continua a se fazer: no primeiro caso pelo avanço dos assentamentos judeus em territórios palestinos, no segundo, pelo avanço das empreiteiras, de usinas hidrelétricas, de rodovias e do agronegócio em territórios nos quais vivem indígenas, camponeses e ribeirinhos. Fazer acreditar que o esvaziamento já se deu consiste justamente na estratégia para melhor expulsar o “outro” do próprio pensamento: Como bem mostrou Sanbar

todo mundo sabia que esse povo hoje presente estava ‘em vias de desaparecimento’, todo mundo pensava também que, para que esse desaparecimento pudesse acontecer, era preciso se comportar de início como se ele já tivesse sido realizado (...). O vazio sobre o espaço, para ser realizado, precisava partir de uma evacuação do ‘outro’ da própria cabeça dos colonos” (DELEUZE, 2003, p.180).

A evacuação do outro em todas as dimensões vitais é, com efeito, uma das formas de se efetuar uma verdadeira colonização do pensamento: o cultivo de um “Anhangüera espiritual” funciona como um “cogito” do colonialismo.

A oposição entre o evacuado e o ocupador remete a uma oposição que o filósofo contemporâneo J.-Ch. Goddard (2011) discerne, quando se propõe a apresentar um “Fichte-aborígene”, a partir de seus “Discursos à nação alemã”, entre o *Ausland*, ou “invasor”, e o *Urvolk*, ou “aborígene” (GODDARD, 2011, p.2). O *Ausland* não pode ser “nativo”, é “estrangeiro” a toda ideia de “gênese”, pois vem sempre de lugar algum, ultrapassa uma “fronteira exterior”, destrói a natividade de outro povo, invadindo-o e dominando-o, ou seja, “ele não tem existência a não ser factual” (GODDARD, 2011, p.2). O *Urvolk*, por sua vez, designa um povo, “na medida em que para ser um povo, ele deve ser necessariamente nativo, aborígene, primitivo”. Seu ser não é meramente factual ou histórico, mas propriamente “genético”, quer dizer, seu ser “é integralmente constituído pelas mediações simbólicas através das quais ele se imageia e se forma (*sich bildet*) ele mesmo para ele mesmo” (GODDARD, 2011, p.2). Ao contrário do *Ausland*, o *Urvolk* se constitui a partir de uma “fronteira interior”, ele é o habitante primeiro, não no

¹ O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro fala de uma “estrutura de longa duração” no campo etnológico para se referir à “grande diferença” entre os estudos que concebe os índios como *situados no Brasil* e aqueles que os compreende como *parte do Brasil*. Assim, diz ele, “ou bem a etnologia, consciente de que tal articulação [histórica entre brancos e índios] é um processo de dominação colonial, define seu objeto como *constituído* histórica, política e teoricamente pela dominação, e, portanto, sua tarefa como sendo a de cartografar criticamente tal constituição (com os olhos *em* uma futura reconstituição menos desfavorável aos índios); ou bem, buscando a perspectiva das ‘instituições e organizações sociais

sentido de que “seus ancestrais eram ocupantes do lugar circunscrito por suas fronteiras naturais”, (GODDARD, 2011, p.3), mas primeiro no sentido do modo de habitar: *a terra, que instaura sua natividade, engendra-se pela sua habitação intensiva e não pela sua ocupação extensiva*. Enquanto o *Ausland*, como forma do cogito-Anhangüera, ocupa na medida em que se apropria de uma extensão natural para fixá-la e demarcá-la, conduzindo as socialidades e os lugares múltiplos à unidade Estatal ou Axiomatizante, o *Urvolk*, em sua “atividade de formação contínua”, que exprime um cogito-Indígena, habita intensivamente, constituindo-se incessantemente a si mesmo pelas relações que contrai em sua estância no devir, devorando sem cessar o ponto de vista dos seres com os quais ele se relaciona, de tal modo que sua interioridade não é senão uma exteriorização contínua, ou segundo a expressão que Goddard toma de Balibar para nuançá-la: uma “revolução aborígene permanente”². Para o *Ausland*, “somente o que se parece difere” (DELEUZE, 1969, p.302), pois se trata de determinar as diferenças a partir de uma medida homogeneizante que lhe é exterior, de onde ele se autoriza invadir, para colonizar ou expulsar: seu modo de comunidade é a inclusão que exclui as diferenças enquanto diferenças. Já no caso do *Urvolk*, “somente as diferenças se parecem”³ (DELEUZE, 1969, p.302), pois não há autodeterminação que não seja efeito imediato de uma diferença genética, de uma natividade, de um princípio prático propriamente genético-nativo, do qual bem se poderia dizer que ele forma o solo de uma fronteira interior jamais ultrapassável, não devido a uma “superação da existência mundana” e “material”, em proveito de uma interioridade “linguística, espiritual e moral” preservável, em sua natureza psíquica, independentemente da exterioridade física. Ao contrário, ela não é ultrapassável em razão de uma “afirmação do primado da existência

² É notável que Deleuze, no belo artigo sobre Sartre, “*Il a été mon maître*”, fale dos pensadores privados em termos que poderíamos facilmente conectar àqueles da forma-nativa. Ele cita Sartre, que vê nos escritores esses seres prontos a realizar o “derribamento contínuo da ordem desde que ela tende a se fixar”, de tal maneira que para o autor do “*Qu’est-ce que la littérature?*”, “literatura é, por essência, a subjetividade de uma sociedade em revolução permanente”. Fazendo igualmente uso dessa última expressão, Deleuze dirá que o “pensador privado precisa de um mundo que comporta um mínimo de desordem, ainda que seja uma esperança revolucionária, um grão de revolução permanente” (DELEUZE, 2002, pp.110-111). Ora, somente tal *revolução* pode dar consistência e realidade, no sentido empírico-transcendental que Deleuze dá a esses termos, à *inconstância da alma selvagem* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), longe de todo sentido ontológico, inexistente na filosofia deleuziana, mas que parece cada vez mais permanecer como um resquício em Viveiros de Castro, como se pode entrever em sua aproximação com a leitura dogmática que Pierre Montebello faz de Deleuze (MONTEBELLO, 2008). A questão da descolonização permanente do pensamento ganha um alcance decisivo quando é rigorosamente cruzada àquela do problema do transcendental e do ontológico em Deleuze, como se verá adiante.

³ Fazemos uso dessas duas “fórmulas” que encontramos em Deleuze, que as definem como “duas leituras do mundo”, sendo que a segunda é “contra a primeira” e “instaura o mundo das distribuições nômade e das anarquias coroadas” (DELEUZE, 1969, p.302).

prática nesse mundo”, a qual deve se compreender como instauração de uma “vida original”, cujas dimensões “linguística, espiritual e moral” resultam de uma atividade prática que é o movimento de uma formação continuada: o modo de comunidade próprio ao *Urvolk* é definido pela interpenetração das diferenças que realiza em cada ato, como unidade do psíquico e do físico, do material e do imaterial, sua interioridade como movimento de exteriorização⁴. *Primitivo*, de acordo com o princípio genético-nativo, quer dizer auto-formação contínua de si através de práticas instauradoras, que formam “uma cultura simbólica viva em perpétua transformação”, não se deixando “congelar ou transmitir sob nenhuma forma estática” (GODDARD, 2011, p.3).

O ato da invasão, da evacuação e da ocupação exprime uma “relação de dominação” (GODDARD, 2011, p.2) e engendra, por si mesmo, a polaridade entre o Invasor e o Nativo. Ora, Goddard nos mostra que essa polarização não é somente factual, uma “divisão histórica” ou “social” (GODDARD, 2011, p.2). Ela remete a dois pontos de vista completamente heterogêneos, não duas perspectivas diferentes sobre um só e mesmo objeto (relativismo, em sua acepção mais larga), mas duas visões que implicam uma diferença na própria coisa vista, “de tal maneira que não se poderia mudar de perspectiva, ver o que o outro vê, sem se transformar no outro, sem se tornar propriamente um outro ser – não um outro ser no seio de uma mesma humanidade, mas o ser de uma outra humanidade” (GODDARD, 2011, p.1). Trata-se, portanto, de uma polarização antropológica entre duas humanidades que poderia ser relacionada a uma conclusão de Eduardo Viveiros de Castro em um artigo (VIVEIROS DE CASTRO, 2011) acerca do encontro entre o “capitalismo” e seu regime “desenvolvimentista” e a “ecologia” e seu sistema “reenvolvimentista”: esse encontro é aquele entre a civilização ocidental, seu antropocentrismo narcisista que reduz o Outro ao Mesmo, e os povos indígenas, sua “diversidade socioambiental” que permite que a vida, enquanto “informação” ou “diferença interiorizada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.8), multiplique suas possibilidades⁵. Também para Viveiros de Castro, estamos diante de

⁴ Tal princípio genético-nativo (e a comunidade por ele engendrada) revela a natureza colonizadora da justificativa dada pelo Estado em casos de deslocamento de povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos, a qual consiste em alegar a preservação (espiritual) desses coletivos alhures, longe do território que habitam intensivamente, convertido em mera extensão mensurável segundo os interesses de exploração econômica.

