Para além de *bios* e *zoé*: a animalidade como política¹

Más allá de *bios* y *zoé*: la animalidad como política

Beyond *bios* and *zoé*: animality as politics

Ana Beatriz Santos Oliveira²

Resumo

Na introdução de *Homo Sacer I*, Agamben se vale da distinção *bios/zoé* como ponto de partida para pensar a qualidade política da vida humana em detrimento à do animal. Buscando elucidar brevemente o perspectivismo ameríndio como alternativas epistemológica para o reconhecimento do potencial de agência dos seres mais-que-humanos numa dimensão política (ou cosmopolítica), o presente artigo tenta compreender em que medida a distinção agambeniana não revelaria, também, uma tendência do pensamento ocidental para uma compreensão da política ainda atrelada à separação entre natureza e cultura.

Palavras-Chave: Agamben; devir-animal; perspectivismo.

Resumen

En la introducción de *Homo Sacer I*, Agamben toma la distinción *bios/zoé* como punto de partida para considerar la calidad política de la vida humana en detrimento de la vida animal. Buscando elucidar brevemente el perspectivismo amerindio como alternativa epistemológica para reconocer la potencialidad de los seres más-que-humanos en una dimensión política (o cosmopolítica), este artículo intenta comprender hasta qué punto la distinción de Agamben podría no revelar también una tendencia en el pensamiento occidental hacia una comprensión de la política aún atada a la separación entre naturaleza y cultura.

Palabras-clave: Agamben; devir-animal; perspectivismo.

Abstract

In the introduction to *Homo Sacer I*, Agamben uses the *bios/zoé* distinction as a starting point to consider the political quality of human life to the detriment of animal's life. Seeking to briefly elucidate Amerindian perspectivism as an epistemological alternative for recognizing the potential agency of more-than-human beings in a political (or cosmopolitical) dimension, this article attempts to understand to what extent Agamben's distinction might not also reveal a tendency in Western thought towards an understanding of politics still tied to the separation between nature and culture.

Keywords: Agamben; becoming-animal, perspectivism.

¹ Artigo apresentado no X Encontro Humanístico Multidisciplinar - EHM e IX Congresso Latino-Americano de Estudos Humanísticos Multidisciplinares, na modalidade online, 2024. O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2023/07239-0

² Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP Guarulhos - SP, Brasil; soli.anabeatriz@gmail.com

1. Animalidade e vida nua

Na introdução de *Homo Sacer I* Agamben se vale da distinção *bios/zoé* como ponto de partida para pensar a qualidade política da vida humana em detrimento à do animal, que, ocupando o pólo negativo em relação ao humano, corresponderia a essa vida inqualificada, a vida que é “excluída” da *polis*. Agamben afirma a impossibilidade de considerar que *zoé*, “que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), pudesse ser trazida ao âmbito político” (AGAMBEN, 2002, p. 9). A cidade dos homens seria, portanto, fundada através dessa exclusão fundamental, uma “exclusão inclusiva” que só abarca a *zoé* ou a vida nua na condição de uma vida *ainda não qualificada* e não passível de ser tomada em um sentido plural tal como *bios*, que indicaria, por sua vez, “a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”. Uma relação entre política e linguagem é traçada em paralelo à compreensão aristotélica, que tem na linguagem o seu elemento distintivo em relação ao animal que, não dotado desse *logos*, possui ainda a *phoné* enquanto natureza comum dos seres (humano ou animal). O paralelo entre *phoné* e a vida nua se constitui, também, em função da necessidade de sua superação – do aspecto biológico e natural que os revela enquanto seres comuns, mais do que distintos – através da linguagem:

“Não é ao acaso, então, que um trecho da Política situe o lugar próprio da polis na passagem da voz à linguagem. O nexos entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como “vivente que possui a linguagem” busca na articulação entre *phoné* e *logos*: “Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade (1253a, 10-18).”

