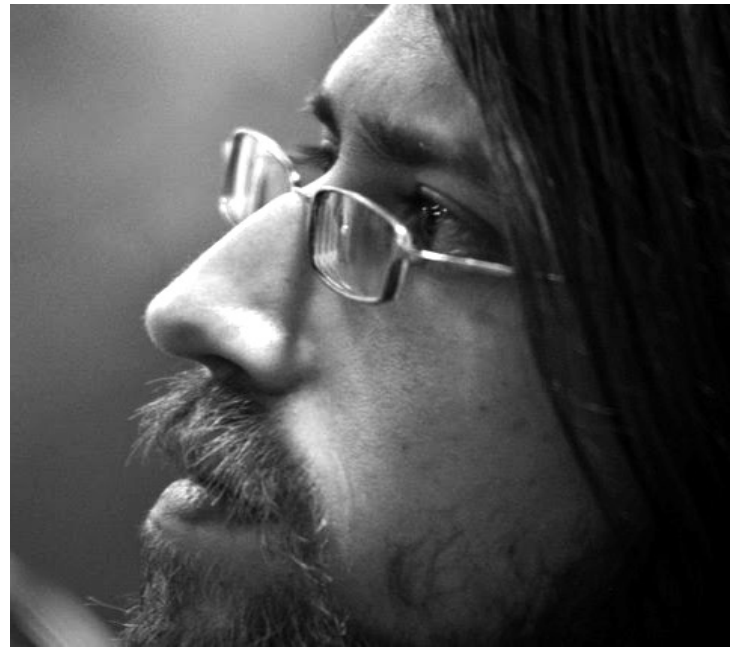


O extra-terrestre e o extra-humano:

Notas sobre “a revolta cósmica da criatura contra o criador”

Alexandre Nodari



O que eu quero é muito mais áspero e mais difícil: quero o terreno.

Clarice Lispector

O assalto ao céu e o fim do matriarcado de Gaia

Ao descrever a Comuna de Paris de 1871, Karl Marx disse que as massas, ali, tomavam “o céu de assalto”. A imagem do assalto ao céu como mudança radical na ordem do mundo remonta, na tradição ocidental, à mitologia grega. Segundo a *Teogonia* de Hesíodo, Cronos, o de “curvo pensar”, castra seu pai Urano (o Céu), a pedido de sua mãe, Gaia (a Terra, isto é, aquela que instaura o Cosmos que sucede ao vazio, ao Caos). Se 1968 também foi, como muitos definiram, um “assalto

ao céu”, não há como negar uma importante modificação contextual, um outro assalto ao céu que o acompanhou, ainda que em sentido totalmente diferente, em sentido literal: a corrida espacial. Hannah Arendt caracterizou o sucesso do primeiro satélite feito pelo homem a orbitar a Terra, em 1957, como um evento ímpar na história humana. A alegria que o evento proporcionou não estava relacionada tão-somente à maravilha da capacidade humana; era também uma alegria de alívio, pois, como noticiou um jornal americano da época, parecia o primeiro “passo para libertar o homem de sua prisão na terra”:

A banalidade da declaração – comenta Arendt (2007, p.10) – não deve obscurecer o fato de quão extraordinária ela é, pois embora os cristãos tenham chamado esta terra de “vale de lágrimas” e os filósofos tenham visto o próprio corpo do homem como a prisão da mente e da alma, ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a terra como prisão para o corpo dos homens nem demonstrado tanto desejo de ir, literalmente, daqui à Lua. Devem a emancipação e a secularização da era moderna, que tiveram início com um afastamento não necessariamente de Deus, mas de um deus que era o Pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma terra que era a Mãe de todos os seres vivos sob o firmamento?

Não sem razão, Arendt conectava esta “rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada – um dom gratuito vindo do nada (secularmente falando), que ele [o homem] deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo” – com o desejo de “tornar ‘artificial’ a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza”¹. O horizonte de tal desejo fora prenunciado pelo mesmo Tsiolkovsky que Arendt menciona (“A humanidade não permanecerá para sempre presa à terra”, lê-se no seu obelisco fúnebre por ela citado): a imortalidade do homem, que habitaria eternamente o

1 O problema maior do diagnóstico de Arendt (2007, p.10-11) restava em acreditar que “Não há razão para duvidar de que sejamos capazes de realizar essa troca, tal como não há motivo para duvidar de nossa atual capacidade de destruir toda a vida orgânica da Terra”. Se, em 1958, o *poder* destrutivo da humanidade parecia ser um índice da capacidade técnica construtiva dessa mesma humanidade (ou mesmo o inverso), hoje, a atualização de tal potência destruidora parece ser um *obstáculo temporal* à realização do “homem futuro” – este chegará tarde demais. O *assalto ao céu* converteu-se na *queda do céu* (para usar a expressão de Davi Kopenawa), que, como aquele, também é literal, já que as mudanças climáticas são seus sinais mais visíveis.

cosmos. Justamente por isto, talvez o que estivesse em jogo não fosse um “afastamento” do “Pai dos homens no céu”, mas, antes, o reforço da função de seu nome, de sua *imagem*, a criação de uma “religião humana”, pois a ideia de uma *vida artificial no céu* é precisamente o que constitui o projeto cristão do “Reino dos Bem-Aventurados”: nas palavras de Fabián Ludueña Romandini (2012, p.201), “um deserto onde a biodiversidade tenha sido completamente aniquilada”, em que “a também prometida imortalidade coincide plenamente com a eliminação da animalidade primordial”. Desse modo, o desejo de libertar-se da Terra constitui uma espécie de secularização literalizante da ideia da *vida extraterrena*, uma tentativa do homem de ocupar *espacialmente* (no duplo sentido) o lugar do Pai (ou de refalicizá-lo, talvez dissesse um psicanalista), de instaurar algo como uma “antropocracia” (STIRNER, 2009) cósmica. Aquilo que Oswald de Andrade (1995) chamou de “filosofia messiânica”, parecia, enfim, poder se realizar: um mundo sem mãe, uma vida *independente* de seu substrato natural (como se isso não fosse uma contradição em termos), uma vida *extraterrestre*. Nesse sentido, é mais do que sintomático que o primeiro vivente a ser “libertado” da *prisão terrena*, a tripular um satélite artificial, tenha sido um cão, Laika, enviada para morrer no espaço, como tantos outros animais não-humanos, em nome do futuro de uma humanidade que pretende prescindir deles.

