

Vinícios Souza de Menezes

Outros livros, outras grafias: relatos indígenas

1. *Uma introdução de outros inícios*

Quanto a nosso mundo cotidiano, ele mais nos parece escrito como um mosaico de linguagens, um muro cheio de grafites, carregado de escritas traçadas umas sobre as outras, um palimpsesto cujo pergaminho foi raspado e reescrito várias vezes, uma colagem de Schwitters, uma estratificação de alfabetos, de citações heterogêneas, de jargões, de caracteres pulsantes como aparecem na tela de um computador.

Italo Calvino, *Mundo escrito e mundo não-escrito* (2015, p. 111).

Este texto parte de uma perspectiva experimental oriunda de uma experiência linguística dialogada entre os mundos dos povos indígenas e a tradição bibliográfica ocidental. A proposta argumentativa é ligar pensamento com um conceito ampliado de livro, seja ele o proposto por Italo Calvino na epígrafe desta introdução ou o do livro da *différance* de Jacques Derrida com os livros não-ocidentais nascidos através dos relatos indígenas, que chamamos, de modo

específico, de *livrOnça* a partir da perspectiva multinatural ameríndia da *diferOnça* (*différonce*) proposta por Eduardo Viveiros de Castro.

Neste diálogo entre culturas distintas, o texto busca acionar múltiplos relatos com o intuito de expor expressões distintas do conceito de livro. Esses outros livros e outras grafias estão presentes nos livros mesoamericanos pré-colonização, como os livros Nahua (*amoxtli*), ou nos livros vivos dos povos ameríndios da baixa América do Sul associados aos diversos grafismos, desenhos e padrões gráficos inscritos por sobre as peles dos mundos, como nos livros Yanomami (*utupasi-ki*), nos livros-documentos (*dovdat*) dos povos indígenas Sámi do norte da Europa, na pedra da terra (*gnoiyla tmerga*) dos povos aborígenes Arunta da Austrália como sujeitos bibliográficos, ou ainda, no gesto crítico-bibliográfico de leitura do livro ocidental feito por Fahuido, um ancião ameríndio do povo Sharanahua da Amazônia peruana.

Partindo do pressuposto imanente formulado por Leda Martins (2003, p. 78) de que «não existem culturas ágrafas», a travessia proposta por este texto é frequentar na medida dos encontros possíveis esses outros livros e essas grafias rasuradas e censuradas como expressões primitivas pelo livro total e pela grafia universal dos povos ocidentais. Descolonizar o nosso pensamento bibliográfico é o horizonte mirado por esta pesquisa. A força do conceito de livro expresso na semiofagia do *livrOnça*, proposta a partir de uma *diferOnça* (*différonce*), é um modo de sonhar à maneira ameríndia um novo e, simultaneamente, antigo começo: a possibilidade aberta uma vez mais do livro como um signo da liberdade de autodeterminação dos múltiplos sentidos dos diferentes povos.

2. *Outros livros, outras grafias*

Se se deixa de entender a escritura em seu sentido estrito de notação linear e fonética, deve-se poder dizer que toda sociedade capaz de produzir, isto é, de obliterar seus nomes próprios e de jogar com a diferença classificatória, pratica a escritura em geral. A expressão de ‘sociedade sem escritura’ não corresponderia, pois, nenhuma realidade

nem nenhum conceito. Esta expressão provém do onirismo etnocêntrico, abusando do conceito vulgar, isto é, etnocêntrico, da escritura. O desprezo pela escritura, notemos de passagem, acomoda-se muito bem com este etnocentrismo. Aí há apenas um paradoxo aparente, uma destas contradições onde se profere e se efetiva um desejo perfeitamente coerente. Num único e mesmo gesto, despreza-se a escritura (alfabética), instrumento servil de uma fala que sonha com sua plenitude e com sua presença a si, e recusa-se a dignidade de escritura aos signos não-alfabéticos.

Jacques Derrida, *Gramatologia* (2013, p. 136).

Em *Códices: os antigos livros do novo mundo*, o antropólogo e historiador americanista Miguel León-Portilha (2012a) apresenta a América pré-hispânica, ou, *Abya Yala* (Terra Viva, expressão de autodesignação do povo Kuna para o continente americano) como uma terra de livros (*amoxtlalpan*). Os livros mesoamericanos denominados de «livros de pinturas e caracteres» pelos cronistas espanhóis do século XVI datam de mais de 1000 anos antes da era cristã. Anteriores à colonização, de escrita não-linear (não-alfabética) e configurado por meio de diversos suportes não-ocidentais, os livros mesoamericanos são exemplos de outros livros e outras grafias rasuradas pela violência física e simbólica da força e dos sentidos repressores do Ocidente.

Antes da invasão de *Abya Yala*, diversos povos da região central já possuíam livros escritos em pictóglifos. Por não estarem ligados foneticamente a nenhuma língua, os signos glíficos favoreciam o uso disseminado dos livros. Fora do fonologismo ocidental, múltiplas línguas e povos indígenas faziam um uso amplo dos livros em escrita pictográfica, por exemplo, o *Popol Vuh*, livro Maya associado à língua quiché. Um outro exemplo são os livros dos Nahuas – livro dos anos (*xiuhámatl*), livro dos dias e dos destinos (*tonalámatl*), livro dos sonhos (*temicámatl*), livro dos cantos ancestrais (*cuicámatl*), livros genealógicos (*tlacamecayoámatl*), livros de terras (*tlalámatl*), dentre tantos outros (León-Portilha 2012b, p. 157).

Entre os Nahuas, os *amoxtli* (livros) eram produzidos pelos pinto-

res escribas (*tlahcuilo*) a partir das tintas negras e vermelhas (*tlilli*, *tlapalli*), inscritas sobre múltiplos suportes materiais – papel *amate* (figueira), papel *metl* ou *maguey* (agave americana), papel *ic Zotl* (palma), pele de veado, pele de jaguar, lenços de algodão, cerâmicas policromadas, estuque, madeira, ossos e pedras (estela). Os *amoxtli* fabricados em papel *amate*, *maguey*, *ic Zotl*, pele de veado ou lenços de algodão, em geral, possuíam o formato de biombo, sendo as suas folhas coladas e dobradas, como no Códice Zouche-Nuttall da cultura mixteca. Outros formatos também foram identificados, como as tiras, os lenços, os rolos e as folhas. Os *amoxtli* eram armazenados nas *amoxcali*, as casas dos livros (bibliotecas) por *amoxcalmatini* (bibliotecários) – sábios dos livros e das palavras antigas. O *tlahcuilo* (pintor escriba) faz-se *tlamatini* (sábio) a partir das tintas negras e vermelhas dos livros (*amoxtli*). Como apontado por León-Portilha (2012b, p. 148), os sábios são os *quitlatlazticate in amoxtli, in tlilli, in tlapalli, in tlahcuilolli quitquiticate*, isto é, os que abrem as folhas dos livros, os que cuidam das tintas negras e vermelhas, as pinturas. A imagem que se repete insistentemente é que os *tlamatini* são *amuxhua, amoxe*, ou seja, seu corpo e sua alma ameríndia encontram-se alinhadas no livro: «*él son los códices, de él son los códices... en sí mismo es como un libro de pinturas.*» (León-Portilha 2012b, p. 148) O *tlahcuilo* (pintor escriba) atua como um *tlayoltehuiani*, um endeusador das coisas, não sob o ponto de vista transcendental que nós ocidentais atribuímos a esta expressão, mas pela imanência do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 2004). Endeusar as coisas é transformá-las, conferir agência às coisas através da perícia com as tintas negras e vermelhas, do conhecimento dos traços, das cores e da capacidade de sombrear os múltiplos pontos de vista que atuam na multinatureza da Terra Viva (*Abya Yala*).

O pintor escriba era ator social prestigioso nas sociedades meso-americanas. Exemplos como o do povo Nahua, descrito acima, são encontrados entre os Mayas, os Mixtecos e muitos outros povos pré-hispânicos. Por exemplo, os Mayas chamavam o seu pintor escriba de *ah dz'ibob* (ou, de modo abreviado, *ah dz'ib*) e os Mixtecos che-

garam a atribuir o papel de pintor escrivão a Quetzalcóatl, um dos mais célebres deuses míticos. Todavia, com as invasões de *Abya Yala*, as teorias racistas e todas as atrocidades impostas pela modernidade cultural, a condição de humanidade dos povos de *Abya Yala* foi seguidamente negada e subalternizada pelas ontologias da efetividade do ser e do comando dos vivos. Com o genocídio ameríndio e as ações eurocêntricas epistemicidas, os livros da Terra Viva foram obliterados pela letra bibliográfica do povo universal do Ocidente. No entanto, a escrita, os signos glíficos e as práticas pictográficas e pictoglíficas dos pintores escribas dos povos de *Abya Yala* não se extinguíram. Os livros ameríndios são rizomáticos e organizam-se de múltiplos modos, em uma disjunção inclusiva que naturalmente serviu como tática de resistência e sobrevivência aos avanços imperiais.