A pergunta: “de que modo o vivente possui a linguagem?” corresponde exatamente àquela outra: “de que modo a vida nua habita a polis?”. *O vivente possui o logos tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a polis deixando excluir dela a própria vida nua.*” (AGAMBEN, 2002, p. 15)

Isto é, a retomada dessa (não) articulação entre *logos* e *phone* é suscitada em decorrência da definição da “exclusão inclusiva” da vida nua na *polis*. Enquanto a vida nua não se restringe ao animal, dado que *zoé* compreende a vida natural comum a todos os seres, cabe apenas ao

humano a supressão da vida nua que, se lhe é possível, só o é em vista da faculdade da linguagem obtida. Na conservação de sua voz se encontra, portanto, a manutenção da possibilidade de participação dessa vida coletiva enquanto sujeito qualificado³.

Na literatura testemunhal examinada por Agamben o paradigma da vida nua estará presente na figura daquele que na linguagem do Lager passou a se chamar “muçulmano”⁴, termo que servia para designar o indivíduo que, por consequência da extrema desnutrição, se encontrava no “umbral extremo entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano [...]” (AGAMBEN, 2008, p. 55), por vezes num estado em que o funcionamento do corpo, ali profundamente comprometido, já não constituía o suficiente para equivaler a uma “vida qualificada”:

“O assim chamado *Muselmann*, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já que não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça a escolha, excluí-lo da nossa consideração (AMÉRY apud. AGAMBEN, 2008, p. 49)

Ora, para que se possa reconhecer um indivíduo não mais como humano, e sim inumano ou não-humano, o processo de reconhecimento desse outro enquanto tal (ou de abandono de um reconhecimento desse outro como humano) implica, neste caso, que se identifique naquele indivíduo a incapacidade de exercer os “próprios do homem”. Assim, a descrição da qual um sujeito se vale para determinar a exclusão do outro de seu grupo (do grupo dos ainda humanos), é justamente a descrição que também cabe aplicada ao animal. Quer dizer, no ruir do pleno exercício de prerrogativas coletivamente fundadas pela cultura (noções acerca do bem e do mal, do nobre e do vil, do espiritual ou não espiritual) faz-se um encontro com uma “natureza” onde não resta aquilo que outrora o identificaria enquanto homem em diferenciação aos animais, de forma que mesmo a experiência da linguagem, que é

³ “a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada através de um suplemento de politização ligado a linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso” (Agamben, 2002, p. 19)

⁴ A origem do termo no contexto dos campos de concentração é incerta, mas algumas explicações se justificam em decorrência de seu significado literal: “[...] *muslim*, que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus, e está na origem das lendas sobre o pretense fatalismo islâmico, bastante difundidas nas culturas européias já a partir da Idade Média [...]” (Agamben, 2008, p. 52). Outra explicação se dá em função da impressão suscitada pelo comportamento dos enfermos numa associação aos “movimentos típicos dos árabes em oração” (Sofsky apud. Agamben, 2008, p. 53).

possivelmente o maior argumento em função do estabelecimento de uma diferença constitutiva entre os homens e demais seres vivos, passa por um processo de esvaziamento. Parte de determinadas qualidades tornam-se ausentes neste que seria a testemunha em absoluto, aquela que em nenhum caso poderia testemunhar devido seu desaparecimento enquanto sujeito, isto em razão de uma inumanidade que se dá, também, em decorrência de um processo de silenciamento:

“[...] são eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos *não-homens que marcham e se esforçam em silêncio*; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. *hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ a sua morte*, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la.

Eles povoam minha memória com a sua *presença sem rosto* [...]”
(LEVI apud AGAMBEN, 2008, p. 52)

Desta forma, o intestemunhável e a sua relação com a condição animal, conforme pensada pela cisão dicotômica agambeniana, também aponta, em algum sentido, à ausência ou ao processo de perda de exercício da faculdade da linguagem (propriamente humana) e, por consequência, à impossibilidade de conferir um status de sujeito ao corpo agora “animalizado” – ou tornado animal – pela condição anônima de uma multidão “sem rosto”, simultaneamente implicando um “fim” à política na expressão da vida nua – daí a afirmação de que os animais não teriam rosto e que, portanto, não disporeiam desse lugar de reconhecimento fundamental para um exercício político⁵.