O espelho e a espécie

Em *A origem animal de deus*, Flávio de Carvalho (1973, p.73,74), integrante tardio do movimento antropófago, descreve a diferenciação ontológica do homem em relação aos demais animais, isto é, o *especismo*, como a primeira forma de *racismo*: “Aos poucos, o homem torna-se eminentemente racista repudiando a convivência com os seus companheiros de pasto e desenvolvendo um sentimento de superioridade, passa a considerar o resto do mundo animal como seres inferiores”. Nessa teoria *estética* da religião (estética tanto por embasar a religião nos *sentidos*, nas sensações, quanto por situar em sua origem a poesia e o teatro), o papel de operador metafísico da antropogênese caberia ao espelho: ao antigo Deus teriomorfo (índice de uma indistinção primordial entre homens e animais, que Bachofen, e, em sua esteira, Oswald de Andrade, chamaram de “promiscuidade primitiva” e que ignoraria fronteiras de espécies) se substituiria um *à imagem e semelhança do homem*: “A descoberta pelo homem do valor da sua própria imagem, o

efeito de espelho obtido pela água parada, teria influenciado na adoção da imagem a ser reverenciada como Deus”. A antropogênese, portanto, implicaria uma separação com o *cosmos*², o fim de certo *hetairismo ontológico* (em que a diferença não era um atributo *específico*). O especismo seria, antes de tudo, um *espelhismo*, o efeito narcísico; o que, aliás, já se depreende do sentido original de *species*: imagem, visão, aparição, ou forma. Todavia, não só a imagem refletida seria a de *um* homem (daí seu racismo inerente); ela também precisaria passar por um processo de depuração para se tornar específica, semelhante àquele descrito pelo narrador d’*O espelho*, conto de Guimarães Rosa, como um “bloqueio ‘visual’ ou anulamento perceptivo”, complicada técnica que permite retirar da imagem refletida a “*máscara*” ou “disfarce do *rosto externo*”, aqueles “componentes (...) de inferior significado” – a começar pelo “elemento animal”: a hominização consistiria naquele processo de “aprender a *não ver*, no espelho, os traços” que relembram a “*facies animal*” (no caso do conto, a *onça*). A *espécie humana* designaria, acima de tudo, o processo de construção de uma imagem, de estabelecimento de uma fronteira *única* com o mundo e cujo fim último consiste, nas palavras de Ludueña Romandini (2012, p.250), em “transcender o animal que somos”. A política humana, ademais de ser originariamente zoopolítica, seria também, de saída, a luta para criar, moldar, definir essa imagem específica, e, mais ainda, de *com-formar* os sujeitos a ela, por meio da produção incessante do que Freud (2011, p.62) descreveu como *identificações*, ou seja, o empenho “em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado por modelo” – *Vorbild*, uma imagem (*Bild*) que está diante de (*Vor*) nós. Consequentemente, a sociedade do espetáculo seria apenas – o que não é pouco – a intensificação e explicitação desse estatuto da política humana. Esta quase sempre

2 O valor heurístico dessa concepção de Flávio não pode ser menosprezado. Ela ressoa não só as teorias nietzschiana e batailleana da religião, situadas no mesmo plano epistemológico, por assim dizer, como também a leitura recente feita por Jan Assmann (2010). Para este, a distinção entre monoteísmo e politeísmo (na verdade, cosmoteísmo) consiste essencialmente na *separação com o cosmos* produzida por aquele: “The divine is emancipated from its symbiotic attachment from the cosmos, society and fate and turns to face the world as a sovereign power. In the same stroke, man is likewise emancipated from his symbiotic relationship with the world and develops, in partnership with the One God, who dwells outside the world yet towards it (...) Monotheism transforms the self-image of man no less fundamentally than it does his image of god (...) [it] ultimately signifies the distinction between god and the world, and it thereby establishes the distinction between man and the world”. Agradeço a Eduardo Viveiros de Castro por ter me indicado a leitura da obra de Assmann.

consiste na formação, modelagem e propagação de *tipos* – seja de raça, de classe, de gênero, etc. – e o tipo *humano* do humanismo e dos direitos humanos é apenas a escala final desse processo que se dá, ao mesmo tempo, pela generalização e diferenciação, a saber, pela *especificação*. Devido a esse caráter dúplice do processo, a imagem mais universal (mais “humana”) pode sempre reverter em particularismos e ensejar a violência mais brutal, movendo a fronteira para *dentro do humano* e convertendo o especismo em racismo. A *species* humana não é apenas uma imagem, mas uma imagem que demanda obediência, que chega até a internalizar tal obediência, criando, para usar a expressão que Lacan (1998) lança mão em “O estádio do espelho”, uma “*servidão imaginária*”, capaz de negar o reflexo a qualquer um que se mostre *indigno* dele – como acontece em outro *O espelho*, o de Machado de Assis. Deste modo, a esta separação cósmica promovida pela fabricação e controle da própria imagem não se torna possível sem um negativo excluído. Para apartar-se do mundo, o homem deve apartar-se de si mesmo, criando um corte interno que o cinde definitivamente do externo.

Liconomia e cosmopolitismo

Quando Hobbes lança mão da famosa definição do *homem como lobo do homem*, o faz exatamente por meio do recurso a um jogo de reconhecimentos e estranhamentos, ao qual não deixa de comparecer o espelho. De fato, na carta-dedicatória que precede o *De cive*, Hobbes (1949) afirma que, enquanto dentro dos muros da cidade, o homem é como um Deus para o homem (referência a uma frase de Sêneca) e o cidadão *reconhece a si mesmo* no outro, que é inviolável, *fora* deles, na relação entre cidades (que seria a mesma que entre indivíduos no estado de natureza), *o homem é o lobo do homem (homo homini lupus)*. Na guerra de todos contra todos, sem um princípio de autoridade máxima estatal, ou supra-estatal, o homem se metamorfoseia em lobo diante de outro homem³. Porém, para Hobbes (1949, p.2), o lobo é sempre

3 Trata-se aqui de um verdadeiro *programa ambiental*, isto é, de uma ordenação topológica do mundo, uma “geografia especulativa”, para fazer uso (de modo impróprio) de uma expressão de Catalin Avramescu (2009): o que está *fora* dos muros da cidade é a floresta. Não por acaso, Hobbes sublinha a sabedoria de uma afirmação de Pôncio Telesino, segundo a qual Roma estaria sempre ameaçada por lobos e depredadores de sua liberdade, a menos que as *florestas* em que estes se alojam fossem “arrancadas pela raiz”. Se levarmos adiante o raciocínio e a imagem de Hobbes, *toda cidade é uma floresta para outra cidade* – situação que só se alteraria com uma cidade universal, um grande império, ou por um processo de domesticação ou destruição do que está lá fora. A floresta (*foris* – o que está fora dos portões), apresenta-se como exterioridade

