

## SOB A ÓTICA ANIMAL: ANTROPOLOGIA E RUPTURA EPISTEMOLÓGICA EM DERRIDA

Renato Izidoro da Silva  
Prof. do Dept. de Educação Física  
da Universidade Federal de Sergipe (UFS)  
Doutor em Educação  
[izidoro.ufs@gmail.com](mailto:izidoro.ufs@gmail.com)

**Resumo:** O presente ensaio recolhe para si, como objeto teórico de estudo filosófico, a questão hipotética da perspectiva animal em relação ao humano e as suas implicações epistemológicas e ontológicas para o pensamento antropológico ocidental acerca das relações políticas compreendidas com base no conceito de alteridade, não apenas referente aos intercâmbios e conflitos entre os povos humanos, mas também concernente às trocas existentes entre esses e os outros seres animados e inanimados. No sentido de cumprir com essa meta, optamos, como procedimento metodológico, por estabelecer um diálogo entre dois textos responsáveis por tratarem da problemática do animal no pensamento antropológico – sobre o homem – ocidental; mais especificamente sobre a tradição filosófica do tema e suas antíteses. Os referidos documentos são: a) *O animal que logo sou*, do filósofo franco-argelino Derrida (2011) e b) *Metafísicas canibais*, do antropólogo brasileiro Viveiros de Castro (2015). Nossa hipótese central é a de que Derrida termina onde os indígenas há muito começaram.

**Palavras-chave:** Alteridade. Perspectivismo. Ameríndios. Ontologia.

**Resumen:** Este documento reúne a sí mismo como un objeto teórico del estudio filosófico, la pregunta hipotética de la perspectiva de los animales en las consecuencias humanas y su epistemológicas y ontológicas para el pensamiento antropológico occidental sobre las relaciones políticas entendida basa en el concepto de la alteridad, no sólo en referencia a los intercambios y los conflictos entre las personas humanas, sino también en relación con el comercio existente entre esos y otros seres animados e inanimados. Con el fin de cumplir con este objetivo, hemos decidido, como un procedimiento metodológico para el establecimiento de un diálogo entre dos textos responsables del tratamiento de los asuntos de animales en el pensamiento antropológico occidental sobre el hombre; más específicamente en la tradición filosófica del tema y sus antítesis. Estos documentos son: a) El animal que luego existo, escrito por el filósofo francés-argelino Derrida (2011) y b) caníbales metafísico, el antropólogo brasileño Viveiros de Castro (2015). Nuestra hipótesis central quiere decir que Derrida termina donde los indígenas han comentado mucho.

**Palabras-clave:** Otridad. Perspectivismo. Amerindio. Ontología

### Introdução

O presente ensaio recolhe para si, como objeto teórico de estudo filosófico, a questão hipotética da perspectiva animal em relação ao humano e as suas implicações epistemológicas e ontológicas para o pensamento antropológico ocidental acerca das relações políticas compreendidas com base no conceito de alteridade; não apenas referente aos intercâmbios e conflitos entre os povos humanos, mas também concernente às trocas existentes entre esses e os outros seres animados e inanimados. No sentido de cumprir com essa meta, optamos, como procedimento metodológico, por estabelecer um diálogo entre dois textos responsáveis por tratarem da problemática do animal no pensamento antropológico – sobre o homem – ocidental; mais especificamente sobre a tradição filosófica do tema e suas antíteses. A leitura dos referidos escritos serão mediadas por textos de comentadores e outros estudiosos.

Os referidos documentos são: a) *O animal que logo sou*, do filósofo franco-argelino Derrida (2011) e b) *Metafísicas canibais*, do antropólogo brasileiro Viveiros de Castro (2015); ambos os textos epistemologicamente localizados no movimento intelectual chamado de pós-estruturalismo, compartilhado por intelectuais como Foucault, Deleuze, Guatarri, Kristeva etc., com base nos pensamentos de Kant, Nietzsche, Freud, Lévi-Strauss e Lacan; não esquecendo de fenomenólogos como Heidegger e Merleau-Ponty. Enquanto procedimento dialógico, decidimos por apresentar uma síntese do primeiro texto, para que, na sequência, com base em alguns de seus pontos específicos, possamos articular com o segundo escrito; no sentido de apontar o limite de ruptura epistemológica do anterior rumo às possibilidades de avanço apresentados pelo segundo em face do antropocentrismo da antropologia Ocidental hegemônica.