Estas são considerações que possivelmente resvalam da inabilidade do pensamento agambeniano para compreensão acerca do outro (animal mais-que-humano) como sendo capaz do mútuo reconhecimento e linguagens de comunidade próprias, bem como a deslegitimação de seu potencial de agência num sentido coletivo, mas revela, sobretudo, a não superação de um naturalismo potencialmente multiculturalista, pois tem na unicidade da

⁵ “[...] *le visage est la condition même de la politique*, celle sur laquelle tout ce que les hommes disent et échangent se fonde. La visage est en ce sens la véritable cité des hommes, l’élément politique par excellence. [...] S’il n’y a pas de politique animale, c’est parce que les animaux, qui sont déjà toujours à découvert, ne font pas de leur exposition un problème, ils y habitent simplement sans s’en soucier.” (AGAMBEN, 2021). Na tradução de Luísa Rabolini: “[...] o rosto é a própria condição da política, aquilo em que se assenta tudo o que os homens falam e trocam. [...] O rosto é, neste sentido, a verdadeira cidade dos homens, o elemento político por excelência. [...] Se não há uma política animal, é porque os animais, que já estão sempre à vista, não fazem de sua exposição um problema, simplesmente vivem nela sem se importar com ela.” (AGAMBEN, 2021).

natureza, essa revelada no aspecto comum entre os seres a phoné e zoé, um ponto de partida a ser superado. Trata-se de uma premissa quase essencialista sobre uma animalidade no homem que, se não superada, carregaria este homem a um estado de exceção na condição de indiferenciação para com os demais seres. O que se presume uma exclusão inclusiva necessária é, na verdade, uma exclusão conceitual que não permitiria, como proposto em filosofias e formas de vida não ocidentais, uma continuidade através da mútua inclusão, como já pontuado por Brian Massumi:

“Para Giorgio Agamben, a única alternativa à mútua exclusão é precisamente cair numa zona de indiferença, uma “zona de irredutível indistinção” (Homo Sacer op. cit, p. 12). [...] o livro de Agamben, O aberto: o homem e o animal, sobre o animal carrega o vício da recusa em considerar a possibilidade de inventar um caminho para fora da lógica do terceiro excluído que não seja a indiferenciação. O entendimento pós-heideggeriano do animal como “pobreza de mundo”, em torno do qual gira a análise de Agamben, é inteiramente dependente de uma noção tradicional de instinto como uma sequência automática de ações liberadas por um “desinibidor” (pp. 83-87). Mesmo se a separação homem-animal que isso instila fica “suspensa” no final, ela jamais é superada. Para Agamben, não há alternativa a ela, a não ser pela via negativa de aceitar seu caráter fundamental tornando-a “inoperante”, e, com isso, o potencial e a atividade do humano animal são reduzidos a uma “grande ignorância [...] fora do ser” (p. 144) – como o animal, do qual o humano agora se distingue ao “apropriar-se” desse estado-base da animalidade (p. 124), em vez de ser instintivamente “cativado” por ele como os não humano são.” (MASSUMI, 2021, p. 98-99)

Nesta fronteira entre humano e não humano, Agamben encontra na apropriação do “estado-base” da animalidade um meio para superação de um estado de indiscernibilidade que corresponderia a uma indiferenciação.

2. A linguagem e as políticas selvagens dos outros

Se Agamben, ancorado na noção tradicional de instinto, compreende o homem como qualificado em vista de sua capacidade para inibição de um instinto – e isto em detrimento do animal –, Deleuze e Guattari, por outro lado, encontram nas fronteiras móveis do humano e do não humano a possibilidade para “[...] um devir entre duas multiplicidades” (DELEUZE e GUATTARI apud. FAUSTO, 2020, p. 45-46). Essa outra zona de indistinção, onde já não se deve prezar pela separação do humano e do animal, está longe de configurar uma

indiferenciação, pois encontram no animal mais-que-humano a potência de uma ação política a ser realizada através da “ruptura com as instituições centrais, estabelecidas ou que buscam se estabelecer” (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 31). A política da animalização do outro (onde está centrada a lógica de indiscernibilidade agambeniana no exame de um regime totalitário) não é nunca a política de um devir, já que a efetivação dessa outra política, isto é, da política de um devir-animal, é contrária a um projeto totalitário, dado que se elabora em “agenciamentos alheios ao estado” que busca se firmar, de forma que “a zona de indistinção na qual se dá o devir não é o lugar da produção do *muselmann*; [...]” (FAUSTO, 2020, p. 49).