o *outro* e nunca o mesmo, “devido a um costume inato que eles [os homens] têm de contemplar suas próprias ações nas pessoas de outros homens”, como “num espelho, [em que] todas as coisas à esquerda parecem estar à direita, e todas as coisas à direita estar nitidamente à esquerda”. Ou seja, *o lobo é a imagem invertida do homem*. De fato, na fórmula original de Plauto, é de uma ausência de reconhecimento que se trata: “*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*” – “O homem é um lobo, e não um homem, para o homem, quando não conhece quem seja”, ou ainda, *quando não conhece a sua qualidade de homem, quando não vê sua imagem refletida*. Todavia, ainda que a maioria dos especialistas aponte esse trecho da *Asinaria* como a principal fonte de Hobbes, Landucci (1972, p.126) chama a atenção para uma recorrência da fórmula temporalmente mais próxima ao *De cive*, em que ela aparece, ademais, textualmente idêntica (*homo homini lupus* e não *Lupus est homo homini*). Trata-se do *Relato do que se passou na Nova França no ano de 1642*, de Vimont, publicado três anos antes da carta-dedicatória. Nele, a frase aparece na descrição do ato conclusivo das horríveis crueldades impostas pelos Iroqueses aos seus inimigos feitos prisioneiros: “eles lhes cozinham e os fervem e depois os comem com uma raiva deliciosa. *Homo homini lupus*; o homem se torna um lobo perante o homem quando se deixa governar pelos Demônios”. O lobo do homem é o (ameríndio) canibal, o “selvagem” por excelência.

Como aponta Avramescu (2009), Hobbes (2003, p.110), por razões estratégicas, não menciona explicitamente a prática da antropofagia no estado de natureza, ainda que, em uma formulação paradoxal, situe-o justamente no *paraíso de canibais*: “Poderá porventura pensar-se que

à cidade (Estado), *habitat* do *silvaticus*, do selvagem (o Fora da floresta é também um *fora* da condição *civilizada*), o qual só pode ser eliminado completa e eficazmente com a modificação ou aniquilamento do espaço geográfico-político (e mesmo ontológico) que ocupa – ou seja, por meio de uma retopologização. Na medida em que as florestas continuarem existindo, permanecerá, ao menos, uma linha de fuga ao Estado (a desobediência civil de Thoreau passava por um *exilar-se na floresta*). A eliminação *de fato* das florestas, desse modo, aparece como um projeto ontológico-político de colonização do fora, a eliminação do que é topograficamente externo ao Estado, a expansão dos muros da cidade – ou, em termos atuais, da *fronteira agrícola*. Por essa razão, a proposta de José de Acosta, em meio à “conquista” do Novo Mundo, de levar os selvagens, os *homines sylvestres* “*de sylvis ad urbes*” deve ser compreendida em todos os sentidos possíveis, inclusive o extremo de erradicar tanto o *sylvestre* quanto a *sylvis*, convertendo-a em *urbes*. Como argumenta Duerr (1985), em um livro que, poder-se-ia dizer, leva adiante a *errática* proposta por Oswald de Andrade, trata-se da expansão da fronteira entre o dentro e fora, a redução deste a um espaço confinado e controlado, processo de consequências catastróficas, como estamos sentindo.

nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim, porque os povos selvagens de muitos lugares da *América*, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural [o hetairismo], não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal”. Na teoria política, não faltam referências ainda mais diretas ao canibalismo como consequência da ausência de Estado. Assim, por exemplo, Grotius (2004, p.238), um contemporâneo de Hobbes, respalda uma opinião de João Crisóstomo: “Se não houvesse magistrados nas cidades, viveríamos *uma vida mais selvagem que aquela dos animais silvestres*, não só nos mordendo mutuamente, mas ainda nos devorando reciprocamente”. Os povos do Novo Mundo vinham “comprovar” esse laço entre viver “sem Fé, nem Rei, nem Lei” (viver nu, na floresta, sem os *costumes da civilização*) e o canibalismo. O Estado (a Lei) aparecia, desse modo, não só como o garantidor da ordem, mas como o agente ontológico da antropogênese: a imagem da espécie é assegurada pela forma-Estado. A norma humana fundamental seria a que proíbe o canibalismo. Não por acaso, mesmo já no século XX, Freud (2010a, p.45,46) construirá um relato ficcional da hominização (baseado na hipótese de uma horda primitiva composta de canibais) em que três *tabus* (compreendidos como proibições primordiais: a do incesto, a do homicídio e a da antropofagia) “deram início ao afastamento da cultura em relação ao estado animal primitivo”, dos quais, agrega, “apenas o canibalismo parece ser malvisto por todos” – único índice de nossa condição humana. Todavia, a *especificidade* criada pelo Estado, na ficção jurídica do estado de natureza (que é, sempre, uma *ficção canibal*), não consiste exatamente na passagem da animalidade à humanidade: o homem antes de se tornar homem é *mais* animal que os outros animais (como na formulação invocada por Grotius) – ou, invertidamente, o que é outra forma de dizer o mesmo, um animal *menos* animal, incapaz de ser animal, como Daniel Defoe caracterizará o menino-lobo Peter⁴. A mitologia ocidental que liga o

4 São muitas as caracterizações feitas por Defoe (1726) desta falta de animalidade: “o homem, não constituído para ser um selvagem, não possui armas para se defender, nem dentes ou garras para rasgar e devorar; determinado pelo Criador a supri-los pela autoridade de sua pessoa, um temor dele se estabelece sobre as bestas, e ele possui mãos que lhe foram dadas, primeiro para fazer, e depois para fazer uso de armas, tanto para governá-las para sua segurança, quanto para destruí-las para se alimentar”; “Um *homem* não é mais apto para ser uma *besta* do que uma *besta*

Estado à antropogênese revela, no estado de natureza, uma imagem em negativo do *homem que transcendeu o animal*: o *sub-animal*, o homem como lobo do homem. Antes do homem não havia o animal – havia o canibal. Para dizê-lo de outro modo: o homem é concebido nesses relatos como uma espécie (de) *extraterrestre*, pois o animal humano, o *Homo* antes da antropogênese estatal, não é exatamente um animal, está apartado aos demais viventes, e um hiato intransponível parece separá-lo do mundo natural. O rompimento com o hetairismo ontológico acarretaria uma concepção segundo a qual o homem é sempre mais ou menos que os demais viventes, bem como um poder (uma classe: o Estado) que realiza a passagem deste para aquele. *O reino nunca é deste mundo* – como não o são seus sujeitos (senhores e súditos).