Mas, antes de avançarmos no plano textual brevemente apresentado, como parte de nosso método, vale expressarmos a tese e o contexto epistemológico que fundamenta os desdobramentos em torno de nossa perspectiva sobre os textos e acerca de um possível diálogo entre os mesmos; então sustentada por outras referências sobre o assunto, assim como a respeito das obras supracitadas. Ambos os livros realizam reflexões cruciais acerca da relação entre homem e animal a partir de uma crítica do estatuto do ver – da observação –, próprio da filosofia e da ciência modernas e ocidentais. A ruptura proposta para com a tradição de pensamentos sobre os animais e as relações que humanos com eles estabelecem implica uma ruptura epistemológica – nos processos do conhecer –, que reverberam em forma

de abalos nas concepções ontológicas – nos processos do ser – que historicamente definem ou indicam os determinantes de toda humanidade em oposição ao animal.

Derrida e Viveiros de Castro empenham esforços de rupturas intelectuais e políticas sobre a tradição epistemológica ocidental pautada em uma dada visão de mundo do ser humano; isto é, da perspectiva – o olhar – humana sobre os animais, em específico, e acerca da natureza em geral: os outros seres. Adiantando o ponto decisivo da extrusão teórica então proposta por ambos, para depois expormos seus fundamentos, a tradição ocidental hegemônica sempre ignorou a existência, no campo da alteridade, de um olhar intencionalmente subjetivo do animal para com o humano. Ao passo que, com base na indiferença humana para com a intencionalidade escópica voltada para o homem por parte do animal, o ser humano valorizou sua perspectiva propositada sobre os animais e assim os escrutinou filosófica e cientificamente a fim de satisfazer seus desejos e necessidades. A distinção para com o olhar animal, portanto, pode ser considerada a base de todas as ações políticas do humano em relação aos demais seres; em especial na escravidão e no genocídio.

A fim de demonstrar que essa problemática crítica acerca do olhar humano-animal-humano não está restrita às obras aqui objetivadas, vale conhecermos algumas passagens textuais produzidas por outros filósofos então alinhados com o pós-estruturalismo ou com uma crítica ao estruturalismo, no caso dos fenomenólogos. A começar por um desses, Merleau-Ponty (1975, p. 275), em seu “O olho e o espírito”, abordando as distinções entre os olhares do cientista e do artista (pintor), diz: “A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Fabrica para si modelos internos [subjetivos] delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe [por meio do olhar] se defronta com o mundo atual”.

Foucault (1977, p. 137-139), em “O nascimento da clínica”, investigou o desenvolvimento da ciência moderna dos oitocentos na esteira do desenvolvimento técnico e tecnológico do olhar na medicina e suas análises dos sintomas visíveis e secretos (invisíveis em algum momento) do corpo em termos de uma semiologia médica. De uma prática observacional pautada na gramática e na sintaxe linguística, em que os médicos dos séculos XVII e XVIII descreviam os sintomas em uma dada ordem de aparecimento e, assim, o tal conjunto sintomático, os nomeavam com uma palavra unificadora ou sintetizadora da complexidade sintomática. Não obstante, durante o século XIX se desenvolve uma prática clínica também pautada radicalmente na visão; mas nem tanto em uma sintaxe nominal dos sintomas, mas na identificação, por “golpe de vista”, de um dado sinal principal, determinante

da conclusão do diagnóstico. Trata-se de uma abertura das teorias para com os dados empíricos dos sintomas e, assim, para a especialização relativista da ciência.