Os livros ameríndios dos povos do Sol passaram a habitar outras peles e a se dispor de novos modos em vista de comunicar-se com o mundo e a ancestralidade. Feridos pelas armas da morte e pela retórica do desencanto, os saberes ameríndios (re)existiram nas frestas das materialidades encantadas da Terra Viva. Os desenhos e os padrões gráficos ameríndios dos povos austrais de *Abya Yala* – a ‘baixa América do Sul’ – são um exemplo de possibilidade de (re)escrita e (res)significação das oralituras¹ presentes nos livros ancestrais (Martins 2003). Dos livros mesoamericanos pré-colonização restaram fisicamente apenas 14 ou 15 exemplares. Contudo, esses livros ancestrais estão presentes no contemporâneo. Nos caracóis dos ciclos do tempo indígena, os livros ameríndios se reapresentam miticamente nos corpos, nos artefatos de caça e de cura, nos vestuários, nos papéis europeus e ameríndios – ainda existentes –, nas cascas de árvores, nas

¹ A essas inscrições e palimpsestos performáticos, grafados pela voz e pelo corpo, denominei oralitura, matizando na noção deste termo a singular inscrição cultural que, como letra (*littera*) cliva a enunciação do sujeito e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significativa, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas. (Martins 2003, p. 77)

cestarias, nas redes, enfim, numa lista irrestrita de coisas que ao serem pintadas e desenhadas pelos grafismos ameríndios transformam-se e ganham agências, como faziam os endeusadores das coisas (*tlayoltehuiani*), os pintores escribas de outrora.

No início do xamânico livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, Davi Kopenawa, xamã Yanomami, diz ao antropólogo Bruce Albert (2015, p. 65): «eu não tenho velhos livros como eles [os brancos], nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* [imagens de espectros espirituais] estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim». Imagem ancestral do povo Yanomami, *Omama* concede as suas antigas palavras aos parentes e os xamãs as renovam o tempo todo, como complementa Kopenawa: «as palavras, surgidas no tempo do sonho, foi colocada em meu peito pela imagem de *Omama*. Desde então, meu pensamento vai de uma para outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim». Diferente da imagem representacional do livro ocidental (Deleuze - Guattari 1995), o livro Yanomami é transformacional e não se encontra destacado dos usos de si, como um objeto ou uma coisa oriunda de ‘árvores mortas’.

O xamânico livro narrado por Kopenawa está grafado na corporalidade da pessoa Yanomami e suas palavras «ficam gravadas dentro de nós» (Kopenawa - Albert 2015, p. 75-77), nos processos de fabricação do corpo e diferenciação humana. Como a humanidade não é um atributo exclusivo de uma espécie, mas uma condição disseminada entre todos os seres humanos e extrahumanos, tudo é vivo e possui agência em *Abya Yala* – a Terra Viva. A alma ameríndia é construída por meio da escrita e do desenho dos corpos e para ser pessoa humana é preciso pintar-se e escrever-se. A inscrição corporal é o que determina a condição de pessoa que está na origem do olhar (Taylor - Viveiros de Castro 2019, p. 770). Os grafismos ameríndios são a precondição para que as pessoas se tornem humanas em meio a tantos humanos, ou seja, habitem um ponto de vista. Nas variações dos corpos selvagens, escrever-se é sombrear o colorido do olhar concernente à sua humanidade.

O livro Yanomami está grafado como inscrição no corpo-pensamento, esta pele de imagens que recobre de humanidade e cultura o mundo e a nós (Seeger – Matta - Viveiros de Castro 1979). Como as palavras de um xamã do povo amazônico Marubo expressam: «*chinãma keskánã namikasenã*» (pensa assim com a carne mesmo) (Cesarino, 2012, p. 83). Pensamento é corpo, e, corpo é imagem (*utupë*) – desenhos de escrita de um devir-outro (Kopenawa - Albert 2015, p. 67-69).

Em contraste com a semelhança platônica entre alma e livro – «a alma se assemelha a um livro» (Platão 1992, p. 74) –, Claude Lévi-Strauss (1957, p. 195-196) nos conta uma história exemplar do missionário Sanchez-Labrador na Terra Viva. Partindo do princípio neoplatônico cristão que diz que o homem é a imagem e semelhança de Deus, Sanchez-Labrador ao presenciar os corpos indígenas grafados por desenhos anti-figurativos², incompreensíveis para os olhos da representação do clérigo cristão, demonstrava incômodo e interpretava a ação dos indígenas como um desprezo pela obra do Criador, pois alteravam as suas aparências e fabricavam um corpo dessemelhante à imagem de Deus³. Aos olhos do missionário, ao inscrever sobre os seus corpos pinturas escriturais, os ameríndios maculavam o seu corpo e distanciavam-se ainda mais da imagem dada por Deus, que, de maneira dedutiva e transcendental, poderia atribuir-se à figura modelar do Pai. O que Sanchez-Labrador não entendia é que a humanidade para os povos de *Abya Yala* é uma condição disseminada para todos os seres que podem potencialmente ocupar um ponto de vista – eis a tese do perspectivismo ameríndio:

² Entre os indígenas de *Abya Yala*, «os sistemas gráficos são sistematicamente associados à escrita antes do que à figuração. As figuras que se escondem nos grafismos parecem antes efeitos secundários de uma lógica gráfica própria que tem por principal interesse as relações entre as linhas do que um fim em si.» (Lagrou 2013, p. 80)

³ Relação similar foi narrada por Derrida (2013, p. 99) ao descrever o encontro dos europeus etnocêntricos com a escritura chinesa, classificada como «uma espécie de alucinação».

Trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos. [...] Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores. [...] Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauí, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse ‘ver como’ refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de qualquer modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições. Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. (Viveiros de Castro 2004, p. 225-227)

Os ameríndios nunca colocariam em questão a alma ou a humanidade de outrem, pois o que nos difere são os nossos corpos. São os desenhos que grafam o nosso corpo – o nosso livro – que nos torna distintos dos Outros humanos – animais, plantas, espíritos, mortos...⁴, todo e qualquer ser capaz de ocupar um ponto de vista. Lévi-Strauss conclui a história do missionário Sanchez-Labrador dizendo: entre os

⁴ «Em resumo, pessoas, carniça, vermes, urubus, mas também rio, pedra e assim por diante, existem antes de tudo como perspectivas humanas e, enquanto tais, são corpos fundamentalmente distintos em outras perspectivas.» (Lima 2002, p. 13-14)

ameríndios, para ser humano é preciso estar pintado (1957, p. 196). As escritas dadas e fabricadas em *Abya Yala* têm a função animista de humanizar as coisas perante as variações multinaturais do corpo selvagem. O corpo é um livro selvagem.

O sujeito ameríndio constitui-se a partir do corpo e sua noção de pessoa é delimitada não pelo atributo exclusivo da alma – de onde nasce o conceito de documento enquanto técnica cultural (Otlet 1934; Briet 2016) oriunda dos dados intelectuais que inscrevem seus signos representativos num suporte –, mas pelo corpo. Não há um problema de cultura no mundo ameríndio, toda a natureza é humana e portadora de suas técnicas culturais – inclusive o antílope de Briet –, o problema está em como, a partir de seus corpos, cada humanidade autodetermina os seus respectivos mundos, em termos ocidentais, perspectivam seus documentos, que não são iguais para todos, todavia, são homônimos. Como em Ipásia do capítulo *As Cidades e os símbolos*, do livro *As cidades invisíveis* de Italo Calvino (2002), as mudanças de linguagem na Terra Viva não se referem às palavras, mas às coisas. Entre os mundos ocidentais e ameríndios, a palavra livro pode até ser homônima, um conceito ideomórfico, todavia, materialmente, os livros dos povos de *Abya Yala* são outros. Eis a tese multinaturalista do pensamento ameríndio:

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um ‘multiculturalismo’, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável — o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo. Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista — e um ponto de vista não é senão diferença — não está na

alma. Esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte; a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos. (Viveiros de Castro 2004, p. 239-240)