⁵ Cf. a relação entre diversidade, informação e habitação estabelecida por Viveiros de Castro: “A diversidade das formas de vida na Terra é consubstancial à vida enquanto forma da matéria. Essa diversidade é o movimento mesmo da vida enquanto informação, tomada de forma que interioriza a diferença – as variações de potencial existentes em um universo constituído pela distribuição heterogênea de matéria/energia – para produzir mais diferença, isto é, mais informação. A vida, nesse sentido, é uma exponenciação: um redobramento ou multiplicação da diferença por si mesma. Isso se aplica igualmente à

uma crise que exprime uma polarização entre “duas espécies” de humanidade, entre “alienígenas” e “indígenas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.10). Essa polarização remete, ainda, mais profundamente, a Pierre Clastres e sua dualidade entre a proliferação imanente de nações indígenas contra a transcendência do Estado. É Bento Prado Jr quem evocava, a propósito do pensamento desse autor, “o horror dos dois ‘mundos’ que dividem o nosso Planeta” (PRADO JR, 2001, p.227).

Ora, a antropologia do sétimo discurso à nação alemã permite que Goddard leia a “obra-Fichte” de uma maneira que nos parece pertinente e atual. Com efeito, a questão que se colocava Fichte era a da polaridade entre as duas humanidades manifestada na própria filosofia: a filosofia transcendental, ou forma-*Urvolk* do pensamento, e a filosofia dogmática ou forma-*Ausland* do pensamento. A filosofia do *Ausland* se constitui em torno do problema de conduzir o múltiplo ao Uno, o movente ao Fixo, o temporal ao Eterno de tal maneira que esses últimos termos não possam ser pensados a não ser a partir de uma *fronteira ontológica* que os separa irremediavelmente do “livre jogo fluente da vida” (GODDARD, 2011, p.7). Goddard lembra que é essa fronteira que a violência napoleônica reivindica quando assujeita a “socialidade imanente dos povos” em nome dos “princípios universais e imutáveis da Revolução” (GODDARD, 2011, p.7). Já a filosofia do *Urvolk* procede da “simples vida”, aquela “pela qual se exerce a atividade formadora contínua” (GODDARD, 2011, p.8) do povo aborígene e se dá sua proliferação intensiva.

Dito isso, Fichte questionava como a filosofia transcendental poderia constituir uma prática de iniciação a uma nova vida (“sua promessa de tornar possível ver coisas jamais vistas”, lembra Goddard), portanto, de *passagem* de uma visão a outra, de um ser a outro, de uma humanidade a outra: “Para que você visse de outra maneira, seria preciso, primeiramente, que você se tornasse outro” (FICHTE, 2008, p.109), dizia o autor das múltiplas “Doutrinas-da-ciência” (*Wissenschaftslehre*) que eram, antes de tudo, lembra Goddard, em sua “dimensão aborígene”, “práticas orais” retomadas incessantemente, a cada ano, às vezes, várias vezes no mesmo ano, criando conceitos híbridos, “instáveis”, “inacabados”, que se referiam imediatamente a problemas singulares que surgiam ao longo de uma “experimentação”; irreduzíveis, portanto, a uma “axiomática” ou

vida humana. A diversidade de modos de vida humanos é uma diversidade dos modos de nos relacionarmos com a vida em geral, e com as inúmeras formas singulares de vida que ocupam (informam) todos os nichos possíveis desse mundo que conhecemos. A diversidade humana, social ou cultural, é uma manifestação da diversidade ambiental, ou natural – é a ela que nos constitui como uma forma singular da vida, nosso modo próprio de interiorizar a diversidade “externa” (ambiental) e assim reproduzi-la” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.7).

“aparelho categórico de tipo acadêmico a partir dos quais eles poderiam ser reiterados independentemente” (GODDARD, 2011, p.8) daqueles problemas. Assim, as operações das Doutrinas-da-ciência são similares àquelas observadas pela etnologia em povos indígenas, entre os quais elas tomaram “a forma de práticas tão complexas e sutis quanto aquela da *Wissenschaftslehre*” não podendo, no entanto, prosperar nos “meios temperados onde a modernidade não foi jamais outra coisa senão uma constituição (Latour) destinada a combater” (GODDARD, 2011, p.7) a própria natividade múltipla dos indígenas situados na Europa. O problema prático da filosofia transcendental é, portanto, aquele de “despolarizar praticamente” a “polaridade ontológica” (GODDARD, 2011, p.1) entre as duas humanidades, tornando real a passagem de uma a outra.

Mas de que maneira se resolve a dissolução prática dessa polaridade ontológica entre as duas humanidades em Fichte, segundo Goddard, e de que maneira ela poderia se comunicar com o modo pelo qual se manifesta essa dualidade no Brasil, com sua “realidade embrulhada”, com tanta “semelhança com a velha Europa colonialista dos anos 500 aos 900”, que, tal como ela, constrói sua “história sobre culturas primitivas” (ROCHA, 2004, p.154)? Em que sentido essa dissolução pode significar uma via para se pensar o ponto de vista indígena não como uma questionável “colonização do colonialismo”⁶, mas como uma verdadeira revolução liberadora permanente?

A obra-Fichte, apesar de reivindicar a forma-*Urvolk*, é impregnada de questões próprias à forma-*Ausland*, sobretudo àquela que se refere ao problema da condução do múltiplo ao Uno. Enquanto se propõe a uma iniciação à vida simples, a Doutrina-da-ciência não tem outra escolha a não ser retomar o projeto filosófico desde seu início, através de seus próprios termos, de modo a conduzi-lo até o fim.

Não se descoloniza o pensamento sem se habitar as próprias estruturas do pensamento colonizado. A descolonização não conduz à existência aborígene como à pureza de um estado primitivo pela simples subtração de tudo aquilo que veio se acrescentar a ele. Ela é, necessariamente, um processo de hibridação. O alemão-aborígene que se destaca na pesquisa acadêmica da unidade é já, em certo sentido, um ser misto (GODDARD, 2011, p.6).

⁶ Cf. nota 1. Essa expressão deveria ser questionada no mesmo sentido daquele esforço de René Girard em pensar o problema do bode expiatório se guardando do perigo de transformar em bode expiatório os fazedores de bodes expiatórios.

Esse ser misto faz da forma-*Ausland* uma espécie de papel que o filósofo desempenha numa peça de teatro provocando um transe ao utilizar suas “categorias” como “suportes” para a “transformação do ver”, para a “experimentação do devir outro” (GODDARD, 2011, p.9), para a passagem a uma nova vida, como se pode ver no cinema de Jean Rouch em que os personagens se servem de elementos da ordem colonial para inventar e bricolar uma identidade simbólica outra que não aquela que lhe é reservada pelo invasor (o mesmo se pode ver nos filmes de Glauber Rocha). Ou seja, a “hibridação ativa praticada pelo *Wissenschaftslehrer* se aplica a esses únicos elementos, ela consiste em hibridar o *Ausland*” (GODDARD, 2011, p.9). Em suma, pela prática da *hibridação* Fichte desfaz num só movimento “os fundamentos colonialistas da metafísica” e “os fundamentos metafísicos do colonialismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p.12)⁷, que são uma só forma-*Ausland* de captura do pensamento.

É justamente a *hibridação* que nos permitirá, doravante, passar diretamente ao caso das nações indígenas situadas no Brasil. A evacuação dos indígenas, os Palestinos da Amazônia, do Pará, do Mato Grosso do Sul, etc., quer se legitimar a partir de um discurso “nacionalista”, de um pensamento que impropriamente se autodenomina “nacional”, supostamente “antiimperialista” e “pós-colonial”, medularmente paranoico em relação à “ameaça estrangeira”, “internacional”. Assim como da violência armada por Napoleão contra os povos indígenas situados na Europa, ele faz uso do Desenvolvimentismo contra os indígenas. Somente o desenvolvimentismo, por sua virtude monolítica Nacional, contra o Estrangeiro, acederia à Universalidade: a verdade histórica que conduz linearmente ao Brasil-Grande. No entanto, estamos diante, na verdade, de um pensamento que nada tem de *nacional*, no sentido que tratamos acima, que não conhece o sentido da *natividade* e cuja própria estrutura é imperialista e colonialista, pois se realiza através da invasão de um território, do assujeitamento ou deslocamento dos nativos, enfim, um pensamento, como diz Goddard, “negador de toda vida nacional propriamente dita, ou seja, da vida de uma nação sem Estado, idêntica à invenção simbólica permanente do povo por si mesmo” (GODDARD, 2011, p.8), seguindo um *processo de hibridação permanente*. O Brasil-Grande estende uma sociabilidade

⁷ É preciso insistir no teor profundamente fichteano com o qual Viveiros de Castro designa a “nova missão da antropologia” qual seja, “aquela de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento”, “da imaginação conceitual, sensível à criatividade e à reflexividade inerente à vida de todo coletivo, humano e não humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

homogênea baseada no consumismo afrodisíaco⁸ e terminal, negadora da potência imanente da sócio e da biodiversidade, de suas múltiplas perspectivas ou visões, bem como das possibilidades de comunicações transversais entre elas. No pêndulo paranoico que opõe o nacionalista ao estrangeiro, é o ponto de vista indígena que desaparece em proveito do único polo que conta nessa equação do poder, o do Invasor contra a potência nativa: desfeita a falsa dicotomia do nacionalista contra o estrangeiro, o que se evidencia é o Alienígena e seu *modelo* homogeneizador contra o Indígena e seu *processo* heterogeneizante.