Por isso, Derrida (2010, p.126) falará em uma *liconomia*: “A lei (*nomos*) sempre é determinada a partir do lugar de algum lobo”. E o motivo do lobo aparecer como um correlato do homem no estado de natureza é que ele figura, na tradição ocidental, de um lado, como um dos animais mais sociais, mais *próximos ao homem* (por essa razão, pode articular a passagem da natureza à cultura, como no caso da loba Capitolina que amamenta e salva da animalidade Rômulo e Remo, os fundadores míticos de Roma); e, de outro, tanto como um animal *canibal* (que come seus semelhantes) quanto como um animal *antropófago* (que devora homens) e *causador da antropofagia/canibalismo entre os homens* (por disseminar a doença da raiva) – de modo que o homem-lobo, o lobisomem, indica também a passagem inversa, da cultura à natureza. Tal retorno ao estado de natureza se daria sempre que a Lei se enfraquece ou no espaço em que ela está ausente (a floresta), em que a antropofagia volta a aparecer em sua forma literal ou na sua forma desviada, a “baixa antropofagia”: “*Homo homini lupus*; quem,” pergunta Freud (2010b, p.124), “a partir de todas as experiências da vida e da história, terá coragem de contestar essa máxima? (...) quando foram suprimidas as forças psíquicas contrárias que usualmente inibem tal agressão, ela também se expressa de modo espontâneo e revela *o homem como uma besta selvagem à qual é alheia a consideração pela própria espécie*”. A sub-animalidade do lobo-canibal residiria justamente nisso:

para ser um *homem*; destituída sua parte racional, sua Carcaça, deixada inteiramente destituída, é desqualificada para viver”; “pouco mais que a vida vegetativa”; “um objeto de mera natureza informe, uma vida ausente de um nome que a distingua, uma criatura abandonada pela própria natureza”; “um corpo sem o exercício da alma”, a “aparição de uma coisa em forma humana”.

em ignorar a semelhança, em devorar *até mesmo* um integrante da própria espécie, algo que, supostamente, nem os (demais) animais fariam. É esta posição *sub-animal* do antropófago que faz com que Robinson Crusoe, ao invés de considerar “a maior das bênçãos (...) ver um integrante de minha própria espécie”, temer tanto esse encontro quanto “ver o próprio Diabo”: ao refletir sobre a “natureza dessas criaturas desgraçadas, (...) os selvagens”, o protagonista do romance de Defoe questionará “como (...) o sábio Governador de todas as coisas pôde entregar qualquer de Suas criaturas a tal inumanidade; ou, mais do que isso, a algo tão abaixo da própria brutalidade a ponto de devorar sua própria espécie”. Aqui, o jogo de espelhos fica explícito: Crusoe não reconhece (não se alegra em ver) como integrante da própria espécie o selvagem, que não reconhece (pela prática do canibalismo) em Crusoe um integrante da própria espécie. E é esta ausência de reconhecimento (a qual Crusoe imputa só ao outro) que justifica o seu projeto de extermínio e dominação dos selvagens. A contraface do homem é o “*Unmensch*” (o “monstro inumano”), o homem que “tem a aparência de um homem, mas não é um homem” – e daí o paradoxo implicado na constituição de toda imagem humana, o de “que alguém pode ser homem sem ser homem” (STIRNER, 2009, p.229).

O canibal, portanto, é como o lobo da fábula de La Fontaine: “o inimigo comum”. Nesse sentido, assemelha-se a outra figura político-jurídica do Ocidente, o pirata, verdadeiro *lobo do mar*, considerado, por Cícero *o inimigo comum de todos*, definição que chegaria no moderno direito internacional levemente alterada pelo pensamento medieval: *o inimigo da espécie humana*⁵. A exterioridade ao Estado implica uma exterioridade à imagem humana e o projeto kantiano de um *cosmopolitismo* assenta-se justamente na universalização dessa exclusão: para Kant, lembra Marcos Matos (2012), “toda constituição civil é previamente determinada, em última instância, segundo um direito cosmopolita, já que homens e Estados seriam como cidadãos em um ‘Estado universal da humanidade’ (...) e a recusa em participar deste *jus cosmopoliticum* lança tais pessoas para fora do humano (ou para o seu limite: a guerra que precede as relações de tolerância, catequização, de amansamento...)”⁶. Trata-se de uma “imagem do pensamento

5 Cf. HELLER-ROAZEN, 2009.

6 Veja-se essa passagem de Kant citada por Matos: “Supõe-se comumente que não se pode proceder hostilmente contra ninguém a não ser apenas quando ele me tenha já lesado de fato, e isto é também inteiramente correto se ambos se encontram num estado *civil-legal*. Com efeito,

inspirada pela forma-Estado, que não prescinde de uma ontologia, mas institui uma espécie de ‘direito de conquista’, a partir do qual o ser é definido do ponto de vista de sua disponibilidade para a representação”. O cosmopolitismo humanista é o imperialismo cósmico domesticador promovido pelo humano, esse extraterrestre.

O extraterrestre e a ficção científica

De acordo com Arendt (2007, p.10), o afã de se libertar da Terra e constituir uma vida artificial levou ao centro da cena “aquilo que, até então, estivera relegado ao reino da literatura de ficção científica, tão destituída de respeitabilidade (e à qual, infelizmente, ninguém deu até agora a atenção que merece como veículo dos sentimentos e desejos das massas)”. Se a ficção é, nas palavras de Saer (2009, p.4), uma “antropologia especulativa”, a científica talvez se assemelhe a uma formulação mitológica da cosmologia ocidental. Regra geral (com infinitas exceções), a figura do extraterrestre se apresenta, na ficção científica, como a projeção do homem no cosmos: dito de outro modo, o extraterrestre é concebido *à imagem e semelhança do homem*. Isso se deixa ver não só na psicologia atribuída aos ETs (tanto se aparecem conquistadores implacáveis – lobos – quanto se, pelo contrário, mostram-se de um altruísmo humanista), ou na forma humanoide com que são pintados, como também, e especialmente, na quase total ausência de animais não-humanoides em outros planetas (ou mesmo na Terra), no predomínio quase total neles de apenas *uma* espécie (a humanoide) – como se o monopólio especista constituísse uma lei cósmica. Esta concepção do extraterrestre, de certa forma, replica a ontologia ocidental em que o próprio homem é concebido como tal. Os extraterrestres são tão humanos quanto os humanos são extraterrestres. Assim, não assusta que *Star Trek*, provavelmente a série televisiva de ficção científica mais conhecida, tematize exatamente a realização cósmica do cosmopolitismo kantiano, a sua verdadeira universalização:

por este ter ingressado no mesmo estado, proporciona àquele (mediante a autoridade que possui poder sobre ambos) a segurança requerida. Mas o homem (ou o povo), no simples estado de natureza, priva-me dessa segurança e já me prejudica em virtude precisamente desse estado, por estar ao meu lado, se não efetivamente, no entanto, devido à ausência de leis do seu estado, pela qual eu estou constantemente ameaçado por ele (...). Por conseguinte, o postulado que subjaz a todos os artigos seguintes é este: todos os homens que entre si podem exercer influências recíprocas devem pertencer a qualquer constituição civil”.

uma “Federação Intergaláctica” promove e assegura uma espécie de paz armada, explorando o cosmos para a expansão de suas fronteiras, não faltando, obviamente, os selvagens que não querem se submeter a tal *jus cosmopolitanum* – o espaço como “fronteira final” a ser conquistada pelo humano.