Pensar que essa ausência da linguagem (humana) implicaria a ausência de uma condição de sujeito, da morte e da política por si só – como que indiretamente reiterando, ainda que não integralmente, uma ideia já expressa por Heidegger⁶ – mostra uma insuperada hierarquia antropocêntrica nas formas de vida, como também demonstra a insuperada distinção entre natureza e cultura em grande parte do pensamento ocidental, incapaz de reconhecer em existentes mais-que-humanos a qualidade de um potencial de agência, de forma a serem tomados como meros objetos:

“[...] se os atores de lutas concretas [...] aparecem pouco nos textos de Agamben, e, quando aparecem, é mais na forma de objetos do que de sujeitos, é porque ele vê aí um problema maior, precisamente o do sujeito. O filósofo não consegue enxergá-los como sujeitos dados, mas sim no interior de um processo ao mesmo tempo de subjetivação e de dessubjetivação”. (PELBART, 2013, p. 51-52)

Onde o pensamento agambeniano sugere um objeto apropriado por meio de uma exclusão inclusiva, o pensamento ameríndio, por exemplo, irá reconhecer a possibilidade de conhecer através da personificação, porque a forma do outro não é a coisa, como se presume em nosso “jogo epistemológico” de objetivação (VIVEIROS, 2020, p. 50), mas a pessoa ou, nas palavras de Guimarães R., o “*quem* das coisas”, pois, “Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas.” (VIVEIROS, 2021, p. 304). Se partimos de uma noção em que a posição perspectiva dos animais como pessoas (ou gente) é legitimada, também somos levado à uma dissolução da dicotomia natureza/cultura, porque a linguagem que antes era marca da

⁶ “Na concepção heideggeriana, como elucidada Jacques Derrida na entrevista “Eating Well, or the Calculation of the Subject”, concedida a Jean-Luc Nancy, o animal não pode morrer porque ele, num sentido estrito, nem existe, ou seja, não questiona, não compreende, não faz uso da linguagem e, portanto, nada sabe do começo ou do fim. A morte, nesse caso, é vista como uma experiência reservada aos humanos, sob a alegação de que os animais não a experimentam *como tal* (Derrida, 1995, p. 277-9).” (MACIEL, 2023, p. 78)

superação da vida nua e da possibilidade de participação política, agora passa a ser pensada em outros termos:

“[...] se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar para saber. O objeto da interpretação é a conainterpretação do objeto. Pois este último deve ser expandido até atingir sua forma intencional plena – de espírito, de animal em sua face humana –, ou, no mínimo, ter sua relação com um sujeito demonstrada, isto é, ser determinado como algo que existe “na vizinhança” de um agente (Gell 1998).” (VIVEIROS, 2020, p. 52)

Aqui tem-se como premissa o reconhecimento do potencial de agência dos seres mais-que-humanos ou, melhor dizendo, a noção de que “[...] os agentes não-humanos percebem-se a si mesmo e a seu comportamento sob a forma da cultura humana [...]” (VIVEIROS, 2020, 52-53). Competem às narrativas mitológicas do povo Yudjá, por exemplo, a ideia de que os animais eram gente no tempo da criação “[...] E quando soprou a humanidade moderna Senã’ã disse dos (humanos-)animais: ‘Eles são animais! Que se transformem, portanto, em animais’, e assoprou-lhes a capa da animalidade, e todos ‘perderam a linguagem’” (STOLZE, 2005, p. 38). Tânia Stolze Lima sugere, então, que seria possível atribuir ao sopro de Senã’ã – isto é, a esse aspecto cosmológico ou mitológico que justificaria essa atribuição de capas ou roupas aos animais – a razão da perda ou ausência da linguagem (tal como aquela exercida pelos humanos) entre os bichos. Ora membros de uma mesma unidade e indistinção, estariam, agora, condicionados à diferença efetiva da linguagem em função de uma especificidade corporal não originária, mas posteriormente adotada. *A linguagem, que em Agamben é pensada como elemento de diferenciação, não demarcaria mais a aquisição ou não da possibilidade de participação política, pois não está na aquisição da linguagem o marcador da diferença, mas no corpo.*