Ora, poucos povos se destacam tanto na prática da hibridação quanto aqueles situados no Brasil, de tal modo que um *brasil-menor*, minoritário, molecular parece agitar em profundidade uma potente vida criadora que escapa da ordem estatal do Brasil-Maior⁹. Já não era esse o sentido que Darcy Ribeiro, em sua produção teórica tardia, dava à expressão “povo brasileiro” (RIBEIRO, 1995)? Seu nacionalismo, nessa altura, já não apresentava um aspecto francamente indígena, genético-nativo, de modo que seria preciso entender rigorosamente o povo brasileiro não como uma coleção de indivíduos encerrados numa extensão natural chamada Brasil ou um todo homogêneo ao qual tenderia forçosamente a realidade local/regional multicolorida numa concepção linear do tempo, mas como um (*p*)ovo *intensivo* passando por toda sorte de involuções criadoras (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p.372), *diferença/ciações* (DELEUZE, 1968)¹⁰, e que

⁸ Tomamos o termo da expressão “civilização afrodisíaca” com a qual Bergson, em *Deux sources de la morale et de la religion*, qualifica o “caráter industrial de nossa civilização”, que “estima que a vida é sem interesse se não há conforto, diversão, luxo” (BERGSON, 1932, PP.307-308). Goddard começa seu livro *Mysticisme et folie, essai sur la simplicité*, com essas passagens de Bergson para, ao longo dele, propor, através da filosofia prática-política de Fichte e Deleuze, “um retorno de nossa civilização à simplicidade” (GODDARD, 2002). Nessa obra inicial, já estavam dadas as condições de uma leitura antropofágica de Fichte através da etnologia contemporânea. Com efeito, o retorno à simplicidade já era considerado não como retorno a uma suposta pureza, mas como um processo de criação de novidade, portanto, já apresentava algo dessa forma nativa de pensamento encontrada mais tarde em Fichte.

⁹ Encontramos em Sztutman (2008, p.17) o termo “Brasil ‘menor’ e múltiplo”, que forma um dos termos de uma dualidade na qual o outro termo é um “modelo homogêneo e unívoco de Brasil”. Essa dualidade é compreendida numa espécie de imagem antropófaga do pensamento onde Oswald de Andrade, Viveiros de Castro, Darcy Ribeiro, Guimarães Rosa e Deleuze aparecem como aliados. Isso lhe permite pensar uma dualidade entre a “mestiçagem” (que “rima mulatez com embranquecimento”) e uma “retransfiguração étnica” (o conto “Meu tio, o Iauaretê”, segundo Viveiros de Castro, que trata do paralelismo entre o devir-animal de um índio, “lugar comum do perspectivismo”, e o devir-índio de um sertanejo, “esse aspecto escamoteado da brasilidade”). Por nosso turno, não somente gostaríamos de realizar a assunção dessas intuições, mas seguindo a via por elas formada chegar a pensar uma *transfiguração étnica multivetorializante e hibridizante*.

¹⁰ Remetemos aqui ao conceito de Ideia em Deleuze, aos seus dois movimentos opostos e complementares, aquele de diferenciação ou virtualização (*différentiation*) e aquele de diferenciação ou atualização (*différenciation*) (DELEUZE, 1968). Esses dois movimentos formam um só dinamismo interno que agita uma potente vida em revolução permanente, que faz do processo de individuação ideal um verdadeiro ato de criação e de hibridação contínua.

já não encontra no Brasil-Maior um princípio da vida nacional à maneira de uma brasilidade (identidade), mas no brasil-menor uma Ideia diferença/ciante à maneira de um processo de auto-formação de formas (singularidades)?

Desse ponto de vista, não nos parece que a noção de hibridação tenha sido suficientemente problematizada, sofrendo, ao contrário, sucessivas capturas reacionárias. É que, se de um lado, na antropologia, a noção de *mestiçagem* remete, comumente, a uma linha que nos conduz diretamente a certas concepções homogêneas e homogeneizantes, de outro lado, a hibridação tem sido pensada, em certos encaminhamentos na filosofia, sobretudo nos estudos pós-coloniais (FANON, 2011), como processos criadores, heterogêneos e heterogenéticos, seguindo um vetor de pensamento atento ao que ignora modelos fixos para melhor esposar o devir modulatório e individuante que comporia a consistência movente do real. Em Darcy Ribeiro encontramos uma teoria genético-nativa que, ao nos convidar a pensar o Brasil como "invenção que está se fazendo", chama a atenção para essa dimensão movente constitutiva dos coletivos diferença/ciantes, e não para uma suposta totalidade cinza e aculturada como destino "histórico inexorável" (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.138) das sociedades diferenciadas.

Dessa maneira, as matrizes de que fala Ribeiro (indígena, africana, lusitana) e as linhas que retomam, desdobram e continuam criativamente seu encontro intensivo (cabocla, caipira, sertaneja, etc.) não são identidades diferenciadas que poderiam ser classificadas, descritas e reunidas numa bela totalidade extensiva, segundo uma "ordem de participação", uma "fixação da distribuição" e uma "determinação da hierarquia" (DELEUZE, 1969, p.302), à maneira do múltiplo conduzido ao Uno (população), mas linhas de diferença/ciação ou sínteses disjuntivas que realizam o processo de hibridação, à maneira de uma "estranha unidade anárquica" (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p.196) que se diz imediatamente das "multiplicidades sociais" (DELEUZE, 1968) livres e em movimento de interpenetração, jamais totalizáveis, abertas ao encontro. Seria preciso ler Ribeiro segundo uma perspectiva absolutamente *antropofágica*. Segundo ela, o (*p*)ovo *intensivo brasileiro* implica a abertura de uma linha de fuga pela qual o *socius* não se deixa capturar pela codificação do aparelho Estatal: brasil-menor significa pau-brasil ou utopia, no sentido rigoroso, transcendental e político que lhe dava Oswald de Andrade, segundo o qual o antropófago comia o nativo e o civilizado e, a essa condição, podia realizar o princípio genético-nativo, devir-nativo, ou seja, *o híbrido em que consiste o homem nu*. A hibridação torna possível uma produção teórica materialmente situada que é igualmente

transformação perspectivista. Assim, *transfiguração étnica* ou *hibridação* é devir, processo heterogeneizante e multivetorializante, imaginação criadora de novas formas de vida, de “humanidades imanentes” (KOPENAWA & ALBERT, 2010), longe do modelo homogeneizante pelo qual essa noção havia sido capturada¹¹.

Conceito entre os mais importantes do dispositivo antropofágico, que concebe a rebelião descolonizante como um processo hibridizante, um devir-minoritário/molecular, deglutidor dos imperialismos e suas estruturas molares/maiores, “bárbaro-tecnizado” é o híbrido “trans-histórico” (NUNES, 2011, p.35) que Oswald de Andrade imageou como aquele que seria capaz de desfazer praticamente a polarização entre as duas humanidades, a “Matriarcal” (primitivo) e a “Patriarcal” (colonizador). Atualmente, a crise da humanidade Patriarcal atinge seu auge com a crise ecológica da sociedade afrodisíaca, porém no Brasil ainda se importa a “consciência enlatada” (ANDRADE, 2011) desenvolvimentista, como vimos. A isso, é preciso responder não com fatos que se lhe opõem, mas no plano do direito: uma outra justiça capaz de aceder à “existência palpável da vida”. Lá onde se apostava na total evacuação do outro, do índio, assiste-se a um singular devir-nativo. Não se trata de se questionar a ligação ao mundo social pré-colombiano somente em termos factuais: históricos, culturais, sociopolíticos. Também é preciso pensar em termos de autoformação, pois nativo designa, como vimos, um povo na medida em que seu ser é genético, constituído pelas práticas instauradoras pelas quais ele se imageia e se forma. Assim definido, o devir-nativo é um processo de criação pela capacidade de se “imagear” (GODDARD, 2011, p.6) e a *Revolução Caraíba Permanente* não pode ser senão a prática hibridizante que faz da descolonização não um retorno, um desvernizamento, mas uma transfiguração multivetorializante, o duplo devir bárbaro-tecnizado. Contra a evacuação extensiva dos povos indígenas pelo avanço do Estado e da Axiomática do Capital, a proliferação intensiva da fronteira interior enquanto invenção de um povo nativo-tecnizado, sem Estado e contra o Estado, habitando uma nova terra porvir.