Não interessa ao médico, enquanto o olhar da ciência, o dizer ou as indicações, por um olhar de si, do paciente. O olhar desse não deve orientar o do médico, absolutamente distinto. Por conseguinte, tanto em Merleau-Ponty quanto em Foucault, ao cientista-médico não interessa a perspectiva do objeto acerca de si, do mundo e do outro. Importa o que é visto; o que o cientista pode ver no objeto. Por isso, Derrida (2011, p. 28) faz questão de frisar que, para a filosofia ocidental, o homem esquece que ele, além de ver, também é visto; também está submetido ao olhar intencional e taxionômico do outro. Do contrário, caso o cientista sinta a necessidade de conhecer o olhar do outro, a perspectiva do outro acerca do mundo, seria necessário que o mesmo buscasse mecanismos para habitar o objeto; deixar-se tomar por seu corpo, seus sentidos e seus pensamentos e, desse modo, assumir a posição do objeto; a perspectiva daquele que é visto e não daquele que vê. Descobrimos que o visto também vê. Dialética ignorada pelo pensamento ocidental ao tratar da relação homem-animal.

De todo modo, compreendemos que uma investigação acerca do olhar no animal que possivelmente recai e escrutina o humano consiste em ser um questionamento sobre os olhares filosófico e científico modernos no ponto em que o sujeito do conhecimento se distingue de seu objeto visto e, mediante observação, o interroga, o estimula, o fragmenta, o disseca. Não obstante, não podemos perder de vista o fato de que para a ciência moderna, em suas versões natural e humana, a instituição de um objeto de pesquisa não se limita aos seres animados e inanimados considerados isentos de humanidade. Isto é, o humano, os seres humanos, os homens e as mulheres também podem – e são – considerados objetos científicos: seres a serem submetidos – subjugados, para alguns – ao olhar epistemológico dos cientistas: médicos, sociólogos, antropólogos, químicos, biólogos etc. E, nesses casos, parece que somente nesses casos, os seres humanos são igualados aos animais.

Podemos identificar a instalação da problemática do olhar homem-animal, da inversão do olhar para o animal-homem, em ambas as obras pautadas em suas respectivas passagens: “O animal está [...] na minha frente. [...] ao redor de mim. E a partir desse estar-aí-diante-de-mim, ele pode se deixar olhar [...], mas também, a filosofia [ocidental] talvez o esqueça [...], ele pode, [o animal], olhar-me” (DERRIDA, 2011, p. 28). Ao passo que, para Viveiros de Castro (2015, p. 26-27), abordando o olhar desde um de seus principais conceitos, o de “perspectivismo ameríndio”: “Como diversos etnólogos já o haviam notado, mas quase todos muito de passagem, numerosos povos [...] do Novo Mundo compartilham de uma concepção

segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista [...]”. Por essa via, prossegue:

[...] os animais e os outros não-humanos dotados de alma “se veem como” pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, “são” pessoas [...]. O que essas pessoas veem [...] constitui precisamente um dos problemas filosóficos mais sérios postos por e para o pensamento indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27).

Mas, principalmente para o pensamento moderno ocidental.

### **Antecedentes filosóficos da alteridade animal-humano**

Outros pensadores ocidentais refletiram sobre isso no passado de modo a produzirem um contexto para as obras aqui estudadas; valendo a pena um exercício panorâmico antes de adentrar à leitura dos referidos livros. Em hipótese alguma se trata de uma novidade entre os pós-estruturalistas em pauta. Tampouco se pode falar de uma novidade em relação aos índios, já que a problemática humano-animal é bem mais sistemática e cotidianamente estudada por eles, enquanto que os filósofos debateram o assunto de maneira pontual em suas obras. Não valendo a pena, portanto, dormir e acordar frequentemente com essa questão, em se tratando do euro e do antropocentrismo estruturantes do moderno; mas, é assunto aconselhado entre os indígenas. Doravante, passando brevemente por algumas dessas abordagens pontuais sobre o animal na filosofia ocidental, vale destacar alguns autores que, direta ou indiretamente, foram herdados por Derrida e Viveiros de Castro no que tange à alteridade animal-humano tendo como ponto nevrálgico a problemática do olhar.