Todavia, a ficção científica não pode ser reduzida à enunciação ideológica da *antropocracia* em nível cósmico. Se ela é mesmo, como dissemos, um relato mitológico acerca da posição que o Ocidente atribui ao homem no cosmos, isso significa também que se trata de um discurso sem original que pode ser infinitamente traduzido, isto é, traído e transformado. A ficção científica, desse modo, não reflete apenas os “sentimentos e desejos das massas”, como os elabora, explora seus medos, os perigos decorrentes de tais desejos – *o lado oculto da lua*. Para ficarmos no mesmo tipo de exemplo, tomemos *Battlestar Galactica* (a versão dos anos 2000), que tematiza a guerra entre uma proto-humanidade originária de um planeta distante e as máquinas criadas por ela, guerra que também é religiosa (como toda guerra), entre o politeísmo dos humanoides e o monoteísmo que é instaurado pelas máquinas (como se ele fosse *artificial*, implicasse um corte com a vida “natural”). Reduzidos a uns poucos milhares, os humanoides vão em busca da sua colônia perdida, a Terra, e, ao contrário da versão original da série (do final dos anos 1970), o que encontram é um planeta destruído por guerras nucleares – e indícios de que seus habitantes eram máquinas, não humanoides. O cenário da *Terra devastada* e a interminável guerra civil com as máquinas provoca uma decisão: ao encontrarem outro planeta habitável, o nosso, que optam por também chamar de Terra, os humanoides abandonam toda a sua tecnologia antes de ocupá-lo e dar origem à (nossa) humanidade – *os deuses astronautas*. Não só aqui se apresentam as duas alternativas extremas que o conflito que vivemos hoje parece reproduzir (manter a determinação da potência e dominação da matéria, como se fôssemos *estranhos* à Terra, até destruí-la, ou então mudar totalmente o curso civilizatório, partindo praticamente do zero, ou melhor, com uma outra concepção do que é a técnica e de sua relação com a natureza), como também a completa indistinção entre humano e maquínico para a qual estamos caminhando: além de muitas máquinas se imiscuírem entre os humanoides sem que estes saibam, e de um híbrido entre ambos ser a nossa Eva, algumas delas desejam – e conquistam – *a mortalidade, pois a morte é uma condição da vida*. Ou

seja, o projeto cosmopolítico ocidental, enquanto busca da eternidade, em todos os sentidos e planos, seja a paz *perpétua* entre as nações, seja a *imortalidade* da vida humana, visa, na verdade, uma condição maquínica que se caracteriza pela *ausência de vida*. Não por acaso, na sua tentativa de *Cosmologia*, Charles Peirce descrevia o começo do universo como um puro acaso, e o seu final como a completa ausência deste, ou seja, a lei, o maquínico, a *morte*: “The state of things in the infinite past is chaos, tohu bohu, the nothingness of which consists in the total absence of regularity. The state of things in the infinite future is death, the nothingness of which consists in the complete triumph of law and absence of all spontaneity”. O horizonte cósmico para o qual o Ocidente aponta é o de “País da Anestesia” de extensão universal.

Mas talvez ninguém aborde tão bem e obsessivamente a condição enunciada por Macunaíma – “Os homens é que eram máquinas e as máquinas é que eram homens” (ANDRADE, 1998, p.41)⁷ – quanto Philip K. Dick: em suas ficções, o maquínico torna-se indistinguível não só do humano, como também do divino e do animal (algo realmente em curso com a atual biotecnologia). O mais conhecido de seus romances, *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, em que a Terra aparece como uma espécie de lixão cósmico habitado por sub-humanos, ciborgues fora-de-linha e animais maquínicos e não, enuncia quase literalmente a condição contemporânea, já que cada vez mais um número maior da população (humana e não-humana) da Terra e a própria Terra parecem se converter em “enjeitados de uma nova catástrofe cósmica”⁸. Talvez se possa dizer, seguindo Bruno Latour, que é contra a aliança extraterrestre entre humanos e máquinas que estes *enjeitados*, os *terrenos*, estão travando a mais decisiva de todas as guerras, *a guerra da Terra*⁹.

E esta guerra também é uma guerra de imagens (de espécies), uma guerra travada na imaginação. Se, de certa forma, com a corrida

7 Como aponta Carlyle (*apud* PIGNATARI, 2004, p.88), a maquinização do homem implica uma modificação ontológica, “uma poderosa mudança em todo o nosso modo de existência. Os hábitos não regem apenas nossos modos de agir, mas também os nossos modos de pensar e sentir. Os homens se tornaram mecânicos na cabeça e no coração – tanto quanto nas mãos”.

8 A expressão é de Felix Guattari. Cf. <http://culturevisuelle.org/imagination/2013/03/08/castaways-of-a-new-cosmic-catastrophe/>

9 A oposição beligerante entre “terrenos” (“earthbounds”) e humanos é de Bruno Latour: <http://www.ed.ac.uk/schools-departments/humanities-soc-sci/news-events/lectures/gifford-lectures/series-2012-2013/lecture-five> (agradeço a Déborah Danowski pela referência); “a guerra da Terra”, é, salvo engano, uma formulação de Eduardo Viveiros de Castro.

espacial, dez anos antes de 1968, a *imaginação já estava no poder*, trata-se agora de mobilizá-la *contra* o poder – e aqui a arte apresenta-se como um dos instrumentos de guerra privilegiados, pois se ela “pode, eventualmente ser um discurso *do* poder”, argumenta Décio Pignatari (2004, p.20), “nunca [pode ser] um discurso *para* o poder”. O desafio proposto por Günther Anders (2013) diante da ameaça nuclear, o de ultrapassar a “capacidade de nosso poder natural de imaginação” e imaginar a *nadeidade total*, a extinção, a destruição da Terra, continua mais atual do que nunca diante da catástrofe ambiental. Além disso, ele é o ponto de partida a outro desafio, para o qual, no Ocidente, talvez só a arte possa estar à altura: imaginar outros modos de vida, *terrenos*, i.e., não-extraterrestres, pois, como afirma Deleuze, “Não há literatura que não leve a linguagem a esse limite que separa o homem do animal. (...) Deve-se estar sempre no limite que o separa da animalidade, mas de modo que não se fique separado dela”¹⁰. Talvez só a arte seja capaz de experimentar o *terreno*, isto é “pesquisar novos mundos, novas civilizações, audaciosamente indo onde nenhum homem jamais esteve”, e, enquanto humano, jamais poderá ir. A ficção seria uma via privilegiada para experimentar estes outros modos de vida: “There are no bounds to the sympathetic imagination”, diz Elizabeth Costello, personagem de Coetzee (1999), “If I can think my way into the existence of a being who has never existed, then I can think my way into the existence of a bat or (...) any being with whom I share the substrate of life”. Porém, talvez não se trate de *simpatia* (no sentido forte), mas da produção de desidentificações com a *espécie* (imagem) humana, visando não o comum, mas o *inter-esse*, a consistência de um como-ser, um quase-ser, um entre-ser¹¹: um hetairismo ontológico (que não se confunde com a fusão, na medida em que a promiscuidade pressupõe a diferença, ainda que esta possa tornar-se *imperceptível*).