¹¹ Do ponto de vista desse hibridismo heterogeneizante, seria preciso sondar uma linha de diferenciação progressiva e criadora ligando Darcy Ribeiro e Eduardo Viveiros de Castro numa mesma experiência ou imagem antropofágica do pensamento. Com efeito, Viveiros de Castro diz que seu “problema” não é Darcy Ribeiro, mas certa “captura hegemônica” – e por que não dizer homogeneizante? - de sua obra (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, pp.137-138).

- *Ambientalistas são reacionários ou revolucionários?*

Passemos, de agora em diante, das lutas dos povos indígenas àquela dos ambientalistas. Acreditamos que tanto aquelas quanto essas, enquanto momentos de uma única insurreição nativa, desdobram *combates* do próprio *pensamento*, em torno das diferentes “imagens do pensamento” que se chocam quando é *colocado o problema* da relação entre o “nós” e os “outros”, entre “primitivo” e “civilizado”, entre “humano” e “não-humano”, entre “razão” e seus “outros” (PRADO JR, 2004), entre “reacionário” e “revolucionário”.

Com efeito, ligada às lutas pela autodeterminação dos povos indígenas está aquela dos ambientalistas. É preciso compreender sua crítica ao Desenvolvimentismo como inseparável daquela ao Colonialismo. Porém, é justamente essa *fórmula* que parece fazer problema, uma vez que uma certa imagem do pensamento pretende que o desenvolvimento seja responsável pela retirada dos povos da condição de dominação e sua inclusão no sistema produtivo. Uma das forças políticas dos ambientalistas consiste justamente em romper com essa imagem ao tomar o Desenvolvimentismo como uma extensão das estruturas colonialistas do pensamento.

Segundo a imagem moderna do pensamento, que o antropólogo Bruno Latour chamou de “Constituição Moderna” (LATOURE, 1994) haveria uma purificação cada vez maior e inelutável que conduziria os povos múltiplos sobre a terra na direção de uma total realização do destino histórico da “humanidade”. O Ocidente, sua sociedade técnico-científica erigida sobre a crença na possibilidade de domínio de uma Natureza previamente purificada, universalizada, reduzida a uma exterioridade física comum oposta à interioridade espiritual das culturas que a dominam e exploram (multiculturalismo), seria a destinação histórica dos povos, a Unidade a que finalmente tenderia o múltiplo: delírio que hoje oscila com o capitalismo entre um aprofundamento da crise ecológica e a crença tola na conversão da Terra num Parque Humano Verde. De todo modo, a *ontologia naturalista* passou incólume pelas guerras do século XX, mas é definitivamente questionada por essa crise ecológica e pela simples (im)possibilidade de um tal Parque. Não sendo o efeito de uma “necessidade antropológica”, o Desenvolvimentismo supõe, como aponta Viveiros de Castro, uma “antropologia da necessidade”, que é expressão de uma “concepção econômico-teológica” que coloca “a economia do Gênesis”, ou seja, aquela que faz o humano girar em torno da falta e da

produção, na “gênese da Economia”, ou seja, aquela fundada no reino da “necessidade” e da “insuficiência” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.7). Ou, prolongando seu pensamento, através de um de seus intercessores, Oswald de Andrade, o Desenvolvimentismo seria o último avatar do pensamento Messiânico, contra o qual o pensamento Ambientalista, que Viveiros chama de Reenvolvimentismo, ou seja, uma “cosmo-pragmática” da suficiência, dos devires ou das passagens intensivas, insurge como a força de uma outra Humanidade.

Devemos ser atentos a essa oposição. Com efeito, as duas imagens do pensamento aqui em choque são inseparáveis de uma disjunção entre dois potenciais ontogenéticos completamente distintos, na forma de um “desentendimento” (RANCIERE, 1995) ou equivocidade entre duas “partilhas do sensível” irreconciliáveis. Cada modo de partilha do sensível deve ser compreendido como conjunto de práticas instauradoras pelas quais um modo de vir-a-ser da existência se constitui (ontogênese)¹².

Como vimos acima, Goddard sugere que a filosofia de Fichte igualmente se insurgiu como potência de afirmação de uma outra Humanidade, em combate com a Constituição Moderna e a redução dos povos múltiplos *nativos* situados na Europa a uma mesma e única humanidade homogênea e homogeneizante. Nesse sentido, o idealismo fichteano constitui em si mesmo uma potência indígena. Entretanto, como explicar que ele tenha sido utilizado pelos mais diferentes movimentos políticos em sua posteridade e que tenha sido caracterizado a cada vez como reacionário e revolucionário? A política não poderá romper com a ontologia naturalista, e no limite, *com toda forma ontológica de pensamento*, a não ser que a própria oposição entre reacionário e revolucionário seja atravessada e deslocada pela equivocidade dos potenciais ontogenéticos.

No artigo, “Fichte é reacionário ou revolucionário?” (GODDARD, 2008), Goddard constata que, de Fichte, se alimentaram as “convicções” tanto de reacionários quanto de revolucionários. De qual lado colocá-lo, então? Essa questão nos interessa na medida em que também os ambientalistas são situados a cada vez do lado da conservação e do lado da transformação. *Ou bem* se pretende fazer deles revolucionários pela sua defesa da autodeterminação dos povos indígenas, bem como das formas de vida

¹² A ontogênese resulta sempre de um conjunto aberto de práticas que envolvem relações diversas tais como aquelas entretidas com o corpo, a sexualidade, a imaginação, a diversidade socioambiental, o trabalho, o esporte, as linguagens, etc. Ela exprime assim a constituição de modos de existência imanentes, interessantes ou repugnantes, potentes ou ignóbeis. Resultado a cada vez de uma avaliação imanente, em campos de forças, tensões e distâncias, um potencial ontogenético em nada se assemelha à “identidade cultural” de uma civilização que, tal como em Huntington, resulta de traços arbitrariamente escolhidos, meramente decalcados de uma certa *doxa* (opinião) e, portanto, redutores (HUNTINGTON, 1996).

não-humanas vítimas do avanço homogeneizador da Axiomática Capitalista, impondo modos de vida voltados para o consumo, assentados numa lógica de exploração predatória do meio ambiente. *Ou bem* se tenta reduzi-los, de diversas maneiras, a uma nova versão do velho campo reacionário: seja com a acusação paranoica de que constituem uma ameaça estrangeira à independência nacional, devido à presença de ONGs internacionais, aos personagens públicos estrangeiros envolvidos, à defesa da autodeterminação dos povos indígenas; seja com acusação de “santuarismo”. Essa última acusação, sobretudo, tende a adotar um ponto de vista que coloca o velho no novo. Com efeito, Viveiros de Castro mostra como, através dela, os ambientalistas são associados a uma “cosmologia do capitalismo tardio”, “neo-religião da classe média”, “fiadores da salvação planetária”. Enfim, uma nova máscara para o velho messianismo cristão num mundo desencantado, que veria nos índios, nas árvores, nos animais e demais formas de vida os santos do século XXI. De todo modo, diz Viveiros, é sempre possível “desativar algo, tomá-lo pelo lado morto que tudo que é vivo não pode deixar de ter”. Mas, lembra o antropólogo, “o ambientalismo pode ser visto como um discurso radicalmente novo” e liga essa novidade ao modo como ele “recusa algumas partilhas fundadoras da Razão ocidental” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.4-5), mais precisamente, recusa aquelas alternativas dadas de antemão e encerradas num campo do possível já pré-estabelecido, tal como aquele da Constituição Moderna.

Voltando ao artigo sobre Fichte, para além de um rápido apanhado histórico da apropriação de uma obra e de um filósofo, Goddard leva a termo, nele, uma operação pela qual exhibe a instauração de uma equivocidade no próprio devir do pensamento, de tal modo que a questão política decisiva consistirá na *passagem* – que deve ser uma criação inaudita – para além das alternativas encerradas num campo do possível, de um potencial ontogenético a outro. Com efeito, Goddard faz referência à publicação da tradução da segunda seção da Doutrina-do-Estado em 1831, com o seguinte título “A ideia de uma guerra legítima”, pelo editor “Louis-Pierre Babeuf”, em Lyon. Sabe-se da proximidade de Babeuf, filho de “Gracchus Babeuf”, revolucionário francês morto na guilhotina em 1797, com a “Revolta de Canuts”, segunda insurreição socialista do início da era industrial. Sabe-se, igualmente, da proximidade das teses babeuvistes com o pensamento político e econômico de Fichte. Considerado precursor do comunismo “G. Babeuf via no crescente número de ‘impropietários’ [*impropiétaires*] uma força capaz de logo extirpar as raízes da ‘fatal’ instituição da propriedade” (GODDARD, 2008, p.484).