Se a linguagem permitiria a hierarquia fundada através de uma exclusão inclusiva, para os povos ameríndios, não se trata de uma inabilidade do animal em comunicar e, por consequência, de participar efetivamente da política e/ou da cultura, mas uma inabilidade do homem branco de compreender o potencial de agência dos animais a partir deles próprios, isto é, reconhecendo a sua autodeterminação ontológica na qualidade de sujeito e de vida capaz de condutas à maneira de uma “cultura”: “La similitude des intérieures [que] autorise donc une extension de l’état de « culture » aux non-humains avec tous les attributs que cela implique,

de l'intersubjectivité à la maîtrise des techniques, en passant par les comportements ritualisés et la déférence à des conventions.”⁷ (DESCOLA, 2015, p. 213).

Se não desvencilhar-mo-nos do argumento segundo o qual a vida nua equivale, em alguma medida, à vida animal, não podemos pensar a literatura sem inevitavelmente deixar o pensamento de Agamben infectar-se pela *recusa* de personagens que haverão de negar o pertencimento ao grupo dos “ainda humanos”. A passagem de uma compreensão antropocêntrica e hierárquica das vidas humanas e não humanas para uma compreensão da animalidade como expressão de uma outra cultura/de múltiplas naturezas, permitirá enxergar, onde Agamben identifica um processo de dessubjetivação a ser evitado, um devir-animal que não se faz através do regresso (à natureza como pressuposta pela tradição ocidental) ou da perda (de atributos), mas através de um ganho na possibilidade de aceder à potência do não humano de maneira a apreender o mundo através de uma outra perspectiva que não é menos qualificada, trata-se, em vez disso, do que Viveiros, ao definir o xamanismo, chamou de uma “arte política”:

“O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humano) os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história [...]. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.” (VIVEIROS, 2021, p. 310)

Ora, o que o xamanismo revela é a possibilidade de uma inclusão aquém da supressão da animalidade e além da linguagem humana. A tarefa do xamã na diplomacia da qual constitui o intercâmbio das perspectivas irá revelar que não se trata da ausência de agência animal, mas ausência de uma escuta especializada à linguagem inaudita dos seres mais-que-humanos⁸. O devires animais que competem às ontologias ameríndias estão longe de configurar um

⁷ “A similaridade das interioridades autorizam, portanto, uma extensão do estado de “cultura” aos não humanos com todos os atributos aí implicados, desde a intersubjetividade ao domínio das técnicas, assim como os comportamentos ritualizados e comportamentos de acordo com convenções” Tradução minha.

⁸ É admissível ao que se compreende por perspectivismo ameríndio a existência de uma linguagem não humana, esta compreendida apenas por seres dotados de tal capacidade. Por exemplo Senã'ã, já citado anteriormente, que “[...] é uma pessoa humana (dubia) para os demais humanos (dubia) e para si mesmo. Seus pais são jaguares para os humanos, mas humanos para si mesmos; *Senã'ã os tem como jaguares, exceto que entende sua linguagem e os trata como seus pais.*” (STOLZE, 2005, p. 28)

processo de dessubjetivação que equivaleria ao empobrecimento de uma vida, como também não configura uma indiferenciação e sim uma múltipla subjetivação, que pode, ainda, ser expressa através de uma polissemia vocal, de maneira que a linguagem se apresenta como meio e fronteira entre o eu e o outro⁹. Se não desvencilhar-mo-nos do argumento segundo o qual a vida nua equivale ou se assemelha, em alguma medida, à vida animal, não podemos pensar epistemologias não ocidentais sem inevitavelmente deixar o pensamento de Agamben infectar-se pela *recusa* de sujeitos que haverão de negar a imobilidade subjetiva que consiste na permanência contínua ao grupo dos “ainda humanos” ou dos “sempre mesmos”.