Contudo, para que a afirmação de Lacan, segundo a qual “l’unique science vraie, sérieuse, à suivre, c’est la Science-fiction”, se torne, de fato, possível, é preciso desfazer, ou tornar imperceptível outra fronteira, a que confina a arte, como as florestas, a uma “reserva ecológica do pensamento”¹², negando-lhe validade epistemológica. É este confinamento que impede que a arte *ganhe corpo*. Para citar mais

10 Cf. <http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>

11 Cf. ORTEGA Y GASSET, 1991.

12 Cf. LÉVI-STRAUSS, 1989, p.245 e VIVEIROS DE CASTRO, 2002, pp.488-489.

uma vez as palavras magistrais de Costello: “Confinement to prison is the form of punishment that the West favors and does its best to impose on the rest of the world (...) the freedom of the body to move in space is targeted at the point at which reason can most painfully and effectively harm the being of the order”. Confinadas *antropoemicamente* de modo a proteger a imagem humana do contato com elas, por meio do projeto cosmopolita de “pacificação ontológica”, a aliança entre literatura e animalidade parece se apresentar como a última aventura possível num mundo convertido numa gigantesca “terra sem surpresas”, em que até a catástrofe se tornou hábito. Tomar a sério essa aliança, *experimentá-la vitalmente* parece ser uma das únicas alternativas em um cenário no qual a imagem do extraterrestre humano parece se converter empiricamente em seu anverso, i.e, em que os homens estão se tornando, de fato, *lobos do homem* – como demonstram os filmes catastróficos (de *A noite dos mortos-vivos* a *Temps du loup*), cujo valor epistemológico é muito maior do que o dos tratados políticos atuais.

A Antropofagia e o extra-humano

Uma das tentativas mais audazes de questionar ambas as fronteiras (entre o animal e o humano e entre a filosofia e a literatura) foi a Antropofagia capitaneada por Oswald de Andrade. Por muito tempo considerada apenas como a inversão polêmica de postulados ocidentais, só agora a profundidade dos conceitos poético-filosóficos antropófagos começa a ser levada a sério¹³. A dificuldade em compreendê-la deriva do fato de que os antropófagos, para usar a caracterização que Arendt (1987, p.144) faz de Walter Benjamin, “pensava[m] poeticamente”. O pensamento selvagem de Oswald de Andrade se situa ali onde a filosofia ameaça se converter em poesia e vice-versa – daí o seu isomorfismo. E um dos objetivos maiores da Antropofagia foi, a partir da retomada da figura do canibal, pensar o *fora* do humano, o que é *estranho* ao homem.

No *Manifesto Antropófago*, (ao menos) duas formulações produzem um tal deslocamento do estatuto ontológico do homem. Uma delas é a enunciação da “única lei do mundo”: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”¹⁴. Nela, há uma espécie

13 Ao contrário da opinião de comentadores e mesmo de integrantes do movimento, esta sempre foi a intenção inicial da *Revista*. Veja-se esse trecho de carta de Raul Bopp a respeito dela: “Coisa séria. Levar a sério esse estudo. Uma revisão cultural (nada de ‘blague’)” (MANFREDINI, 1928).

14 Todas as citações da *Revista de Antropofagia* foram extraídas da edição fac-similar referida

de modificação da lógica subsuntiva, segundo a qual “homem”, como categoria mais ampla e geral, deveria, por isso, ser também a última da sequência, englobando um pretérito “antropófago”. Se “antropófago” aparece depois, talvez seja porque o “homem” está subsumido nele; como se, levando a cabo a sua própria lei de só se interessar pelo que não é seu, o homem estivesse, na verdade, cumprindo uma lei que o ultrapassa, tornando-se antropófago (o que estaria *além* da humanidade). A outra formulação é a famosa deglutição do dito hamletiano: “Tupi or not tupi that is the question”. Aqui, a fórmula da equação original de Shakespeare permanece inalterada (e mesmo na língua original: *or, not, that is the question*); o que mudam são *apenas* os seus termos, e isso por meio de uma modificação *mínima*. Contudo, este *apenas mínimo* é, ao mesmo tempo, *tudo* – um leve deslocamento (acidente) formal é também o mais substancial. A questão deixa de ser ontológica e passa a ser, como queria Oswald, “odontológica”: não se trata mais de ser ou não ser, nem mesmo de *ser* índio ou não *ser* índio, mas de devorar ou não o ser – devoração que a própria fórmula realiza, na medida em que “ser”, *to be*, desaparece completamente dela, sendo substituído por *tupi*. O *tupi* é aquilo que devora o ser, mas sua posição (a de primeira na equação) não coincide com a do não ser (segundo termo na versão original), assim como o não devorar o ser (*not tupi*) não coincide com o ser. O deslocamento é duplo, na medida em que a devoração toma o lugar do ser, adiantando o que Oswald diria muitos anos depois na *Mensagem ao Antropófago desconhecido*: “Nada existe fora da Devoração. O Ser é a Devoração pura eterna.” (ANDRADE, 2011, p.449). O ser é a própria relação de devoração.

Mas, se nestas formulações, o antropófago ou a Antropofagia parecem *ultrapassar* o humano, em outras, aparecem como o *aquém* do humano, como no recurso à ideia do “homem biológico”: “O Brasil precisa voltar ao seu ciclo elementar e ao predomínio dos sentidos. Criar por si mesmo a idade do instinto de que o exilaram”. A Antropofagia, nesses casos, operaria como um fator de *inumanização*, a produção de “Corpos sem Roupas (CsRs)” (COSTA, 2012), cujo ponto de chegada seria o “índio” considerado como “animal humano”:

O meio físico brasileiro, como irradiador e rector das mais violentas energias cósmicas, exerce ferozmente a antropofagia.

Isto é, destrói e assimila qualidades. A primeira coisa que acontece ao homem que se fixa no Brasil é ser envolvido, desde logo, pelas forças pontencialíssimas do meio físico que atuam sobre ele destruidoramente. (...) Anula-se como expressão racial, transformando-se num mero material humano para a confeção do novo homem. (...) Anulando a raça dos elementos que entram na formação do brasileiro o meio físico deseja apurar, apenas, em toda a sua vitalidade intáta, o animal humano, e situá-lo na condição do índio.

Como entender este carácter dúplice e paradoxal do antropófago enquanto *super-* e *sub-*humano ao mesmo tempo?