Em “Apologia de Raymond Sebond” (1580), Montaigne reduz a perspectiva humana a um ponto de vista particular dentre tantos outros particulares; em quase nada universais. Maciel (2016, p. 28) ensina que “[...] a razão [humana] não pode se circunscrever a esse modelo único e absoluto, já que existiriam várias outras formas de racionalidade ou raciocínio, bem como várias perspectivas para se tratar um determinado assunto”. Considerando essa ideia a base de seu perspectivismo como teoria, os animais são colocados, por Montaigne, como *locus* empírico de sua metafísica. O autor da tese sobre a qual Descartes desenvolve seu antitético, interroga o homem:

Como conhece ele, por obra da inteligência, os movimentos internos e secretos dos animais? Por qual comparação entre eles e nós conclui sobre a estupidez que lhe atribui? Quando brinco com a minha gata quem sabe se ela não se distrai comigo mais do que eu com ela? (Montaigne, 1580 apud MACIEL, 2016, p. 29).

Mas, a razão trai a si no exercício da “crítica da razão pura”. Montaigne, a nosso ver, trai a si no ponto em que, humano, elabora uma crítica cética da humanidade; uma crítica de si, portanto, tendo como suporte o animal. O filósofo, no final das contas, lembra da existência animal como instrumento argumentativo – metáfora, analogia, alegoria – contra um ponto de vista contrário na luta dialética do pensamento; na superação de velhos paradigmas. Não é o animal a perspectiva enigmática como centro do problema; mas, uma reflexão sobre o olhar humano centralizado em sua visão. Montaigne, assim como Derrida e Viveiros de Castro, apoia-se no animal para justamente revelar os limites de toda humanidade no que concerne ao conhecimento construído na dialética entre sujeito e objeto. Nos três casos, um ceticismo quanto ao humanismo, ao passo que Descartes elege os animais como diferenciais para se observar a superioridade da razão enquanto universal apreensível pelo método.

Pouco importa o animal e a suposição de que o mesmo possui uma razão particular como a nossa, quando sobre ele filosofamos, mas continuamos a devorá-los em nosso jantares. Ou seriam Montaigne, Derrida e Viveiros de Castro filósofos ou antropólogos veganos? Ou então o que dizer dos índios pedirem licença para matar e comer a carne animal? Chegamos a pedir licença aos animais para escrever este texto? Derrida pediu licença para tratar do animal em suas cinco aulas em Cerisy? Não se pede permissão porque não é o animal que se “devora” nesse pensamento fágico, mas o próprio humano, na tentativa de capturá-lo em algum axioma ou alguma tese processada por uma dialética com seu oposto, sua antítese. O animal como esse outro antitético do humano reflete o enigma do homem, em que se apaga da consciência o enigma do animal. Trata-se, mesmo, de um limite da razão em pensar desde fora de si no desafio do atributo pela palavra/conceito adequado e exato.

Maciel (2016, p. 29) comenta que Montaigne reconheceu nos animais inúmeros atributos humanos, porque quem é visto como ser faltante ou carente é o animal. Tais atributos da razão seriam o discernimento, o raciocínio, a aprendizagem e outras faculdades, a exemplo da linguagem, da arte, da arquitetura, das virtudes e dos vícios. Percebamos que, para ser tomado na posição antitética de contraste horizontal com os humanos, é necessário que, antes, o animal tenha os atributos daqueles e não atributos próprios que os homens não têm. Todavia, mesmo que se reflita sobre as habilidades animais que não conseguimos imitar ou que nosso pensamento seja limitado para conceber a perspectiva corporal dessa

habilidades, antes de iniciar o assunto, o animal deve ser uma alegoria do homem; um recurso para se fazer ontologia e epistemologia<sup>1</sup>.

E em sendo um pensamento limitado em sua própria razão, ele cumpre o papel de, no mínimo, pluralizar, distribuir o princípio da razão entre os seres, assim como Descartes “distribuiu igualmente” o bom senso entre os humanos, mas sem capacidade para assumir ou conhecer esse outro ponto de vista descentrado de mim no outro. Ou, na melhor das hipóteses, podemos pensar na imaginação como a principal via de acesso paulatino aproximado ou distanciado a essa razão outra. De um universalismo, é um perspectivismo racional ou um racionalismo perspectivista que se instaura na afirmação de uma antítese para o universalismo e/ou o absolutismo filosófico – ou religioso – do Ocidente. Do contrário: “O saber que os homens julgam possuir sobre os outros viventes se aloja [...] nos limites do conhecimento racional [...] para justificar os processos de marginalização e coisificação desses seres” (MACIEL, 2016, p. 30).