A partir desses deslocamentos decoloniais do pensamento, uma experiência possível de imaginação é colocar os dois elementos significativos que compõem o termo biblio-grafia: o *biblion* e o *graphos* em relação com outros livros e outras grafias. Donald McKenzie, neozelandês e estudioso do povo indígena Maori, em seu livro referência *Bibliografia e a sociologia dos textos* (2018, p. 59) expõe a dificuldade de sustentação argumentativa da continuidade do princípio bibliográfico, fortemente marcado pela «bibliografia pura» ou «bibliografia física», em formatos físicos que não sejam livros. McKenzie cita alguns materiais de coleções especiais como mapas, filmes, base de dados até chegar nos textos visuais não-verbais, como um mural ou um petróglifo, e nos textos orais das «comunidades iletradas», expressão convencionalmente atribuída aos povos indígenas pela herança classificatória e logocêntrica do Ocidente. Jacques Derrida (2013) na *Gramatologia* desconstrói o argumento dogmático que diz ser o sistema fonético de escrita alfabética linear, comum às línguas ocidentais, em especial, as românicas, o modelo único e universal de atribuição da escrita. O livro ocidental é ‘apenas’ uma atualização diante das diversas possibilidades grafológicas do livro (*biblion*). Em outras palavras, o modelo linear da escritura fonética é um «recalcamento do pensamento simbólico pluridimensional» (Derrida 2013, p. 107). Ler as virtualidades e os agenciamentos libertários das outras escrituras ocidentais e não-ocidentais é um modo de ampliar as maneiras de libertar o mundo das amarras coloniais do pensamento.

O livro é sempre outro, muda e se transforma pelo confronto da diversidade de suas partes, evitando assim o movimento linear – o sentido único – da leitura. Além disso, o livro, se desdobrando e se redobrando, se dispersando e se unindo, mostra que não tem nenhuma realidade substancial: nunca está presente, não cessa de se desfazer enquanto se faz. (Blanchot 2005, p. 357)

A partir de uma abordagem não canônica da escritura (*différance*), Derrida (2004, p. 21) recupera o sentido dissidente do livro, ao dizer que *biblion* «não significava primeiramente, nem sempre, ‘obra’ ou *opus*», não estava vinculado a uma forma determinada (*morphé*), atualizada e efetuada na realidade (*typos*); o *biblion* apontava antes para o «suporte particular de escrita» (*hypokeimeinon*), seja esta escrita linear (alfabética) ou não-linear (como os grafismos ameríndios). Portanto, o *biblion* é a «pele» (*membranae*) ou a «película» (*diphthera*) informe que suporta e possibilita potencialmente toda e qualquer escrita, todo e qualquer possível formato de livro, sem a ele submeter-se ou definir-se. A esta perspectiva originária do livro associada à matéria, ao corpo e ao feminino e insubmissa aos dispositivos homogêneos da metafísica, Platão chamou de *khóra*⁵ e Aristóteles (2010, p.

⁵ En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones; y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres, impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir y admirable que investigaremos más adelante. ... Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo, y pensar que, de manera similar, cuando un relieve ha de ser de una gran variedad, el material en que se va a realizar el grabado estaría bien preparado solo si careciera de todas aquellas formas que ha de recibir de algún lugar. Si fuera semejante a algo delo que entra en él, al recibir lo contrario o lo que no está en absoluto relacionado con eso, lo imitaría mal porque manifestaría, además, su propio aspecto. Portanto, es necesario que se encuentre exento de todas las formas lo que ha de tomar todas las especies en si mismo. ... Los que intentan imprimir figuras en algún material blando no permiten en absoluto que haya ninguna figura, sino que lo aplanan primero y lo dejan completamente liso. Igualmente corresponde que lo que va a recibir a menudo y bien en toda su extensión imitaciones de los seres eternos carezca por naturaleza de toda forma. Por tanto, concluyamos que la madre y receptáculo de lo visible devenido y completamente sensible no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego, ni el agua, ni cuanto nace de éstos ni aquello de lo que éstos nacen. Si afirmamos, contrariamente, que es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender

116) relacionou à «pura potência». Nesta perspectiva diferida, o livro é o símbolo material da potência contingente da liberdade humana. Não sem razão e para além da interpretação fiscalista da palavra, a tradução latina para livro é *liber*, um homônimo da liberdade. Todavia, no mundo grego, romano e, por conseguinte, em um gradiente razoável das sociedades ocidentais, a liberdade é um atributo exclusivo do *anthropos* – o homem livre, isto é, o patriarca (Aristóteles 2002, p. 10-13). Este modelo social de liberdade que contorna as formulações das revoluções liberais da Modernidade, limita o alcance do conceito de livro, entretanto não apaga o rastro libertário e material oriundo do livro.

La palabra ‘libro’ proviene de un término latino que significa, en origen, ‘madera, corteza’. En griego, el término para ‘materia’ es hyle, que significa, precisamente, ‘madera, selva’ – o, como traducen los latinos, silva o materia, que es el término para designar a la madera como material de construcción, distinto a lignium, que es la leña que arde –. Para el mundo clásico, sin embargo, la *matéria* es el lugar mismo de la posibilidad y de la virtualidad: es, de hecho, la posibilidad pura, lo ‘sin forma’ que puede recibir o contener todas las formas, y cuya forma es, de alguna manera, la huella. Es decir, según la imagen de Aristóteles que hemos mencionado, la página blanca, la tablilla para escribir sobre la cual todo puede ser escrito. (Agamben 2016, p. 84)

Sob esta perspectiva do livro, aberta à outras imaginações conceituais, buscamos relacionar o pensamento bibliográfico. Retornando ao debate promovido por McKenzie, este não discute as limitações culturais e conceituais das categorizações fiscalistas propostas pela bibliografia pura. Em busca de uma abertura para o «fato bibliográfico», McKenzie recorre aos estudos sociais da bibliografia textual, que denomina de sociologia dos textos e, através dessa perspectiva, busca mostrar «a presença humana em qualquer texto registrado» (2018, p. 46). No movimento proposto por McKenzie, o livro, fisicamente

reduzido ao seu formato convencional de objeto na bibliografia física, deixa de ser a ocupação central da Bibliografia e o texto, mais flexível, expansivo e plural, passa a ocupar o seu lugar. Em uma cadeia epistêmica que emula as controversas passagens dos campos científicos – da Bibliografia à Documentação, da Documentação à Ciência da Informação –, os objetos conceituais mudaram do livro ao documento, do documento ao texto (sentido).

A abertura da fisicalidade do livro à materialidade do texto permite a McKenzie incluir no campo da Bibliografia, elementos até então desconsiderados, como, por exemplo, as paisagens naturais. Ao abandonar a noção de bibliografia degressiva, a bibliografia abria-se a uma insurreição dos conhecimentos subjugados (McKenzie 2018, p. 45). Citando os povos aborígenes Arunta da Austrália como ‘gente-bibliográfica’, McKenzie (2018, p. 59) nos diz que a terra é um texto para eles – não a representação da terra, em um mapa, num catálogo de biblioteca ou num centro de documentação, como sugeriria Suzanne Briet (2016) –, mas a perspectiva da terra, em sua função textual, em seu poder narrativo para esses povos. McKenzie (2018, p. 60-61) argumenta que o ponto de vista eurocêntrico não facilita a aceitação de que uma paisagem tenha uma função textual, ou, que uma pedra na terra dos Arunta (*gnoiyla tmerga*) é um texto (sujeito bibliográfico). Estas proposições só são absurdas sob o ponto de vista dos princípios bibliográficos da tradição ocidental.