254

Em um outro texto da *Revista de Antropofagia*, assinado por “Cunhambebinho”, a relação entre o antropófago e o homem também se dá por meio de um deslocamento. Nele, “o grande sentido aventureiro” e o “índio do homem” são apresentados como sinônimos: “o grande sentido aventureiro – índio do homem”, *o grande sentido aventureiro é o índio do homem*. A aventura, entendida como *ida ao fora*, saída da “terra sem surpresas”, era uma das palavras chaves do movimento, sinônima do que chamavam de “exogamia”: “Exogamia é a aventura exterior”. Mas o que significa essa fórmula sintética que faz de uma porção quantitativa (o índio) do todo (a espécie humana), uma qualidade relativa e relacional deste (uma posição que o homem pode tomar), a qual se caracterizaria exatamente pela desestabilização (da própria noção de homem), ou seja, pela aventura? Aqui já não se trata de um jogo entre alto e baixo, mas de deslocamento da relação entre parte e Todo, uma destotalização constitutiva, por assim dizer.

O fragmento retoma, como a assinatura deixa entrever, uma célebre frase do famoso chefe de guerra tupi, Cunhambebe, contada por Hans Staden (1974, p.132). No relato, o índio oferece uma perna humana que está mastigando ao viajante alemão, que retruca: “Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?”. Como vimos, a pergunta expressa um dos paradoxos mais encrustados na visão ocidental do canibalismo. A resposta, citada pelos antropófagos em tupi, é genial: “Sou um Jaguar”. Novamente, trata-se de um deslocamento duplo, ou melhor, de um duplo estranhamento – e é esse carácter dúplice, dual, do estranhamento

canibal que o cosmopolitismo humanista quis eliminar com o seu espelho redutor: Cunhambebe não está apenas não reconhecendo a co-especificidade do devorado; ele está estranhando a sua própria humanidade. Tal condição exterior, porém, não confere ao antropófago uma posição absoluta nem no campo do sobre-humano nem no do infra-humano, nem no reino espiritual nem no animal. O canibal introduz uma diferença imperceptível, a de ser uma onça, que ele não é em termos absolutos, mas apenas relacionalmente (é da contestação do absoluto que se trata). Há imagens que o espelho não capta – o espelho é sempre espelho do outro.

Comer um outro homem significa não reconhecer a imagem comum, o comum pertencimento à espécie/categoria; mas, para tanto, não é o outro que tem sua imagem humana negada (como na guerra ocidental, concebida como “negação ontológica do outro ser” (SCHMITT, 1992, p. 59)), mas o devorador que se desloca para uma posição de exterioridade. “Sou um jaguar, sou um lobisomem”, a Antropofagia é o colocar-se *como se* fosse um lobo, um jaguar, e esse auto-estranhamento cria um *inter-esse* no Outro e pelo outro, como único garante da posição instável de exterioridade de si¹⁵.

Enquanto na cosmologia política ocidental, o homem é definido por um confronto com uma animalidade em negativo (sempre demasiada ou sempre em falta: *sub-* e *sobre-animal*), os antropófagos definiram o canibal diante da (pretensa) humanidade (*super-* e *sub-homem*), como um deslocamento em relação a ela: não a mera assunção de uma falsa animalidade em negativo, mas o gesto de estilhaçar o espelho (multiplicá-lo). Índio, tupi, animal humano: as varias declinações antropófagas do antropófago parecem situá-lo como o *extra-humano*, no duplo sentido do prefixo: um *excesso* (obtido, ao mesmo tempo, *por cima*, pela ultrapassagem – super-homem –, como na “única lei do mundo”, e *por baixo*, “pela redução” – sub-homem, animal) de algo *estranho* em relação ao homem, excesso que não é exclusivo ao homem, que lhe é

15 Seria necessário fazer uma distinção (que aqui não é possível por falta de espaço) entre dois tipos de interesse, análoga à que Gabriel Tarde (cuja monadologia é muito semelhante à Antropofagia) faz entre *possessão unilateral* e *possessão recíproca* (e também à distinção stirneriana entre sociedade e associação): há o interesse (“baixa antropofagia”), em sentido usual, que remete a um sujeito indiviso e que pressupõe uma identidade no horizonte (um *valor quantificável*), e há o *inter-esse* (“alta antropofagia”), entendido como um entre-ser, uma zona de contato entre dois seres (se “só me interessa o que não é meu”, então é preciso a diferença, o não-(m)eu, ou seja, o mundo).

exterior, a exterioridade *no* homem. Esta exterioridade canibal não cabe no espelho, não está disponível à representação.

O excesso (por cima e por baixo, *por fora e de fora*) da Antropofagia em relação ao homem fica patente nos momentos em que Oswald e seus companheiros a formulam como algo para além de uma mera prática humana, como uma força cósmica. De fato, ela foi, por um lado, equiparada a “energias cósmicas”, “leis cósmicas” – e até mesmo o fim do mundo, a entropia, foi caracterizado como a “devoração do planeta pelo imperativo do seu destino cósmico” (ANDRADE, 1995, p.106). Mas, por outro, a Antropofagia cósmica tem como resultado uma espécie de limitação do homem, de *contato* com a terra, a ponto de Oswald conduzir o Espírito a uma “redução em que o homem reside com antenas possantes e que eu chamo de Cabina Ptolomaica”. A Antropofagia, entendida como *totemização do Tabu*, ou seja, devoração da lei, da abstração, do conceito, da imagem, seria uma “introversão que se projeta num horizonte telepático [e que] funciona, porém, numa cabina de sistema ptolomaico, presa às convicções horizontais e estáticas da terra. Capaz somente de atingir um horizonte de pedrada. Eis a elucidação de todos os erros dualistas e a Crítica do Espírito realizada definitivamente pela Antropofagia”¹⁶. Contudo, essa limitação não constituiria uma prisão, mas sim, acima de tudo, uma abertura de possibilidades: ela garantiria que toda totemização do Tabu gerasse outro Tabu, isto é, que a exterioridade se redefinisse infinitamente, que a aventura continuasse sempre possível¹⁷. Se, por um lado, é “Tudo cósmico e exterior”, por outro, é justamente isso que permite que os antropófagos sejam sempre “transformadores de cosmo-energia”, isto é, exogâmicos, praticantes da “aventura exterior”. O extra-humano, enquanto operador do “mecanismo da introversão”, se definiria como “o animal que pluraliza”: aquilo que é *introvertido objetivamente* (e não subjetivamente) é o mundo, mas jamais sua totalidade; cada devoração é uma relação singular – daí, justamente, a multiplicidade resultante. A exterioridade é sempre relativa, relacional: o fora não é uma posição absoluta, nem absolutizável; ele se constitui *pela* devoração. Talvez seja isso que um enigmático aforismo do *Manifesto* enuncie: “Da equação

16 Crítica que deveria ser retomada hoje, já que a filosofia ocidental volta a tentar erigir uma metafísica que pretende vingar-se da “vingança de Ptolomeu”, metafísica que, a título de romper com o homem, reforça o antropocentrismo.