Já Fichte, vê nos “*Nichteigenthümer*”, os “não-proprietários”, “a esperança de ‘um combate de vida ou morte’ pela instituição do ‘reino da liberdade’” o qual foi apresentado, na terceira seção da Doutrina-do-Estado, “como sendo capaz de realizar, ao mesmo tempo, a abolição de toda coerção jurídica, a supressão de toda ‘desigualdade de propriedade particular, ‘todos podendo ser donos e podendo fazer usufruto comum das terras’” (GODDARD, 2008, p.484). Isso é possível, para Fichte, graças ao fato de que os não-proprietários “são livres de toda dependência aos meios de vida”.

Ora, Goddard observa que o tradutor do texto de 1813, Pierre Lortet, escolhe traduzir o termo “*Nichteigenthümer*” justamente por “proletários”.

Notar-se-á, é claro, que o ‘*Eigenthümer*’ é, primeiramente, para Fichte, o ‘*Grundeigenthümer*’, o dono de propriedade, em relação ao qual (...) o não-proprietário é, sobretudo, o ‘*Ackerbauer*’, o camponês sem terra. Porém, confrontado à guerra moderna, que provoca a emergência de uma nova crítica social, o proprietário fichteano torna-se ‘*der Bürger*’, ‘*der Gewerbtreibende*’, o burguês, o proprietário dos meios de produção e de distribuição dos bens, por oposição ao não-proprietário que pode, então, ser entendido como aquele que não possui ‘os meios de vida’

É assim que aparece em Fichte, pela primeira vez, a oposição entre burguês e proletário que, lembra Goddard, não aparecerá em língua francesa antes de Saint-Simon e os saint-simonistas que a popularizam nos anos de 1830. É assim que, 17 anos antes da publicação do Manifesto Comunista, o público francês pode ler em Fichte, “quase palavra por palavra”, a “famosa frase” de Marx e Engels, segundo a qual “a sociedade inteira se divide, cada vez mais, em dois vastos campos inimigos, em duas classes diametralmente opostas: a burguesia e o proletário”. E, com efeito, “página seis da tradução francesa das Conferências sobre a guerra, lia-se: ‘a humanidade se divide em duas classes principais: os proprietários e os proletários’” (GODDARD, 2008, p.485).

No entanto, se não cedemos às tentações de uma fadiga que atinge um pensamento voluntarista movido por esforço, condenado a cair nas armadilhas do messianismo, podemos avançar e descobrir novas variações, capazes de mudar o problema. Com efeito, a tradução das Conferências sobre a guerra, que trazia “pré-inscrita” a frase do Manifesto de 48 é a seguinte: “a humanidade se divide, se decompõe, se quebra (se queremos devolver o pleno sentido ao ‘*zerfällt*’), não em duas classes, mas em duas ‘*Grundstämme*’” ou seja, “duas estirpes, ou antes, duas *linhagens* fundamentais”. Em alemão: “*die Menschheit zerfällt in zwei Grundstämme: die Eigenthümer, und die*

Nichteigenthümer”. E Goddard conclui: “não há aí um *dualismo*, mas uma *dicotomia*” (GODDARD, 2008, p.385). A partir daí, seguindo um exercício de rigor e precisão conceitual sem o qual não seria possível realizar um movimento autêntico de pensamento, Goddard liga diretamente Fichte ao problema central do pensamento político de Deleuze e Guattari.

O que Fichte instaura, em 1813, em sua reação à invasão napoleônica, não é uma “máquina binária de classe social” do mesmo teor daquelas “inúmeras máquinas binárias que são as máquinas de sexo, homem-mulher, de idade, adulto-criança, jovem-idoso, de raça, branco-negro, de subjetivação, daqui-de fora, etc.” (GODDARD, 2008, p.487). Essas máquinas binárias formam uma das linhas de que somos feitos: “a linha molar de segmentaridade dura” que as disjunções exclusivas vêm recortar com suas alternativas: *ou bem... ou bem...*

Aliás, o corte que divide a humanidade, segundo Fichte, não é um *corte* propriamente dito, a cisão de uma mesma linha em dois segmentos, em dois blocos globalmente e sincronicamente opostos, tanto mais *solidários* quanto mais eles são opostos: ele é *zerfall*, des-integração, ele vem rachar uma unidade mais originária e a desintegra carregando as duas partes que ele divide segundo duas linhas de movimento radicalmente opostas e incompatíveis, de tal maneira que não se pode mais passar de uma a outra ao longo de uma mesma linha segmentada (GODDARD, 2008, p.487).

Ou seja, não mais passagem de um segmento de linha a outro, ou entre dois polos do movimento de um pêndulo no interior do qual, a rigor, nada se passa. Em suma, *a divisão é entre duas linhas*.

Para Goddard, desdobrando uma dimensão essencialmente política do bergsonismo *anômalo* de Deleuze, essa divisão é a do reacionário e do revolucionário. De um lado, “o proprietário, o territorializado, para quem a vida, o ser dado, é o fim último e que é, portanto, em relação ao ser, essencialmente conservador – conservador de sua vida, de seus bens, de seu território (...) visceralmente sedentário...”, e, de outro lado, “o não-proprietário, para quem o fim derradeiro é a liberdade e que ‘não possui pátria sobre a terra’” (GODDARD, 2008, p.488). Para Goddard, é essa divisão, tal como aquela entre o Patriarcado e o Matriarcado em Oswald de Andrade, que atravessa e torna coerente o movimento de pensamento fichteano desde 1793 e permite que se entenda o nacionalismo dos *Discursos à nação alemã*. Compreende-se, assim, que os não-

proprietários são livres de toda dependência em relação aos meios de vida porque estão fora de toda forma de pensamento messiânico, inclusive aquele que faz do trabalho o elemento constitutivo do humano, tal como a metafísica própria aos marxismos. Muito mais próximo de Oswald de Andrade (ANDRADE, 2011, p.145), os não-proprietários implicam o ócio como elemento constitutivo. Compreende-se, igualmente, que essa reflexão de Goddard, embora anterior ao *Metaphysiques cannibales* de Viveiros de Castro, já colocasse um problema político que nos parece fundamental para pensar as cosmologias indígenas e que é aquele não da alteridade, não da diferenciação (tal como Deleuze pensa a realização de um possível) entre dois polos constituídos no interior de uma totalidade ou campo dado (a oposição entre nacional e estrangeiro, ou entre classes, p. ex.), mas da alteração, do devir-outro, de qualquer processo de individuação que é diferença/ciação, tal como Deleuze pensa a *différenciation/différentiation* como atualização/virtualização (DELEUZE, 1969)¹³: esse último é o problema da oposição entre o nativo e o invasor que Goddard desenvolverá quatro anos mais tarde em seu *Fichte e a revolução aborígene permanente* e que abordamos na primeira parte desse trabalho.

Com efeito, segundo Goddard, o pensamento reacionário e fascista “funda a ordem social sobre a identidade nacional e a concebe sob a forma de um pertencimento gregário e exclusivo”, ao passo que os “Discursos à nação alemã” separam o Estado e a nação, ao pensar o primeiro como “o meio [para manter a] ordem social”, “a paz interior” e a “conservação da vida e dos bens materiais”, enquanto a segunda, a “nação”, transcende o Estado e deve ser compreendida “propriamente como o que libera da ordem social, conservadora e burguesa, garantida pelo Estado”. Esse sentido de “nação” refere-se à possibilidade de se “deixar uma ordem social por uma outra”, ou seja, é definida pelo “nomadismo político essencial ao homem da segunda linhagem (aquela dos não-proprietários)” (GODDARD, 2008, p.490) que já não se ocupa de nada que seja relativo à produção, pois concebe a vida como devir ou ócio, ou seja, para ele o possível não consiste numa *alternativa*, mas numa *potencialidade*, não é dado, mas deve ser instaurado¹⁴.

É notável que tal ideia de *nação* permita a Goddard definir um “espaço” no qual essa linhagem da “humanidade efetua sua essência que é de ser constantemente em devir”. Ora, essa definição de 2007, anterior às *Métaphysiques cannibales*, comunica

¹³ Conforme acima nota 10.