É preciso demarcar que se comenta, nesses casos, acerca dos limites da razão para abordar os problemas ontológicos e epistemológicos no campo das alteridades, justamente porque se trata de um conhecimento circunscrito ao corpo, do qual nem tudo pode ser traduzido ou transferido para linguagens; da perspectiva ontológica e epistemológica de um corpo, intransferível seja pela razão ou pela empiria. Entretanto, não pode haver dúvidas de que o animal conhece; de que possui seus objetos de conhecimento sobre os quais seleciona e projeta ações e emoções. O modo como isso se processa em sua subjetividade implica uma série de enigmas e problemas teórico-metodológicos já muito caros à filosofia teórica e às ciências experimentais sobre a fisiologia animal; mas que não podem justificar uma indiferença em relação a essa hipótese que diz sobre a perspectiva animal ser constituída por inúmeras visões de mundo invisíveis para o humano.

Sobre esse assunto, os limites da razão foram confundidos com o conhecer. Isto é, inúmeros conhecimentos foram construídos ao longo dos tempos em que se ignorou o desconhecimento acerca do ponto de vista do animal. Maciel ensina que Foucault compreendeu esse pensamento como o de negação ao animal na cultura ocidental enquanto “[...] o abafado perigo de uma animalidade [no homem] em vigília, que, de repente, desenlaça a razão na violência e a verdade no furor insano”<sup>2</sup>. O animal foi associado aos “poderes subterrâneos do mal” (FOUCAULT apud MACIEL, 2016, p. 17); aos exemplos das figuras híbridas – animal-homem – como centauros, vampiros, lobisomens, minotauros etc.. Não

---

<sup>1</sup> Ibid, p. 30.

<sup>2</sup> Ibid, p. 17.

esquecendo dessa associação – animal-homem – quando dos procedimentos humanos para com os animais e para com os humanos anormais são deveras semelhantes no sentido desse encarceramento da face insana do animal. Ignorando toda a possibilidade de ternura, enclausurou-se a expressão animal na loucura e nas doenças por meio de instituições, ao passo que todo comportamento de doçura foi esvaído do corpo ou nele lançado para uma subjetividade profunda, esquecida, imperceptível: quem sabe para o mundo dos sonhos.

Em um trabalho anterior, intitulado “O híbrido e o grotesco: das relações do corpo com a tecnologia”, abordamos (ZOBOLI et al., 2014) pontual e brevemente alguns aspectos da presença da animalidade, nas culturas humanas, na condição de imagens grotescas, híbridas, titânicas; em que a doçura animal é excluída das cenas, mas firmada sua face violenta, agressiva, insociável. Da mitologia grega à ficção científica moderna do cinema, o animal, em muitas situações, aparece como o monstro. Segundo Madeira (2010, p. 10, apud ZOBOLI et al., 2014, p. 6), a humanidade produziu ao longo dos milênios uma série “[...] de seres fabulosos, verdadeiros compósitos de natureza mista, constituídos pela mistura de animais de diferentes espécies, como os grifos (animais com cabeça de águia e garras de leão), ou por uma combinação de animais com humanos, como os centauros [...]”. Tais mitologias, continua o autor, implica a perpetuação de “[...] uma história moral sobre o resultado de uma conduta humana malconduzida [...]”. Considerando a dimensão devocional para com os animais e suas figuras híbridas, tratou-se sempre de ser permeada pelo medo da repentina ou imprevisível violência animal no humano.