17 Por sua vez, a operação messiânica consiste em fazer acreditar que existe um Tabu *final*, cuja totemização não resulte na criação de outro que lhe substitua.

eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do eu”. O duplo sentido de “parte” (verbo e substantivo) mimetiza o duplo sentido da fórmula, que denuncia o caráter projetivo da *cosmologia* ocidental, *ao mesmo tempo que* propõe algo como um “devir-mundo” do eu, ou seja, uma *cosmética* (PRÉVOST, 2012)¹⁸. A excessiva exterioridade estranha do *extra-humano* é o mundo, um excesso do mundo, *do cosmos*, no homem – justamente o que o *cosmopolitismo* humanista quis eliminar. Se o *extra-terrestre* é o *humano* projetado cosmicamente, o *extra-humano* é o *terreno* projetando o cosmos. *Sair do humano é entrar no mundo*.

18 O egoísmo da fórmula (presente em muitas outras dos antropófagos) só pode ser entendido pensando a limitação da cabina ptolomaica, a impossibilidade de universalização (de sair do horizonte de pedrada, de eliminar completamente os tabus), isto é, não compreendendo o “eu” como um sujeito *indivisível*. Nesse sentido, mostra-se útil o recurso à filosofia de Max Stirner, que poderia muito bem ser considerado um “romântico da Antropofagia”, para usar a linguagem do movimento. No egoísmo anti-narcisista de Stirner (2009, p.235), o eu, o *extra-humano*, pode se *desidentificar* de toda espécie na medida em que afirma a sua singularidade (ou unicidade), ou seja, ao assumir a posição, sempre *transitória*, de um *eu radical*, que não pode ser reduzido a nada daquilo que o *caracteriza*, a nada daquilo que ele *é* (mulher, judeu, animal), um eu que consiste nas suas relações de apropriação, com aquilo que (e como) apropria, digere e dissolve, incluindo a si mesmo: “o eu não *é* tudo, *destrói* tudo, e só o eu que progressivamente se dissolve, o eu que nunca *é*, o eu... *finito* *é* verdadeiramente eu”. Para Stirner (2009, p. 421,430,403), *o eu é sempre transitivo* (outro modo de dizer que o eu nunca *é*), uma posição instável, *múltipla, apropriável por qualquer um* (inclusive pelos outros não-humanos, pois assim como “Um homem não está ‘destinado’ a nada, não tem nenhuma ‘missão’ particular, nenhuma ‘destinação’, tampouco (...) uma planta ou um animal a têm”), *mas jamais absolutizável*, que resiste a toda sublimação que o converta em “ponto de vista fixo”, que converta os indivíduos em “*exemplares* de uma espécie”, ou seja, que produza seu “adestramento”. Desse modo, talvez se trate de uma *radicalização do eu* em ainda outro sentido, se admitirmos a hipótese de Karl Brugmann lembrada por Daniel Heller-Roazen (2010, p.135), “segundo a qual o termo grego *ego*, assim como seus correlatos no indo-europeu, derivaria de um substantivo neutro (**eg[h]om*), que significaria simplesmente ‘aquiedade’ (*Hierheit*): originalmente, ‘eu’ teria o sentido de ser insubstancial de qualquer coisa que fosse indicada como ‘aqui’, fosse ela animada ou inanimada, humana ou inumana”.

Bibliografia

ANDERS, Günther. *Teses para a Era Atômica*. Tradução de Alexandre Nodari e Déborah Danowski a ser publicada no *Sopro*. 2013.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Edição crítica coordenada por Telê Porto Ancona Lopez. Coleção Arquivos UNESCO, 1988.

ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 2. ed. São Paulo: Globo, Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, 1995.

_____. *Estética e política*. 2.ed. São Paulo: Globo, 2011.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ASSMANN, Jan. *The price of monotheism*. Tradução ao inglês de Robert Savage. Stanford: Stanford University Press, 2010. [edição eletrônica]

AVRAMESCU, Catalin. *An intellectual history of cannibalism*. Tradução ao inglês de Alistair Ian Blyth. Princeton: Princeton University Press, 2009. [edição eletrônica]

CARVALHO, Flávio de. *A origem animal de Deus. O bailado do Deus morto*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

COETZEE, J.M. *The lives of animals*. Princeton: Princeton University Press, 1999. [edição eletrônica].

COSTA, André Duchiede de M. *Da Antropofagia e outras cogitações*. Manuscrito. 2012.

DEFOE, Daniel. *Mere nature delineated: or, a body without a soul*. Londres: T. Warner, 1726.

DERRIDA, Jacques. *Seminário "La bestia y el soberano"*. Vol. I. Buenos Aires: Manantial, 2010.

DUERR, Hans Peter. *Dreamtime: Concerning the Boundary between Wilderness and Civilization*. Tradução ao inglês de Felicitas Goodman. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010a.

_____. *O mal-estar na cultura*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010b.

_____. *Obras completas, v. 15 (1920-1923): Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. v. I. Tradução de Ciro Moranza. Ijuí: Editora da Unijuí, 2004.

HELLER-ROAZEN, Daniel. *The Enemy of All. Piracy and the Law of Nations*. Nova Iorque: Zone Books, 2009.

_____. *Ecolalias*. Tradução de Fábio Durão. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2010.

HOBBS, Thomas. *De cive*. Nova Iorque: Appleton-Century-Crofts, 1949.

_____. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro et al. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LACAN, Jacques. “O estádio do espelho como formador da função do eu”. Em: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LANDUCCI, Sergio. *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*. Roma; Bari: Laterza, 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia*. Tradução de Alexandre Nodari e Leonardo D’Ávila. Desterro: Cultura e Barbárie, 2012.

MANFREDINI, Jurandyr. “Et tout finit par des chansons”. *Gazeta do Povo*, Curitiba, 2 set. 1928. p.2.

MATOS, Marcos. “*Tudo cósmico e exterior*”: a o(do)ntologia do pensamento antopofágico. Comunicação apresentada no evento “A virada ontológica na filosofia contemporânea”. Porto Alegre, outubro de 2012.

ORTEGA Y GASSET, José. *A idéia do teatro*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1991.

PIGNATARI, Décio. *Semiótica & literatura*. 6. ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2004.

PRÉVOST, Bernard. “Cosmique cosmétique. Pour une cosmologie de la parure”. *Images Re-vues*, n. 10 (2012).

Relations des jésuites contenant ce qui s’est passé de plus remarquable dans les missions des pères de la compagnie de Jésus dans la Nouvelle France. v. II. Quebec: Augustin Côté, 1858.

Revista de Antropofagia. Edição fac-similar. São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975.

SAER, Juan José. “O conceito de ficção”. Tradução de Joca Wolff. *Sopro*, n.15, ago/2009. pp. 1-4.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro L. M.

Valls. Petrópolis: Vozes.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Tradução de Guiomar de Carvalho Franco. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. Tradução de João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.



261