A pedra em sua posição exata significa uma história sobre a chegada dos homens brancos, e sugere um futuro no qual os textos dos arunta, as lendas do *tempo de sonhos*, serão retificados não por estudiosos recontando a história, mas por companhias mineradoras explodindo as montanhas em busca de minérios. Esse não é, me parece, uma maneira melodramática demais de exemplificar a natureza dos textos. Nos lugares onde a defesa dos direitos dos aborígenes à terra tem sido mais bem-sucedida contra a oposição ferrenha daqueles com direitos mineradores, isso tem acontecido por virtude das histórias que a terra guarda, a codificação da paisagem de toda uma cultura tribal. É o poder narrativo da terra, seu *status* textual, que agora sustenta uma estrutura política dedicada à preservação tardia dos

textos que constituem uma cultura. (McKenzie 2018, p. 60-61)

Uma possibilidade crítico-interpretativa desta questão encontra-se no debate do povo indígena Sámi, nômades da região do norte da Escandinávia até a Rússia. No texto *Landscapes as documents: the relationship between traditional Sámi terminology and the concepts of document and documentation*, Grenersen, Kemi & Nilsen (2016) apresentam as paisagens das travessias Sámi como documentos que configuram a cultura deste povo. Cânticos orais, contos tradicionais, lendas até traços na paisagem (*vuohttit*) que indiciam o armazenamento de leite em certos locais são rastros documentários (*duodáštus*) da presença indígena Sámi nestes territórios. Esta perspectiva indígena de documentação tem sido aceita como prova de reconhecimento de propriedade ou de direito ao uso extensivo dos recursos terrestres e aquáticos em tribunais superiores, como nos casos da Noruega e do Canadá. *Dovdat*⁶ ou *dow'dat* são as palavras Sámi para a documentação/documento (Grenersen - Kemi - Nilsen 2016, p. 1181). O documento para o povo Sámi é multimodal e pode ser entendido a partir de duas perspectivas: i) o modo forte de documentação, alcançado quando se vê, ouve e sente as coisas com os próprios sentidos e ii) o modo fraco de documentação, aquele que é produzido fora da natureza – o modo ocidental. Neste último, o objeto ganha *status* de documento a partir da sua mortificação, da sua desvinculação com os processos vivos do mundo. Diferente de *dovdat* – o documento segundo o modo forte de documentação –, o documento artificial é chamado por um termo não-Sámi, *dokumeanta* – um empréstimo substantivo. Para ser considerado verdadeiro e confiável, o documento Sámi deve ser vivo, estar conectado com os fluxos de conhecimento, de experiência e com a vitalidade das relações que lhes são constitutivas. O documento é fruto do pensamento linguístico Sámi, onde os verbos possuem funções mais proeminentes que os substantivos, isto é, a linguagem para

⁶ *Dovdat* significa saber. Também faz parte dos seus contextos de usos as ações de perceber, sentir, notar, experienciar, entender e reconhecer.

um Sámi é uma observação de pessoas e seu conceito de documento tem uma tendência a enfatizar o processo e a interação mais do que objetos e substâncias.

Se definirmos apenas textos escritos pelo sistema alfabético linear como os únicos tipos documentais, excluiremos outras formas importantes de documentar, como as histórias orais, músicas, festivais, performances, danças e inscrições físicas em outros materiais que não o papel. A Suprema Corte da Noruega, no caso *Svartskog* (floresta negra norueguesa), deu causa aos indígenas Sámi a partir do reconhecimento da paisagem como um documento relevante da presença Sámi nesta propriedade coletiva do Estado Norueguês. Geir Greneresen (2012) em *What is a document institution? A case study from the South Sámi community* mostra como a Suprema Corte da Noruega considerou uma maneira multidimensional de documentação as diferenças entre os modos como as renas, as vacas domesticadas, cabras e ovelhas roçaram o território pleiteado pelos Sámi. As marcas da paisagem documentaram a terra, a maneira dos seus usos e por quem foram utilizadas. A Corte reconheceu a paisagem como um documento, em especial, por um dos juízes ter crescido em uma fazenda e saber identificar e ler as marcas remanescentes na paisagem como mensagens que informavam a presença Sámi no território.

Donald McKenzie, desde uma perspectiva indígena e influenciado pelas formulações pós-estruturalistas, faz da natureza um discurso narrativo, ou, um texto. Como nas culturas polinésias que McKenzie trabalhou, os povos indígenas de *Abya Yala* consideram a natureza, assim chamada pelos ocidentais, como cultura e as pedras, a terra, os animais, as plantas e todos os seres tidos por nós como ‘seres da natureza’ como humanos possuidores de agência. Logo, como apontado por McKenzie, a paisagem é cultural e, dentro de um horizonte pós-estrutural, possui funções textuais, mas para os mundos ameríndios não é ‘apenas’ isso. Liderança do povo indígena Krenak, Ailton Krenak (2019, p. 17) em *Ideias para adiar o fim do mundo* argumenta que «tudo é natureza», tudo o que consegue pensar é natureza – as

paisagens têm sentido, o rio canta, dança e se alegra com os seres que com ele compartilham vida. «O rio é nosso avô», diz Ailton Krenak (2019, p. 40). Como narrado por Krenak, Philippe Descola (2016, p. 13) relata que para os povos Achuar da Amazônia equatoriana, as plantas e os animais são pessoas como nós. Em termos onto-epistêmicos, para os povos logocêntricos do ocidente, a condição comum entre os humanos e os animais é a natureza e a forma geral do Outro é a coisa | o ente. Para nós ocidentais, conhecer é dessubjetivar. Para os povos ameríndios, a condição entre os humanos e os animais é a humanidade cultural. Humanidade é o nome da forma geral do Outro: a Pessoa (Sujeito) | o Não-Ente. Conhecer é personificar (Viveiros de Castro 2017, p. 358). A partir do regime animista de informação dos povos polinésios, mas que podemos incluir também os ameríndios e os Sámi, Marilyn Strathern (2006, p. 380) argumenta que todo «objeto de interpretação passa a ser entendido como outra pessoa; na verdade, o próprio ato da interpretação pressupõe a condição de pessoa do que está sendo interpretado.» Sob esta perspectiva, Grenersen, Kemi & Nilsen (2016, p. 1188) assinalam que

For the Sámi a living animal taken out of its natural habitat is a weak form of documentation. A fenced reindeer does not tell you much about how this animal behaves in the wild. Briet's assertion that an animal in the wild is not a document does not make sense in a Sámi context where the animal in the wild can be observed as a vital source for information connected to nearly all aspects of the herders' practice. The behaviour of animals in relation to weather and the landscape is the most important source of information available for the reindeer herders when on trek, even today in the digital age.

Em um mundo habitado por diferentes espécies de sujeitos, pessoas humanas e não-humanas, dotadas de pontos de vista distintos, cuja condição geral é a humanidade, «as coisas têm vida própria, tudo é questão de despertar a sua alma», como nos recorda Gabriel García Márquez (2006, p. 7-8), talvez, baseado na tradição indígena dos Barasana que liga a Colômbia ao Brasil através do sistema social da bacia

fluvial do Uaupés / Pira-Paraná. Os Barasana chamam esse despertar da alma de *bãsa yuhi* (Hugh-Jones 1988, p. 141). Nestes mundos, como já visto, o livro não deixa de ter lugar. O que lhe ocorre é que este deixa de ser um ente dessubjetivado para afetar-se pela alteridade radical: a vida. O que há é uma variação na natureza do livro. Ele deixa de ser uma coisa cultural, um ente existencialmente destacado da natureza – uma técnica cultural, diria Briet (2016) –, para tornar-se naturalmente um corpo dotado de personalidade, que varia conforme os usos dos seus desenhos, das suas pinturas escritas grafadas nas peles do mundo pelos *tlahcuilo* contemporâneos.

Estariamos assim diante de uma ‘condensação visual’ [...] Teríamos a condensação de várias ‘vestimentas’ sobre um só suporte, o corpo do homem. Teríamos então um homem (segundo o seu ponto de vista e o de sua sociedade), cuja pele é o suporte de grafismos (de motivos agentivos que são a imagem – ou parte da imagem – de outros seres segundo seus pontos de vista), vendo realizar sobre si o poder agentivo da transformação gráfica, ou seja, a realização do processo de metamorfose feito pela sobreposição e pela condensação das imagens. (Macedo 2009, p. 518)

‘Outros livros, outras grafias’ é uma paráfrase do livro *Outras naturezas, outras culturas* de Philippe Descola (2016). Desses vestígios teóricos das concepções dos livros e das grafias, das naturezas e das culturas, por ora, talvez seja possível falarmos de outras bibliografias. A pele, que os antigos ocidentais chamavam de *biblion*, para os povos ameríndios é um invólucro que relaciona as partes e confere ao corpo uma identidade específica. Tânia Stolze Lima (2002, p. 12-13) assinala que «é ela [a pele] que atua como um princípio de individuação e que fundamenta a transformação interespecífica de que falam os mitos e os discursos xamânicos: é possível um homem transformar-se em onça ou arara na medida em que é possível vestir uma outra pele.» Este sentido outro do corpo-pele como um índice de humanidades é um caminho outro para pensar de modo descolonizado os livros ameríndios e as suas possíveis bibliografias. Seguir o «caminho do risco» (*kusiwa*),

como falam os Wayãpi, ou, «o caminho do livro» (*amoxohtoca*), como diziam os Nahuas pré-colonização, são veredas abertas nesta grande amplidão de bibliografias.