¹⁴ F. Zourabichvili mostrou que, longe de todo voluntarismo, seja na forma da boa vontade ou da vontade de nada, a instauração de um novo regime sensível implica a passagem a um “outro regime de possibilidade”, no qual o que conta é a má vontade ou o nada de vontade (ZOURABICHVILI, 1998).

imediatamente com a definição que Viveiros de Castro oferece do *socius* Tupinambá, ou seja, dessa

topologia [que] não reconhecia totalidade, não supunha nenhuma mônada ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e a fazer uso do exterior como um espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesmo. A sociedade era aqui, literalmente, um ‘limite inferior da Predação’ (Lévi-Strauss 1984 : 144), o resíduo indigerível; o que a movia era a relação com o fora. O outro não era um espelho, mas um destino (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.220)

Não é exagero dizer que o devir-outro, essa “inconstância” própria à “alma selvagem”, constitua o problema comum tanto à metafísica da predação Tupi, quanto à filosofia transcendental de Fichte, pois o que as aproxima não é uma simples analogia, mas *uma mesma compreensão genético-nativa da vida*, como vimos acima. É justamente a esse princípio que Goddard chama de “nomadismo político” ou “concepção desterritorializada do espaço nacional” e que alcançou, nisso que se chama de “Brasil”, sua forma rigorosa e precisa com a antropofagia oswaldiana, sua filosofia híbrida sem messianismo.

Essa concepção nomádica implica a *instauração* de um novo ponto de vista sobre o ponto de vista. Com efeito, segundo Goddard, a distinção entre senhor e servo, entre proprietários de bens materiais e soldados que os defendem, entre burguês e proletário, “não tem sentido a não ser do ponto de vista do *conservador*”, ou seja, do proprietário. Do ponto de vista do não-proprietário, que não é, pois, o impropietário babouvista, ainda definido em referência às máquinas sociais binárias (diferença entre *un-eigenthümer* e *nicht-eigenthümer* no alemão), a humanidade não se divide em dois *estados sociais*, mas em duas *linhas ontogenéticas*: de um lado “a própria linha segmentada, com suas máquinas binárias”, “linha reacionária” e “sedentária”; de outro lado, “uma linha refratária a toda segmentação dura”, “linha revolucionária” e “nomádica”, “que libera do interesse de classe”, que não foge para a margem do social, mas na fuga, *faz fugir o social*. Goddard lembra aqui essa especificidade da fuga criadora pensada por Deleuze e Guattari em *L’anti-Edipe* (DELEUZE & GUATTARI, 1972). Ao fazer fugir o social, a linha revolucionária forma uma nova polaridade com a linha reacionária: “não um dispositivo binário como o é todo dispositivo de poder, mas uma *alternativa* entre o binário, o dual,

ou seja, o dispositivo reacionário de poder, e o simples, compreendido como multiplicidade não segmentada, excluindo todo poder – propriamente *an-arquica*” (GODDARD, 2008, p.489). Não estamos diante de uma alternativa, que se deixa compreender como objeto de uma escolha entre *modelos*, mas frente a um *processo* generalizado de alteração. Dessa maneira, é o próprio dualismo entre reacionário e revolucionário que se desfaz no momento em que a linha revolucionária atravessa os próprios termos em oposição nesse dualismo:

a oposição não é mais, então, entre o reacionário e o revolucionário, mas entre a máquina de poder que mantém tenazmente a oposição do reacionário e do revolucionário, da direita e da esquerda, do proprietário e do proletário, como instrumento de *codificação* da vida social, e a guerra revolucionária que descodifica o fluxo informe e infinito da vida para devolvê-lo ao livre movimento criador, ao ponto de recusar a oposição do reacionário e do revolucionário como acesso à própria essência do revolucionário

Nesse sentido, quão decepcionante, raquítico¹⁵ e fatigante o pensamento desenvolvimentista que, por estar justamente preso ao dispositivo de poder, é incapaz de pensar qualquer via política que não busque aceder à transcendência da linha dual – e nisso reside sua forma propriamente messiânica. Por exemplo, uma via que seja nela mesma abertura de outro espaço, aquele da imanência, da passagem que faz fugir o social numa linha criadora, recusando as alternativas ou disjunções exclusivas que fecham a situação dentro do que é dado: *o ambientalismo atualiza justamente essa linha aberrante, um conjunto aberto de práticas que fazem o social fugir abrindo um campo de possíveis*. Mas a linha nela mesma não é social, ela é propriamente afetiva, implica a afetabilidade como capacidade de “abertura à formação e ao encontro infinitos”. “Ora, é preciso coragem para amar a afetabilidade, para não se amar a si mesmo através de uma forma de vida determinada e segura” (GODDARD, 2008, p.490). Ou seja, a linha revolucionária envolve a criação de novos modos de vida pela destruição dos interesses sociais determinados pelo dispositivo de poder – o que exige, certamente, coragem para mudar de *vida*, *passar* não de uma classe a outra, sempre dentro do plano do poder, mas

¹⁵ Glauber Rocha já chamava a atenção para esse efeito das estruturas colonialistas do pensamento: o raquitismo filosófico que delas resultam. O regozijo com o “crescentismo” e sua forma predatória de desenvolvimento apenas expressa o quanto certo nacionalismo de esquerda vive da importação de “consciência enlatada”, com todo o potencial ontogenético alienígena, modos de viver e de pensar, que ela encerra. Por isso, do ponto de vista do “homem nu” oswaldiano, tais homens “vestidos” jamais compreenderão (ANDRADE, 2011)..

de uma humanidade a outra. Assim, “a linha revolucionária que passa entre os segmentos duros instituídos pela máquina binária de assujeitamento separa aqueles que têm a coragem de fugir e aqueles que têm a covardia de *ficar*” (GODDARD, 2008, p.490).

É notável, assim, que a tradução do texto fichteano pela edição de Babeuf seja “Da ideia de uma guerra *legítima*”, e seu uso não tenha captado sua novidade política. Com efeito, não se tratava, para Fichte, de legitimar uma guerra justa, mas de autenticar o que lhe parece *a verdadeira guerra*. Ora, tanto os fascismos quanto os nacionalismos, tanto a esquerda quanto a direita fizeram uso voluntarista desse texto para exaltar a guerra e “obter o apoio das massas”. Porém, a guerra verdadeira não se refere a um “afrontamento” entre “entidades globais” (Estados-nação, classes, raças), não “determina rivalidades segundo uma ordem de pertencimento” (oposição, situação, direita, esquerda). Ela consiste em “relançar constantemente ao infinito os processos de fuga”, de tal maneira que a fuga entre num “agenciamento” capaz de constituir o que Deleuze e Guattari chamam de “*máquina de guerra*”. Porém, ela corre sempre o risco de constituir uma linha de destruição pura e simples (“paixão da abolição”), ou ainda de reconstituir a ordem opressiva que ela combate (DELEUZE & GUATTARI, 1980). Como assegurar que ela não se perca nem numa linha de morte, nem numa recodificação reacionária?

Para Goddard a guerra verdadeira implica um entrecruzamento entre a linha revolucionária e a linha segmentada de tal modo, entretanto, que “a energia neutra liberada pela fuga não resulte na produção de uma nova máquina de poder (para a qual a oposição entre reacionário e revolucionário seria novamente uma segmentação dura – tal que ‘revolucionário’ se tornaria uma categoria reacionária)” (GODDARD, 2008, p.495). É aqui que se pode explicar o fracasso das revoluções, e também sua confusão com o estado de coisas, mas também o devir-revolucionário enquanto acontecimento, liberação de uma energia neutra e invenção de um povo, de uma humanidade nova. A questão é a das mais difíceis, pois implica em pensar como *permanecer na criação*, sem recair no constituído e suas alternativas entre conservar (direita) e transformar (esquerda), ou mesmo transformar o que se conserva ou conservar o que se transforma (reformismo). Como conceber uma revolução aborígine ou caraíba permanente, tal como Goddard e Oswald a pensaram? É preciso um esforço atlético, paradoxalmente infatigável e involuntarista, por parte de um pensamento não messiânico, para se *permanecer no*

movimento, ao passo que a segmentação dura implica sempre uma fadiga fatal em decorrência do esforço de um pensamento voluntarista. Tentemos desenvolver mais esse ponto.

A máquina de guerra revolucionária é, segundo Goddard, uma *máquina antropológica*. Com efeito, Fichte fala, em sua *Staatslehre*, em dois gêneros humanos originários que nos remete a dois potenciais ontogenéticos diversos. Essa distinção “retoma e precisa para além de sua significação social” as duas linhagens de que tratamos acima.