No que concerne a divisão *bios* e *zoé*, a exclusão inclusiva da vida nua na polis não opera de maneira a conceitualizar esses diferentes campos como sendo passíveis de uma porosidade e eventuais reelaborações. A aproximação a um desses campos (da vida “inqualificada”, por exemplo) equivaleria a uma dessubjetivação sempre compreendida como sendo uma saída do território do político, sem jamais considerar a possibilidade de uma subjetividade anômala ao estado “normal” da suposta civilidade na supressão da vida nua, que pressupõe a efetivação plena da dominação dos instintos, ou mesmo a possibilidade de uma subjetividade múltipla e linguagens polissêmicas. Onde Agamben identifica um processo de dessubjetivação a ser evitado talvez seja possível enxergar um devir-animal que não se faz através do regresso (à natureza como pressuposta pela tradição ocidental) ou da perda (de atributos) como desqualificação, mas de um ganho na possibilidade de aceder à potência do não humano de maneira que faz-se possível apreender o mundo através de uma outra perspectiva que não é menos qualificada, trata-se, em vez disso, de uma subjetividade complexificada por processos sofisticados de alteridade na relação entre humanos e não-humanos.

⁹ A pesquisa de Cesarino a respeito dos marubo elucidada bem a função “diplomática” do xamã partindo da efetivação de uma tradução e demonstra a sofisticação de uma complexificação subjetiva em curso através da linguagem dos cantos: “O xamanismo marubo nisso é exemplar pois, como veremos, os romea são canais ou transportadores de palavras alheias, através das quais possíveis ‘autores’ outros dizem seus nomes, empregam suas metáforas, ironias e figuras de retórica; constróem ou criam, por assim dizer, um estilo próprio que independe da pessoa/suporte vocal que está a cantar alterada na maloca (externa) onde senta a audiência ordinária. Surge então um “paradoxo autoral”, no dizer de Risério sobre os cantos araweté (Risério 1993: 171)136. E o romea não é aí exatamente um autor/artista, mas talvez um curador ou diplomata: permite que um determinado evento ocorra em seu corpo/maloca; torna-se a arena da polifonia cosmológica, o ponto de confluência de uma infinita babel à qual falta, no entanto, um vínculo primordial e único, uma linguagem anterior ao estilhaço e à confusão, uma linguagem maior e sagrada a que tenderiam todas as vozes dispersas (cf., Derrida 1998). Na cosmologia marubo e em outras tantas ameríndias, a multiplicidade esteve presente desde os tempos do surgimento. O xamã tradutor não toma portanto uma unidade pela qual se guiar na dispersão, não busca uma convergência na multiplicidade. Faz, ao contrário, com que esta incida plenamente em seu jogo de citações, nos eventos-rádio possibilitados por sua pessoa complexa.” (CASARINO, 2008, p. 142-143)

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**; tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**; tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. Le visage et la mort. **L'autre quotidien**. Disponível em: <https://www.lautrequotidien.fr/articles/2021/5/12/le-visage-et-la-mort-par-giorgio-agamben>
Acesso em: 15 de dezembro de 2023.

_____. (2021) O rosto e a morte. *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/608961-o-rosto-e-a-morte-artigo-de-giorgio-agamben>

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **ONISKA: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental**. Tese de doutorado. UFRJ, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp059749.pdf>

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível**. In: Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4; tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Éditions Gallimard, 2015.

FAUSTO, Juliana. **A cosmopolítica dos animais**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MACIEL, Maria Esther. **Animalidades: zooliteratura e os limites do humano**. São Paulo: Editora Instante, 2023.

MASSUMI, Brian. **O que os animais nos ensinam sobre política**; tradução Francisco Trento e Fernanda Mello. São Paulo: n-1 edições, 2021.

X Encontro Humanístico Multidisciplinar - EHM e IX Congresso Latino-Americano de Estudos Humanísticos Multidisciplinares - CLAEHM

Dezembro de 2024, Online | claec.org/ehm

Artigos Completos

PELBART, Peter Pál. Foucault versus Agamben? **Revista Eopolítica**. São Paulo, n. 5, 50-64, 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/14983> Acesso em: 15 de dezembro de 2023.

STOLZE LIMA, Tânia. **Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

_____ **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ubu Editora, 2021.