A queda do céu criou a humanidade, deu pele à Terra, transformando imagens ancestrais em espíritos, humanos, animais, plantas, rochas, ornamentou com roupas (corpos) as materialidades da vida, deu superfície para um feixe de perspectivas: «*yanomami yane ipa Utupayasiki hupiai kahonapewamaki* (Eu, um Yanomami, dou a vocês, os brancos, esta pele de imagem [livro] que é minha)», diz Davi Kopenawa a Bruce Albert (2015, p. 66), ao concluir as suas ‘palavras dadas’ que dão início ao livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, a sua pele de imagem convertida por Bruce Albert em escritura alfabética.

3. *Fahuido: relato de um gesto crítico-bibliográfico indígena*

Fahuido se considère comme un converti: à la suite de la mort accidentelle de son fils aîné, il a demandé à un missionnaire évangélique du Summer Institute of Linguistics de le baptiser. Depuis ce temps-là, il revendique parfois son identité de ‘croyant chrétien’: le jour de mon arrivée à Gasta Bala, il a organisé une brève séance collective de lecture de la Bible traduite en sharanahua, la première et la dernière dont j’ai été témoin. Cette conversion est connue de tous et on m’a déconseillé de le solliciter, malgré son âge avancé, pour enregistrer des récits mythiques. L’opinion générale est qu’il méprise ces histoires et que, le cas échéant, il les raconterait incorrectement.

Aujourd’hui, il m’a déclaré avoir été vexé par ma négligence: comme tout le monde au village il sait que j’ai entrepris une grande collecte de mythes sharanahua et il s’étonne que je ne me sois pas encore adressé à lui. J’accepte immédiatement d’entamer une session d’enregistrement, curieux du contenu de ses versions. À vrai dire, les récits de Fahuido ne comportent à peu près aucun élément issu du christianisme; tout au plus est-il possible d’y repérer quelques jugements moraux inhabituels. L’originalité de ses narrations se situe ailleurs: dans le contexte de leur énonciation.

En effet, lorsque je lui ai indiqué que j'étais prêt à mettre en marche mon enregistreur, il a sorti d'un de ses sacs un petit livre de prières chrétiennes traduites en sharanahua que le SIL avait fait imprimer quelques années auparavant. Il a ensuite chaussé ses lunettes et tenu son livre ouvert devant les yeux, comme je l'avais déjà vu faire au cours de sa séance de lecture biblique. Cependant, il n'en a pas lu les textes: il a raconté lentement une série de mythes qui lui ont été transmis oralement par ses grands-parents. Durant l'intégralité de l'enregistrement, il n'a pas quitté le livre des yeux.

Pierre Déléage, *Rituels du livre en Amazonie* (2010, p. 47).
[Notes de terrain, Gasta Bala, octobre 2001]

Stephen Hugh-Jones (1988, p. 148) em *The Gun and the Bow: myths of White Men and Indians* relata que certa vez contou a um xamã Barasana sobre submarinos – «*big underwater canoes full of people and firing great arrows from their bows*». O xamã Barasana nunca tinha ouvido falar de submarinos e escutou atento o relato do antropólogo homem branco. Passadas algumas horas, Stephen Hugh-Jones ouve o xamã narrando uma história do mito Wārabi que diz: «*the hero is swallowed by an anaconda, takes two of its ribs, makes a pair of scissors, cuts a hole in the side, and fires out an arrow*». E, por fim, complementou olhando para Stephen Hugh-Jones: «é assim que os brancos têm essas coisas que chamam de submarinos. Foi o que meu avô me disse.»

Em um gesto interpretativo semelhante ao de Fahuido presente na epígrafe deste tópico, o xamã Barasana faz um exercício comum aos povos ameríndios: a partir da diferença metafórica entre a dimensão virtual dos seus mitos e a atualidade dos acontecimentos históricos, se tece uma correspondência analógica e criativa entre o mito e a vida, de modo que as novas experiências e as questões cotidianas do presente estejam, de algum modo, acontecidas num passado que não cessa de se atualizar de modo transformado. O submarino do xamã Barasana assim como o livro de Fahuido já possuíam uma existência virtual no interior do *corpus* da anaconda ou das peles dos mundos dos mitos

Sharanahua. A imagem do tempo ancestral é abundante e faz do passado um excesso imprevisível que não para de atualizar-se, sempre e a cada vez de um modo diferido. O passado não cessa de passar. Apesar do amanhã ter vindo ontem, esse ontem é superabundante de modo a fazer do futuro uma virtualidade contingencial e imprevisível, uma travessia de um ontem que virá, ainda e mais uma vez.

Da alteridade radical deste tempo mítico e encaracolado que não cessa de atualizar-se de modo transformado, Abreu citado por Déléage (2009, p. 234) nos fala do mito de formação do mundo do povo do céu, os Kapon, que habitam territórios no Brasil, na Guiana e na Venezuela:

No começo do mundo, havia uma grande pilha de livros e cada povo retirava dali o seu volume específico. Os Kapon foram os últimos a retirar: não havia mais para eles livros inteiros, mas apenas as folhas que caíam dos volumes quando eles foram retirados. A reunião de todas essas folhas dava surgimento ao livro dos Kapon.

A cola das folhas do livro Kapon é uma força informe: o vento. O livro ameríndio do povo Kapon é por princípio contracultural, uma anti-obra, um anti-livro, ao modo dos olhos ocidentais do livro total, do livro onto-teológico acabado, do início ao fim, da introdução à conclusão, do gênesis ao apocalipse. Ao avesso, o livro Kapon é ancestralmente inacabado, seu vínculo formador é a ‘diferença bibliográfica’. O livro Kapon é fruto da dessemelhança cosmográfica nascente da multiplicidade dos povos ancestrais do começo do mundo. As folhas das histórias Kapon não são de ninguém, entretanto, potencialmente, são minhas, suas e dos Kapon também. O livro Kapon é uma imagem arquetípica do livro de *Abya Yala*: uma bibliografia dos povos, que se atualiza singularmente em cada um dos povos da Terra Viva, mas que não deixa nunca de ser fruto das suas diferenças: «o Livro é assim, discretamente, afirmado no devir que é talvez seu sentido.» (Blanchot 2005, p. 359)

Conectado com as metafísicas ameríndias, o cogito canibal e as prá-

ticas antropofágicas (Viveiros de Castro 2018a) que organizam socialmente estas sociedades contra o Estado (Clastres 1979), chamamos o livro da Terra Viva de *livrOnça*. Seguindo a linha de estudos desdobrada pela gramatologia de Derrida, Gordon Brotherston (1986) assinalou para uma possível *grammatology of America*, cuja gramática metamórfica assinalaria para possíveis livros transformacionais, deslocados da falaciosa oposição ocidental entre oralidade e escrita – vide, por exemplo, a pictografia Kuna apresentada por Severi (2004). De maneira propositiva, chamamos os livros transformacionais e selvagens desta gramatologia americana de *livrOnça*, palavra-valise fruto de uma devoração perspectiva e multinatural entre a onça (fera) e o livro (fora)⁷, sendo o ‘O’ grafado com maiúsculo para semelhar a gO-ela aberta da onça, um *intermezzo* rizomático e gramatológico da diferença (*différence*) proposta por Eduardo Viveiros de Castro (2018b). Sob este ponto de vista, propomos ‘ligar pensamento’ com a anedota bibliográfica de Fahuido, um crítico sutil e profundo dos sentidos do livro nas tradições ameríndias amazônicas.

Chinã ātinānāi, que significa «ligar pensamento» (Cesarino 2012, p. 78), é a expressão de um xamã rezador (*romeya*) do povo Marubo do Vale do Javari, na floresta amazônica. Aos olhos deste texto, em estado de transformação, ligar pensamento é uma formulação dos saberes tradicionais ameríndios para deslocar e alterar os sentidos das cartografias da crítica. Ligar pensamento é fazer alianças com a alteridade cultural, uma antropofagia do sentido (semiofagia). Trata-se de um modo relacional de associação que desestrutura a crítica ocidental e as categorias do povo da mercadoria, ora orientadas por um modo exclusivo de estruturação da língua e do discurso, ora orientadas pelo materialismo econômico-político. À diferença dos ocidentais, os povos extramodernos da Terra Viva, ao ligar pensamento com seres diferentemente humanos, faz da tradição dos saberes tradicionais um vetor crítico de descolonização da crítica⁸.