Ela opõe dessa vez um primeiro gênero humano *por revelação* ao qual ‘o estado da humanidade conforme à razão é dado como qualquer coisa que não pode não ser desejado, porque ele é absolutamente na humanidade’, e um segundo gênero humano *sem revelação*, livre, que é ‘o verdadeiro gênero humano propriamente dito’, para o qual o estado da humanidade conforme à razão precisa *devir* por liberdade’

É a oposição entre aqueles que lutam pela conservação do ser (proprietários) e aqueles que lutam pelo que deve ser conquistado pela liberdade (não-proprietários). A oposição entre dois gêneros humanos é, na verdade, entre “duas formas da vida temporal”, dois regimes sensíveis ou ontogenéticos do vir-a-ser da existência: “a vida na *forma do ser* e a vida na *forma da gênese*”. O princípio genético-nativo não saberia, pois, refazer uma ontologia, seja em seu sentido clássico, repousando sobre uma substância eterna, fixa, transcendente (ontologia do Ser), seja em seu sentido contemporâneo, implicando uma subsistência temporal, movente, imanente (ontologia da Relação). Fichte caracteriza desta maneira, segundo Goddard, o segundo gênero: “a característica fundamental para si do segundo gênero originário é o desencadeamento ilimitado da faculdade de formar/imagear (*Bildungsvermögen*) em sua relação com a prática, sem possuir em si mesmo um ponto de parada ou uma lei qualquer” (GODDARD, 2008, p.496). A linha nômade, de fuga, revolucionária mostra aqui seu perigo, pois, com efeito, se ela ganhasse a guerra contra o primeiro gênero humano – a linha do poder – o risco seria o de se deixar levar pela paixão de abolição, de si e dos outros. A solução fichteana parece, num primeiro momento, bastante questionável. Trata-se de fazer com que o primeiro gênero, através do categórico (do *Soll – deve*), de sua regra ou lei, determine o segundo, conservando sua liberdade, a energia neutra, a vida *na forma da gênese*, para que o máximo de criação seja a cada vez liberado (*devir*). Onde reside o problema nessa

solução? Na clara determinação do livre pelo necessário. Mas é justamente nessa altura que Goddard vê uma nuance.

Na determinação do segundo gênero pelo primeiro é a forma categórica que se torna hipotética: “a imagem revelada e imposta como a única possibilidade se re-possibiliza”. Justamente porque o categórico se apresenta na forma do *Soll* é que ele constitui um problema para a liberdade, de tal maneira que esta última *não mais foge* seguindo a destruição do ser dado, mas *faz fugir* seguindo uma linha de “*problematização e de genetização*” do dado, deslocando a ordem dada, esgotando o possível e suas alternativas, ao longo de um devir instaurador de novas formas de vida. Passamos de um simples modelo subversivo, encerrado nas alternativas de um campo constituído, para um processo perversivo¹⁶ capaz de alterar o dado, *devorá-lo*, hibridizá-lo, instaurando o novo: a grandeza de Marx, ou seja, a linha propriamente minoritária e revolucionária do seu pensamento, deveria ser compreendida fora da forma messiânica do primeiro modelo (do qual os marxismos jamais foram capazes de se livrar) e segundo o processo instaurador (DELEUZE & GUATTARI, 1980). Não se trata de opor uma outra ontologia – do devir ou da relação – à ontologia clássica, mas de auto-abolir toda forma de ontologia, ou seja, de pensamento messiânico ou da restauração, à força de deslocamento do problema do ser por um problema prático da instauração (ou, o que quer dizer o mesmo, empírico-transcendental), à força de se substituir o *é* pelo *e* (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p.37). Somente esse processo pode dar conta de uma revolução permanente que nega toda determinação do exterior (linha sedentária) para afirmar a autodeterminação como *lei vital*, como *lei imanente* pela qual o novo se engendra incessantemente segundo uma *atividade formadora pura ou ideal*. O alcance filosófico do idealismo fichteano apenas pode ser medido levando-se em conta o sentido preciso e rigoroso dessa atividade ideal.

Com efeito, na Doutrina-da-Ciência de 1812, Fichte propõe a condução do real a um sistema de imagens que não repousa nem sobre um *ser objetivo*, nem sobre um *fundamento subjetivo*. Em outras palavras, o que Fichte recusa aqui é a ontologia clássica, grega, mas também o idealismo transcendental kantiano, num gesto que Bergson saberá retomar por conta própria mais tarde – ainda que para fins completamente diversos. Esse sistema de imagens repousa sobre a própria atividade imageante criadora. “Pois o idealismo fichteano, se ele afirma o princípio de uma autodeterminação da atividade espiritual, ele recusa também o dualismo do espírito e da matéria” (GODDARD, 2008,

¹⁶ Cf. a preciosa leitura de F. Zourabichvili, ver acima nota 9.

p.497). Mundo material e mundo espiritual não existem fora da “atividade imageante e formadora de um mundo essencialmente em devir”. Esse idealismo tem, negativamente, a força de recusar a objetividade que caracteriza toda filosofia do Ser: seja enquanto objetividade material das coisas, seja enquanto objetividade imaterial do sujeito abstrato, seja enquanto objetividade do Em-si teológico. Por outro lado, ele tem, positivamente, a força de oferecer um conceito de idéia completamente inovador: elas são visões (*Gesichter*), imagens (*Bilder*), aparições (*Erscheinungen*) que envolvem uma relação com coisas imageadas, mas que delas não procedem, engendrando-as na relação mesma, tal como a “experiência luminosa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006), dos xamãs Yanomami¹⁷.

Essas imagens são sem substrato, nem objetivas, nem subjetivas; mas elas são as determinações, as modificações múltiplas de uma única força ou de uma única vida imageante/formadora, de que elas afirmam tanto mais a potência quanto mais elas são diretamente submissas à lei prática de auto-determinação. Somente essa submissão é propriamente revolucionária (GODDARD, 2008, p.498).

Vale dizer, perversiva!

Ora, o ambientalismo, como força política, é propriamente revolucionário na medida em que afirma tal lei prática de auto-determinação, não segundo uma simples vontade de “preservação” da natureza, dos diversos seres vivos e biomas, o que faria dele apenas uma manifestação da Constituição Moderna e sua separação entre o sujeito de direito (política), os “assuntos humanos” (*praxis*), de um lado, e o objeto de conhecimento (ciência), a “gestão-produção das coisas” (*téchne*), de outro (STENGER, 2002). Ou seja, se assim o fosse, ele seria mais uma expressão de um potencial ontogenético que está na base de uma política sensível de distribuição hierárquica/hierarquizante dos corpos em lugares e funções, segundo operações de mediação (estratificação) cada vez mais sofisticadas ligando o molecular ao cósmico, de inclusão-exclusiva opondo cultura e natureza (o comum midiático que se põe na medida em que se opõe, segundo a lógica do *allos altos*, da simples alteridade). Bem diferente disso, os ambientalistas se movem segundo outro potencial ontogenético, o qual faz da “perseverança” a lei de uma atividade imageante, de que os diversos seres são os modos múltiplos, quer dizer, as multiplicidades livres e mutantes, os graus intensivos ou

¹⁷ Insistimos na potência política dessa “experiência luminosa”, na relação entre os “espíritos amazônicos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006) e os “feiticeiros” em *Mille Plateaux* (DELEUZE & GUATTARI, 1980), e em seus efeitos propriamente geofilosóficos-políticos em outro artigo (LAMBERT DA SILVA, 2012).

perspectivas de uma diferença virtual que os percorre a todos. Seria preciso pensar uma política hibridizante ou heterogeneizante, “fonte de relançamento processual” incessante de que a diplomacia xamânica dos ameríndios é uma prática das mais rigorosas e sofisticadas (o comum imidiático que se instaura transversalmente, segundo uma lógica da alteração pura ou da interpenetração)¹⁸.

É bem o que faz Viveiros de Castro, ao falar do Ambientalismo como de uma nova “geofilosofia política” que oferece, no seio de um drama decisivo, um outro sentido de futuro, capaz de desfazer os pressupostos da Constituição Moderna:

deixando para trás a dialética do Estado e a da Natureza, estas duas totalidades imaginárias entreconstituídas por um confronto de onde sempre estiveram excluídas a gente humana e suas miríades de associações com outras gentes, outras forças – pois ela se via ora convenientemente representada no primeiro, ora compulsoriamente assimilada à segunda – abre-se agora o espaço para uma nova geofilosofia política. Trocando a naturalização da política pela politização da natureza, ligando diretamente a terra à Terra por cima das fronteiras, códigos e outros estriamentos das velhas territorializações estatais, a nova geopolítica, ou melhor, cosmopolítica do ambientalismo recusa ao Estado a guarda do infinito e o privilégio da totalização. E junto com o Estado, é a Natureza – uma certa idéia de Natureza – que deve mudar: deve deixar de exercer sua função tradicional de Supremo Tribunal Ontológico e abrir-se a uma cosmopraxis polívoca, múltipla, e simétrica (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.3).