⁷ «Um livro existe apenas pelo fora e no fora.» (Deleuze - Guattari 1995, p. 18)

⁸ Nesta constelação estão as contribuições ao pensamento crítico e à teoria social

Em sua pesquisa etnográfica entre os povos da Amazônia, Pierre Déléage, antropólogo francês, descreve em seu texto *Rituels du livre en Amazonie* (2010) um uso profanador do gesto bibliográfico ocidental. Etnografando os povos da Amazônia peruana, Déléage relata um episódio emblemático. Ao chegar a uma aldeia indígena, em meio a coleta dos registros míticos e seus relatos de formação, Déléage é desaconselhado a falar com Fahuido, um ancião Sharanahua, pois após a morte do seu filho mais velho, é dito que ele teria se convertido e se batizado como «crente cristão». Este sacramento cristão teria levado Fahuido a desprezar as histórias míticas do seu povo. Seguindo o conselho do seu guia, Déléage não consultou o ancião e logo foi repreendido por ele, diante de tamanha negligência por parte do antropólogo. Ele queria falar – «gravar as sombras das suas palavras». Suspeitoso a respeito da fala possivelmente cristã de Fahuido, Déléage (2010, p. 47) põe-se a gravar e logo afirma: a fala de Fahuido não tem nada de cristã.

A originalidade das suas narrativas míticas estava em outro lugar: no contexto em que perspectivava a sua enunciação, nos simulacros dos seus gestos bibliográficos. Assim que Déléage ligou o gravador, Fahuido tirou de uma mala diminuta um pequeno livro traduzido de orações cristãs, colocou seus óculos, segurou o livro aberto perante seus olhos e não leu uma só linha. Ao contrário, preservou a autoridade do gesto bibliográfico. Ao não tirar os olhos do livro durante toda a gravação, ele simulou o sentido gestual que os ocidentais usam para validar seus discursos, para então, em seguida, lentamente contar uma série de mitos Sharanahua transmitidos a ele por seus avós. Fahuido contava a história Sharanahua como se esta estivesse relatada naquele livro que estava debruçado sob os seus olhos. Em seu gesto crítico-bibliográfico, Fahuido simbolicamente assinala: i) para que os brancos possam escutar é preciso que as minhas palavras tenham a mesma fonte que as suas, ii) de outro modo, sem o livro convencional, o pen-

crítica as correntes ‘diferencista’, ‘hegemonista’ e ‘pós-colonialista’ da crítica, onde convergem o marxismo gramsciano, o pensamento (pós-)estruturalista, os chamados *studies*, os movimentos pós-colonialistas e decoloniais e a antropologia crítica.

samento dos brancos fica oco, assim, iii) lerei neste livro de grafismos, o relato da minha gente, bibliografarei a história do meu povo Sharanahua grafada e fixada em meu peito. Enquanto Gutenberg, em sua oficina de impressão, no século XV, misturava fuligem, resina e óleo de linhaça na produção das tintas impressoras que untavam os tipos móveis e se desdobravam em atualizações conforme as tecnologias de impressão, o texto de Fahuido encontra-se grafado simbolicamente na vermelhidão das tintas de urucum e na negritude das tintas de jenipapo friccionadas em seu corpo, um *biblion* selvagem que aciona saberes diversos e cita, a todo instante, os seres habitantes do cosmos que habita.

O gesto de Fahuido é descolonizador. O ancião Sharanahua usa a simbologia colonizadora do livro oficial (a Bíblia) para transformar os olhos do colonizador e contar um livro outro de histórias, o livro do seu povo, cujo texto está inscrito na pele de imagens do seu corpo-pensamento. Outras bibliografias foram acionadas por Fahuido e a questão do sentido inteiramente diverso que assume a enunciação perspectiva do ancião Sharanahua, precisa ser desenvolvida à altura do seu acontecimento. Quando saímos do mundo dos ‘Mestres da Verdade’ e seu regime monárquico de enunciação (mundo do historiador da filosofia), para entrar no mundo extra-filosófico das sociedades contra o Estado (mundo do pensamento selvagem), a estrutura do sentido se pós-estrutura⁹ e, de modo menor, alheio ao império dos signos e seus longos e brancos imperadores, altera-se ao diversificar-se com as diferentes agências da cultura humana e suas múltiplas naturezas.

⁹ O pós-estruturalismo está situado no âmbito das lutas pelos movimentos civis – negro, feminista, gay, etc. – e da revolução cultural do fim dos anos 1960 – a nova esquerda, a valorização das questões de identidade e diferença. Nos anos 1980, ele se tornará mais abrangente a partir da constelação bem diversa dos *studies*, estruturado, principalmente, pelas questões da diferença, como: *cultural studies*, *media & communication studies*, *gender studies*, *subaltern studies*, *postcolonial studies*, *governmentality studies*, etc.

Neste pequeno relato é possível ver, primeiro, uma desapropriação de uma forma de vida ocidental e seus jogos de linguagem, e segundo, perante o jogo e suas regras, a alteração das gramáticas, conforme a perspectiva dos usos e a mudança dos modos de apresentar e ligar pensamentos com o mundo, que é vidente (que vê) e canibal (e come). Diferente da máquina antropológica do Ocidente, para a qual o pensamento e a condição cultural de narrar seus eventos são atributos exclusivos da espécie humana (do Ser) – onde o livro e o documento são oriundos de uma técnica cultural humana –, no pensamento ameríndio, a condição de humanidade é disseminada por entre todas as dobras do corpo do mundo e não há uma diferença ontológica distintiva que designe um mundo pleno de sentido para os humanos, um mundo pobre de sentido para os animais e um sem mundo para as plantas e outros seres inanimados, como, por exemplo, sistematizado por Heidegger (2011) em sua «diferença ontológica». Não há nos mundos ameríndios um império dos signos onde o rei hierático do sentido, o ser humano, projeta sobre a página, um espelho, a imagem de si mesmo. O livro como ente de representação do *anthropos* ocidental é um equivalente escrito da própria pessoa naquilo que ela tem de mais interior, um prolongamento da própria individualidade, manifestação única e irrepetível da própria existência. O si mesmo é como um livro a ser decifrado. O livro como espelho ou autorretrato é também um modo de considerar a escrita como uma tecnologia de organização social e domesticação que assinala os inícios das culturas e das civilizações ocidentais (Goody 2012, 2019).

Em uma releitura wittgensteiniana, a apresentação que nos traz Fahuido cuida de desemaranhar da nossa rede antropocêntrica de linguagem, um lugar cuja fala encontra-se designada para toda humanidade (intra e interespecífica), isto é, trata-se de ligar pensamento com todos aqueles seres em posse de um ponto de vista. Sob esta perspectiva, podemos ler o ato de Fahuido por meio do panorama de i) uma exposição de conjunto que consiste em ‘ver conexões’ ou, ‘ligar pensamentos’ para alterá-los, ii) achando e inventando conectivos,

elos intermediários que iii) proporcionem uma visão aberta, disseminada, livre dos usos privados e essencializadores das nossas práticas significativas.

O estudo de produções de sentido distintas da cultura ocidental costuma oferecer desafios permanentes aos nossos parâmetros de pensamento. Tais desafios criam uma instabilidade epistemológica característica de certo trabalho que busca associar a diferença de regimes de signos à diferença de estados de coisas. Ghassan Hage (2012), libanês radicado na Austrália, etnógrafo do conflito israelense-palestino, em seu texto *O pensamento antropológico crítico e o imaginário político radical hoje*, assinala que perceber o outro em sua diferença, nos mostra que há modos de se relacionar com o universo que são radicalmente diferentes dos nossos, mas nem por isso somos obrigados a estabelecer uma relação causal entre nós e eles. Contudo, ao entrarmos em contato com a gramática do observado, somos instados a considerar que outros modos de vida possuem uma relevância para nossas vidas e haverá sempre algo em nós que permite com que nos tornemos outros. O trabalho crítico nos expõe à possibilidade de sermos outros do que somos e faz dessa possibilidade uma força em nossas vidas. A crítica nos convida a ver como nosso mundo social é constituído e como pode ser feito e refeito por nós. A antropologia crítica assemelha-se antes ao ato xamânico de induzir uma presença obsedante (*haunting*) que nos encoraja a nos sentirmos frequentados (*haunted*) a cada momento pelo que poderíamos ser, mas que eventualmente (ainda) não somos.