Aqui a diferença entre o “desenvolvimentismo econômico” e o “reenvolvimentismo intensivo” pode ser compreendida segundo a dicotomia instaurada pela máquina de guerra revolucionária ambientalista. Com efeito, a perseverança, ou regime sensível na insistência, no acontecimento (*homo tantum*), não deve ser entendida como permanência nos segmentos duros (conservação do ser), nem simples transgressão, pelas suas margens (modelo subversivo, ainda messiânico). Ela se refere ao princípio *genético-nativo* pelo qual as práticas, inclusive a filosófica, em ruptura com o dado, *instauram novos modos de existência*. O pensamento, ele próprio entendido como multiplicidade, liga-se maquinalmente às multiplicidades que povoam a Terra, criando um ambiente, um meio, uma habitação: enfim, ele evidencia a possibilidade de se fazer do si mesmo um devir-outro ou alteração, de tal modo que o natal não é aqui

¹⁸ Tratamos dessa dicotomia entre dois potenciais ontogenéticos como uma equivocidade entre dois modos de fazer comunidade em nossa dissertação de mestrado: o comum (diferença) como efeito de uma síntese disjuntiva, do dissenso, de um encontro, de um lado, e o comum (identidade) como operação de inclusão exclusiva, de consenso, de pertencimento, de outro (LAMBERT DA SILVA, Cleber Daniel, 2005).

delimitação de um interior em relação ao exterior, mas devoração perversiva ou dobra da exterioridade, instaurando novos dinamismos espaciotemporais intensivos. Em nada essa natividade tem a ver com uma identificação nacionalista, racista, integrista, etc. Ao contrário, ela é uma condição transcendental de experiências reais de tipo “multinaturalistas”, “transnacionalistas” e “transversalistas” que, como viu Guattari¹⁹ são as únicas capazes de nos tirar do “impasse planetário” a que nos conduziu o sistema capitalista. Como se sabe, Guattari chamou de *ecosofia* à articulação transversalizante entre as diferentes ecologias (ambiental, científica, econômica, urbana, social, mental, etc.). Essa “concatenação” em nada se assemelha a um englobamento numa “ideologia totalizante e totalitária”, mas uma “escolha ético-política” pelo “dissenso criador”, pelo “nomadismo existencial”, pelo animismo maquínico que Guattari aproxima, sem propor como um retorno, daquele dos “Índios da América pré-colombiana ou dos Aborígenes da Austrália” (GUATTARI, 1989).

Portanto, a guerra verdadeira ou legítima do ambientalismo não é outra coisa a não ser esse combate entre diferentes potenciais ontogenéticos. O ambientalismo estende cada vez mais uma linha de “alianças demoníacas” e hibridizantes entre as tecnologias e as artes, a memória geológica e a “imaginação conceitual”, a invenção científica e o atletismo filosófico, a partir das quais os diferentes agentes se interpenetram e se envolvem num *processo* criador de novas possibilidades de diferir a potência da Vida lá onde – ou seja, aqui na imanência da Terra – o possível é adequado forçadamente ao desenvolvimento de um *modelo* cujo limite é a Morte. Nesse sentido, o ambientalismo renova o sentido do apelo de Bergson que, diante das ameaças decorrentes dos modos de vida frívolos da “sociedade afrodisíaca”, no limiar da Segunda Guerra Mundial, constatou que era chegada a hora de a humanidade decidir se queria continuar a viver. Essa decisão, entretanto, é da ordem de uma *instauração prática e política* e não de uma *restauração ontológica*.

Cleber Lambert da Silva
PPGFil/UFSCar

¹⁹ É preciso se levar em conta a dimensão propriamente antropofágica da parceria de Guattari com Suely Rolnik e do seu amor por São Paulo de Piratininga e pelo Brasil. Cf a já conhecida passagem: “Em matéria de índios, metropolitanos ou tupiniquins, os países europeus são muito subdesenvolvidos. É claro que sempre dá para se reassegurar, dizendo que a História não é linear e que se pode esperar rupturas brutais. Estou convencido disso. Sobretudo se vocês continuarem nesse ritmo em que estão engajados nesta espécie de transformação do Brasil, talvez vocês acabem nos enviando o elevador das revoluções moleculares” (GUATTARI & ROLNIK, 1996, p.304).

Resumo: Tendo como base a leitura do filósofo J. C. Fichte por J.-Ch. Goddard, bem como conceitos da filosofia (Deleuze e Guattari, Oswald de Andrade) e da antropologia (Eduardo Viveiros de Castro), propomos pensar um problema concreto: as lutas indígenas, num primeiro momento e, imediatamente ligadas a elas, o movimento ambientalista, num segundo momento. Porém, partindo desses problemas, buscamos intervir crítica e clinicamente (e, acreditamos, geofilosoficamente) nos combates do próprio pensamento, nas diferentes “imagens do pensamento” que se chocam quando é colocado o problema da relação entre “nós” e os “outros”, entre “primitivo” e “civilizado”, entre “humano” e “não-humano”, entre “razão” e seus “outros”, entre “reacionário” e “revolucionário”.

Abstract: Based on the reading of the philosopher J. C. By Fichte J-Ch Goddard, as well as concepts of philosophy (Deleuze an Guatarri, Oswald de Andrade) and anthropology (Eduardo Viveiros de Castro), we propose to consider a concrete problem: the indigenous struggle, at first, and immediately connected to them, the environmental movement, a second time. However, from these problems, we seek to intervene critically and clinically (and, we believe geophilosophically) in the fighting of thought itself, in different “images of thought” that clash when it is placed the problem of the relationship between “us” and “other” between “primitive” and “civilizad”, between “human” and “nonhuman” between “reason” and this “other” between “reactionary” and “revolutionary”.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo : Editora Globo, 2011 (1990). 348p.
- BERGSON, Henri. *Deux sources de la morale et de la religion*. Paris : PUF, 1932. 338p.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968. 416p.
- _____. *Logique du sens*. Paris : Minuit, 1969. 392p.
- _____. *L'île deserte, textes et entretiens 1953-1974* (Edition préparée par David Lapoujade). Paris : Minuit, 2002. 416p.
- _____. *Deux régimes de fous, Textes et entretiens 1975-1995* (Edition préparée par David Lapoujade). Paris: Minuit, 2003. 384p.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. *Capitalisme et schizophrénie 1. L'anti-Œdipe*. Paris : Minuit, 1972. 494p.
- _____. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Paris : Minuit, 1980. 645p.
- FANON, Franz. *Œuvres*. Paris : La Découverte, 2011. 800p.
- FICHTE, J. G. *Discours à la nation allemande*. Paris: Edition Aubier-Montaigne, 1981. 278p.

- GODDARD, Jean-Christophe. *Mysticisme et folie, essai sur la simplicité*. Paris: Desclée de Brouwer, 2002. 191p.
- _____. Fichte est-il réactionnaire ou révolutionnaire ? In : *Fichte et la politique*. Polimetrica Publisher, Italy, 2008, p. 483-501.
- _____. *Fichte, ou la révolution aborigène permanente*. 2009. Disponível em: http://www.europphilosophie.eu/mundus/IMG/pdf/Fichte_Revolution_aborigene.pdf (Acesso em: 12 nov. 2011).
- GUATTARI, Félix. *Les trois ecologies*. Paris : Galilée, 1989. 72p.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996 [1986]. 203p.
- HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. [Simon & Schuster](http://www.simonschuster.com), 1996. 368p.
- Kopenawa, Davi & Albert, Bruce. *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, préface de Jean Malaurie. Paris : Plon, coll. « Terre Humaine », 2010, 819 p.
- LAMBERT DA SILVA, Cleber Comunicação Midiática: para colocar de vez o problema comunicacional. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Comunicação Midiática da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, 2005. Disponível em http://www.faac.unesp.br/posgraduacao/Pos_Comunicacao/pdfs/cleber.pdf (Acesso em 10 nov.2011).
- _____. La forêt de cristal de Millevaches: ecosophie et cosmopolitiques amazoniennes. In: *Revue Chimères, Ecosophies n°76*. Paris: Eres, 2012.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. 152p.
- MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze, La passion de la pensée*. Paris : Vrin, 2008, 256p.
- NUNES, Benedito. « A antropofagia ao alcance de todos » in *A utopia antropofágica*. São Paulo : Editora Globo, 2011 (1990). 348p.
- PRADO JR, Bento. *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. Editora Paz e Terra, 2001, 294p.
- _____. *Erro, Ilusão e Loucura*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004. 280p.
- RANCIERE, Jacques. *La mésentente*. Paris: Galilée, 1995. 188p.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro, a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 480p.
- ROCHA, Glauber. *Revolução Cinema Novo*. São Paulo: Cosac Naify, 2004. 568p.
- STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. Rio de Janeiro: Ed.34, 2002. 208p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: *O que ler na ciência social brasileira 1970-1995*, v.1 (org. Sérgio Micelli). São Paulo: Editora Sumaré, 1999. p.109-223.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. 552p.

_____. Encontros. Eduardo Viveiros de Castro. Org. Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Editora Azougue, 2008, 288p.

_____. *Métaphysiques cannibales*. Paris: Vrin, 2009. 206p.

_____. Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva. In: *Revista Sopro* 51. Florianópolis: 2011, disponível em <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n51pdf.html>. (Acesso em: 10 nov.2011). p.4-9.

_____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo, n. 14/15, 2006, p. 319-338.

ZOURABICHVILI, François. “Deleuze et le possible, de l’involontarisme em politique”, in *Deleuze, une vie philosophique*. Org. Eric Alliez. Les empêcheurs de penser en rond, 1998.

Recebido em: 04/06/2012

Aprovado em: 26/06/2012