As insurreições e as alterações dos regimes ontológicos começam pelo conceito e pela variação da imaginação (Viveiros de Castro 2012). Walter Benjamin (2009, p. 13-14) em *As afinidades eletivas de Goethe*, analisando o papel da crítica, distingue entre o crítico e o comentador. Enquanto o comentador está vinculado ao assunto temático da obra, o crítico é como um paleógrafo diante de um pergaminho cujo texto apagado (palimpsesto) está coberto pelos contornos fortes de uma escrita unilateral do sentido vencedor. A tarefa do crítico é mostrar

aos vencidos os estratos obliterados, o fora do sentido que sobrevive enquanto inominável na história dos vencedores. Numa analogia, diz Benjamin (2009, p. 13-14), supondo que a obra em questão fosse uma pira funerária, o comentador pode ser comparado ao químico e o crítico a um alquimista ou, um metaquímico – xamã. Enquanto o primeiro retém a lenha e as cinzas (*lignum*) deste palimpsesto, como únicos objetos de análise, o crítico xamânico (*tlahcuilo*) se preocupa com a ambigüidade da chama: o enigma de estar viva (*silva*). Signo ambíguo, o crítico, um ser informe absorvido pela hibridez narrativa da vivacidade da chama ou das marcas que atravessam o palimpsesto, «lê o que nunca foi escrito» pelos sem-nome, o que sobrevive nas camadas oprimidas da escritura do sentido. Este é o método de Walter Benjamin, ler o livro da vida que vegeta nas ruínas do sentido (Seligmann-Silva 2005, p. 195-196). O método histórico é um método no qual o livro da vida está na base. ‘Ler o que nunca foi escrito’ é a potência do ato de Fahuido, que nos informa e comunica a escrita de um livro selvagem e ancestral que ele porta nas dobras do seu corpo.

O *livrOnça* alinha-se à crítica, pois a crítica «está antes do lado do informe, ou do inacabamento», e a sua gramática imanente «é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se» (Deleuze 1997, p. 11). A crítica arrasta a língua para fora de seus sulcos costumeiros. Nas camadas dos saberes socialmente oprimidos e nos estratos soterrados dos dissidentes da colonialidade, escrever estes livros selvagens é «escrever o que não acontece» oficialmente no sentido, no nosso caso, «a selva culta do pensamento ameríndio» (Descola 1988) e suas forças de mirar e narrar um mundo outro.

4. *Considerações fin(ici)ais*

Os Brancos desenham suas palavras porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Nós guardamos as palavras dos nossos antepassados dentro de nós há muito tempo e continuamos passando-as para os nossos filhos. As crianças, que não sabem nada dos espíritos, escutam

os cantos dos xamãs e depois querem que chegue a sua vez de ver os *xapiripë*. É assim que, apesar de muito antigas, as palavras dos *xapiripë* sempre voltam a ser novas. São elas que aumentam nossos pensamentos. São elas que nos fazem ver e conhecer as coisas de longe, as coisas dos antigos. É o nosso estudo, o que nos ensina a sonhar. Deste modo, quem não bebe o sopro dos espíritos tem o pensamento curto e enfumaçado; quem não é olhado pelos *xapiripë* não sonha, só dorme como um machado no chão.

Davi Kopenawa & Bruce Albert, *Les ancêtres animaux*, citados por Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 320).

Finício é uma palavra-valise para a devoração do fim pelo início. O fim a que se dirige o propósito da deglutição semântica – semiofagia – é o da teleologia logocêntrica, o fim do livro como a cessação da sua condição absoluta, acabada, completa e plena. O fim do livro é o começo da abertura escritural em suas plasticidades materiais (Derrida 2013, p. 7). Como assinalado por Maurice Blanchot (2005, p. 359): «O fim da obra é sua origem, seu novo e seu antigo começo: é sua possibilidade aberta uma vez mais.»

Sonhar à maneira dos povos ameríndios com outros livros e outras grafias é um modo de estudá-los, de preencher-se de lembranças, muitas vezes mutiladas pelos empreendimentos coloniais, como nos ensina o xamã Yanomami Davi Kopenawa. Neste exercício pragmático de imaginação conceitual, o sonho não é um modo de alienação do mundo real, nem uma renúncia da vida prática. Trata-se de um modo muito concreto e presente nas vidas humanas de aprendizado, onde as questões da vida prática encontram-se abertas como possibilidades. E essas garantias de possibilidades, já nos dizia o *Manifesto antropofágico* (Andrade 2011, p. 70-71): devoramos.

Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora

do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades. Fiquei muito apaziguado comigo mesmo hoje à tarde, quando mais de uma colega das que falaram aqui trouxeram a referência a essa instituição do sonho não como uma experiência onírica, mas como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas. (Krenak 2019, p. 52-53)

Neste onirismo especulativo, que talvez atravessasse toda a filosofia amazônica dos povos de *Abya Yala*, encontra-se a força do conceito de livro. Sobre a autodeterminação dos sentidos das mensagens multinaurais e seus seres perspectivos, esta pesquisa preencheu-se de vida, de outras grafias e de inacabados livros. Trata-se de um informe da selva culta. Quem sabe seja esse um *finício* bibliográfico...

Agradecimento

As últimas linhas deste texto foram escritas com um profundo decréscimo de alegria. Meu amigo e filho não-humano encantou-se. Dedico a ele esse registro. As marcas da sua alegria estarão inscritas nos nossos corpos até quando eles durarem. A aliança dos nossos livros preencheu de intensa e imensa alegria as nossas vidas. Spock (*in memoriam*). Nos vemos na terra das mangas.

Referências

- Agamben 2016 = Giorgio Agamben, *El fuego y el relato*, Madrid, Sextopiso, 2016.
- Andrade 2011 = Oswald de Andrade, *A utopia antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011.
- Aristóteles 2010 = Aristóteles, *Da alma*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- Aristóteles 2002 = Aristóteles, *Metafísica*, São Paulo, Loyola, 2002.
- Benjamin 2009 = Walter Benjamin, *As afinidades eletivas de Goethe*, São Paulo, Ed. 34, 2009.
- Blanchot 2005 = Maurice Blanchot, *O livro por vir*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- Briet 2016 = Suzanne Briet, *O que é a documentação?*, Brasília, Briquet de Lemos, 2016.
- Brotherston 1986 = Gordon Brotherston, *Towards a grammarology of America*, in *Literature, Politics and Theory*, organized by Terence Hawkes, London, Methuen, p. 190-209.
- Calvino 2002 = Italo Calvino, *As cidades invisíveis*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- Calvino 2015 = Italo Calvino, *Mundo escrito e mundo não escrito: artigos, conferências e entrevistas*, São Paulo, Companhia das Letras, 2015.
- Cesarino 2012 = Pedro de Niemeyer Cesarino, *A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo*, «*Revista de Antropologia*», LV (2012), 1, p. 75-137. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2012.47583.
- Clastres 1979 = Pierre Clastres, *A Sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*, Porto, Afrontamento, 1979.
- Déléage 2009 = Pierre Déléage, *La Croix et les Hiéroglyphes*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2009.
- Déléage 2010 = Pierre Déléage, *Rituels du livre en Amazonie*. «Cahiers

- des Amériques Latines», LXIII-LXIV (2010), p. 47-62, 2010. DOI: <https://doi.org/10.4000/cal.886>.
- Deleuze 1997 = Gilles Deleuze, *Crítica e clínica*, São Paulo, Ed. 34, 1997.
- Deleuze - Guattari 1995 = Gilles Deleuze - Félix Guattari, *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 1*, São Paulo, Editora 34, 1995.
- Derrida 2013 = Jacques Derrida, *Gramatologia*, São Paulo, Perspectiva, 2013.
- Derrida 2004 = Jacques Derrida, *Papel-máquina*, São Paulo, Estação Liberdade, 2004.
- Descola 2016 = Philippe Descola, *Outras naturezas, outras culturas*, São Paulo, Ed. 34, 2016.
- Descola 1988 = Philippe Descola, *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Quito, Ed. Abya Yala, 1988.
- García Márquez 2006 = Gabriel García Márquez, *Cem anos de solidão*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- Goody 2019 = Jack Goody, *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, Petrópolis, Editora Vozes, 2019.
- Goody 2012 = Jack Goody, *A domesticação da mente selvagem*, Petrópolis, Editora Vozes, 2012.
- Grenersen 2012 = Geir Grenersen, *What is a document institution? A case study from the South Sámi community*, «Journal of Documentation», LXVIII (2012), 1, p. 127-133. DOI: 10.1108/00220411211200356.
- Grenersen – Kemi – Nilsen 2016 = Geir Grenersen – Kjell Kemi – Steinar Nilsen, *Landscapes as documents: the relationship between traditional Sámi terminology and the concepts of document and documentation*, «Journal of Documentation», LXXII (2016), 6, p. 1181-1196. DOI: <https://doi.org/10.1108/JD-01-2016-0010>.
- Hage 2012 = Ghassan Hage, *Critical anthropological thought and the radical political imaginary today*, «Critique of anthropology», XXXII (2012), 3, p. 285-308. DOI: <https://doi.org/10.1177/0308275X12449105>.
- Heidegger 2011 = Martin Heidegger, *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2011.

- Hugh-Jones 1988 = Stephen Hugh-Jones, *The Gun and the Bow: myths of White Men and Indians*, «Homme», CVI-CVII (1988), p. 138-155. DOI: <https://doi.org/10.3406/hom.1988.368974>.
- Kopenawa – Albert 2015 = David Kopenawa – Bruce Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras, 2015.
- Krenak 2019 = Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2019.
- Lagrou 2013 = Els Lagrou, *Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista*, in *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*, organised by Carlo Severi and Els Lagrou, Rio de Janeiro, 7Letras, 2013, p. 67-110.
- León-Portilha 2012a = Miguel León-Portilha, *Códices: os antigos livros do novo mundo*, Florianópolis, Ed. Ufsc, 2012a.
- León-Portilha 2012b = Miguel León-Portilha, *La riqueza semântica de los códices mesoamericanos*, «Estudios de Cultura Náhuatl», LXIII (2012b), p. 139-160.
- Lévi-Strauss 1957 = Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Lisboa, Edições 70, 1957.
- Lima 2002 = Tânia Stolze Lima, *O que é um corpo?*, «Religião e Sociedade», XXII (2002), 1, p. 9-20.
- Macedo 2009 = Silvia Lopes da Silva Macedo, *Xamanizando a escrita: aspectos comunicativos da escrita ameríndia*, «Mana», XV (2009), 2, p. 509-528. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132009000200007>.
- Martins 2003 = Leda Martins, *Perfomances da oralitura: corpo, lugar da memória*, «Letras», XXVI (2003), p. 63-81. DOI: [10.5902/2176148511881](https://doi.org/10.5902/2176148511881).
- McKenzie 2018 = Donald McKenzie, *Bibliografia e a sociologia dos textos*, São Paulo, Edusp, 2018.
- Otlet 1934 = Paul Otlet, *Traité de documenatation: le livre sur le livre: théorie et pratique*, Bruxelas, Editions Mundaneum, 1934.
- Platão 1992 = Platão, *Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Grecos, 1992.

- Seeger – Matta – Viveiros de Castro 1979 = Anthony Seeger - Roberto da Matta - Eduardo Viveiros de Castro, *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, «Boletim do Museu Nacional», XXXII (1979), p. 2-19.
- Seligmann-Silva 2005 = Márcio Seligmann-Silva, *Walter Benjamin e os sistemas de escritura*, in *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*, edited by Márcio Seligmann-Silva, São Paulo, Editora 34, 2005. p. 181-211.
- Severi 2004 = Carlo Severi, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi, 2004.
- Strathern 2006 = Marilyn Strathern, *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*, Campinas, Ed. Unicamp, 2006.
- Taylor – Viveiros de Castro 2019 = Anne Christine Taylor – Eduardo Viveiros de Castro, *Um corpo feito de olhares (Amazônia)*, «Revista de Antropologia», LXII (2019), 3, p. 769-818. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165236>.
- Viveiros de Castro 2006 = Eduardo Viveiros de Castro, *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*, «CADERNOS de Campo», XV (2006), 14-15, p. 319-338. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338>.
- Viveiros de Castro 2017 = Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac Naify, 2017.
- Viveiros de Castro 2018a = Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo, Ubu Editora, 2018a.
- Viveiros de Castro 2004 = Eduardo Viveiros de Castro. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, «O que nos faz pensar», XIV (2004), 18, p. 225-254.
- Viveiros de Castro 2018b = Eduardo Viveiros de Castro, *Rosa e Clarice: a fera e o fora*, «Revista Letras», XCVIII (2018b), p. 9-30. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/rel.v98i0.65767>.

Viveiros de Castro 2012 = Eduardo Viveiros de Castro, “*Transformação*”
na Antropologia, transformação da “Antropologia”, «Mana», XVIII
(2012), 1, p. 151-171. DOI: 10.1590/S0104-93132012000100006.

Abstract

O texto aborda de modo não convencional outros livros e outras grafias presentes nos modos indígenas de grafar, materializar e narrar as suas histórias. Os conceitos de livro e grafia são interpretados de maneira ampliada, ao acionar uma diversidade de relatos indígenas e expor, por meio de ligações expressivas de pensamentos distintos, outras possibilidades de imaginá-los conceitualmente. Partindo do pressuposto de que não existem culturas ágrafas e que as formulações a respeito de ‘sociedades iletradas’ são efeitos colonizadores de um pensamento etnocêntrico, a travessia proposta por este texto é frequentar, na medida dos encontros possíveis, essas outras bibliografias rasuradas e censuradas pelo livro total e pela grafia universal dos povos ocidentais como expressões primitivas. Descolonizar o nosso pensamento bibliográfico é o horizonte mirado por esta pesquisa. Escutar os relatos dos indígenas é um *finício*, a devoração do fim pelo início. O fim do livro como a cessação da sua condição absoluta, acabada e universal. O fim do livro exclusivo e ocidental é o começo da abertura escritural e suas plasticidades materiais. A força do conceito de livro expresso na semiofagia do *livrOnça*, proposta a partir de uma diferOnça (*différonce*), é um modo de sonhar à maneira ameríndia um novo e, simultaneamente, antigo começo: a possibilidade aberta uma vez mais do livro como um signo da liberdade de autodeterminação dos múltiplos sentidos dos diferentes povos. Este texto traz um informe da selva culta de *Abya Yala* – a Terra Viva. Quem sabe este seja um *finício* para a alteridade desconcertante das mensagens bibliográficas que insistimos em nos esquecer.

Bibliografia; livro; grafismo; pensamento indígena; pensamento ameríndio

L'articolo affronta in maniera non convenzionale altri libri ed altri grafie, presenti nei modi indigeni di scrivere, materializzare e narrare le loro storie. I concetti di libri e grafie sono interpretati in senso ampio, attraverso una

varietà di esempi ed esponendo, attraverso collegamenti espressivi tra pensieri diversi, altre possibilità di immaginarli concettualmente. Partendo dal presupposto che non esistano culture senza scrittura, e che le formulazioni al rispetto delle cosiddette ‘società illetterate’ sono gli effetti colonizzatori di un pensiero etnocentrico, il percorso proposto in questo testo è quello di frequentare queste altre bibliografie, cancellate e censurate come espressioni primitive per l’idea di libro totale e per la grafia universale dei popoli occidentali. Decolonizzare il nostro pensiero bibliografico è l’orizzonte di questa ricerca. Ascoltare i racconti degli indigeni è un *finizio*, cioè, la divozione della fine per l’inizio. La fine del libro intesa come il cessare della sua condizione assoluta, finale ed universale. La fine del libro esclusivo ed occidentale è l’inizio dell’apertura della scritta e sue plasticità materiale. La forza del concetto di libro, espresso nella semiofagia del librOnza, proposta sulla base di una differOnza (*différonce*), è una maniera di sognare, in modo amerindio, ad un nuovo, ed allo stesso tempo, antico inizio: la possibilità aperta, ancora una volta, del libro come segno di libertà e di autodeterminazione dei multipli sensi dei diversi popoli. Questo testo porta con sé missiva/senza forma (infórme) della giungla colta di *Abya Yala – La Terra Viva*. Chissà questo sia un *finizio* per l’alterità sconcertante dei messaggi bibliografici che insistiamo a dimenticare.

Bibliografia; libro; grafismo; pensiero indigeno; pensiero amerindio

It approaches in an unconventional way other books and other spellings present in the indigenous ways of writing, materializing and narrating their stories. The concepts of book and spelling are interpreted broadly. Activating a diversity of indigenous reports and exposing, through different thoughts, other possibilities of imagining them. Accepting the assumption that there are no unwritten cultures and that formulations about ‘illiterate societies’ are colonizing effects of an ethnocentric thought, the crossing proposed by this text is to attend, as far as possible, these other bibliographies crossed out and censored by the traditional book and by the universal spelling of Western peoples as primitive expressions. Decolonizing our bibliographic thinking is the horizon

targeted by this research. Listening to the stories of the indigenous people is an endbeggining, devouring the end for the beginning. The end of the book is the cessation of its absolute, finished and universal condition. The end of the unique and western book is the beginning of the scriptural opening and its material plasticities. The strength of the concept of the book expressed in the semiophagy of the bookOunce, proposed from a differOunce (différonce), is a way of dreaming in the Amerindian way a new and, simultaneously, an old beginning: the open possibility of the book once more as a sign of freedom of self-determination from the multiple meanings of different peoples. This text brings a report of the cultivated jungle of Abya Yala – the Living Earth. Perhaps this is an endbeggining to the disconcerting otherness of the bibliographic messages that we insist on forgetting.

Bibliography; book; graphism; Indigenous thought; Amerindian thought