Encontros horizontais entre animais e humanos, como os que propõem Montaigne e Derrida, bem como Viveiros de Castro, devedor direto do perspectivismo ameríndio achado em campo, são pontuais na história do pensamento antropocêntrico ocidental. O mote perpetuado é o da oposição animal-humano em termos de uma oposição entre natureza e cultura, assim como selvagem e civilizado. Entretanto, Nietzsche é outro filósofo que pontualmente, na filosofia, questionou a hierarquia homem-animal, abordando a ambiguidade dos sentimentos dos humanos para com os animais: admiração e rejeição. Nietzsche observa que o homem deseja a vida do animal nos aspectos de sua paciência; resignado em sua condição natural e corpórea: ele, com algumas exceções, não busca superar seu corpo pela tecnologia; não deseja um além como promessa de futuro. Entretanto, a negação do animal vem da hipótese sobre não possuir memória, elemento que faz o homem vangloriar de si. Esse, então, prefere todas suas mazelas tendo como prêmio a história; enquanto aquele prefere

às benéficas da vida à capacidade de fazer história. Mas, para Nietzsche, a memória é justamente o grande problema ou mal da humanidade.

Embora a memória seja um elemento que remeta ao passado, Nietzsche compreende a história como a base de toda promessa de futuro; tal como, a nosso ver, opera o crime de Adão e Eva. No dizer do próprio filósofo, que recuperamos de outra publicação de nossa autoria, “A história sob a saudade, a memória e a mitologia: um ensaio filosófico”, isso recebe o sentido dos “homens históricos” que “[...] só olham para trás a fim de, em meio à consideração do processo até aqui, compreender o presente e aprender a desejar o futuro impetuosamente [...]” (NIETZSCHE, 2003, p. 14, apud SILVA, 2007, p. 78). Esse desejo de futuro, sustentado pela reflexão histórica, é considerado, pelo filósofo intempestivo, o fundamento de toda promessa humana; seu distintivo em face dos animais, distinção negadora da vida. Assim, algo que para o pensamento ocidental moderno seria o grande valor da humanidade, a memória, para Nietzsche é justamente o motivo de suas fraquezas.

Dentre inúmeros pontos de partida, de passagem e de chegada que Derrida nos deixa, essa intersecção com o pensamento nietzschiano parece ter lugar primitivo em suas reflexões; ao retomar a *Genealogia da moral*, início da “Segunda dissertação”, para lá encontrar o filósofo do martelo lançando a tese de que o homem é um animal prometedor, que tem o poder de fazer promessas. Derrida acrescenta que o poder de promessa é oriundo de uma falta de si-mesmo; capaz de sentir dúvidas sobre quem é, apto a perguntar a si: quem sou eu? Enquanto o animal nietzschiano seria esse que transmite ao homem uma dada certeza acerca do que se é. Não havendo falta de si-mesmo no animal, não há motivos para preencher o presente com promessas futuras, da medida em que todo projeto é um modo de planejar o suprimento de uma falta (de estrutura, de conhecimento, de alimento, de habitação) no presente. Ora, não seriam as faltas e carências humanas do presente os motivadores dos projetos científicos e filosóficos que prometem um futuro, uma utopia da completude?

Em sua falta de si, o humano é uma promessa ainda não cumprida; imerso em um fluxo de busca de sua identidade no passado, no presente e no futuro, aos moldes da tese de Habermas sobre a continuidade do Iluminismo em sua promessa de Modernidade. Mas, de Nietzsche diretamente emerge também a noção de perspectivismo filosófico, aproveitado tanto por Derrida, embora tacitamente, quanto por Viveiros de Castro, de maneira declarada. Quanto ao segundo, brevemente ele expõe alguns dos laços de pensamentos teóricos que formam sua noção de perspectivismo: “[...] o perspectivismo – o de Leibniz e Nietzsche como o dos Tukano ou Juruna – não é um relativismo, isto é, afirmação de uma relatividade do

verdadeiro, mas um relacionalismo, pelo qual se afirma que a verdade do relativo é a relação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129). Nesse quase trocadilho, podemos compreender que a verdade, e o que seriam pontos de vista acerca dela mesma, é uma questão que materialmente é um falso problema. Assim, em vez de afirmar a verdade como objeto, é sobre o relativo que se debruça enquanto algo passível de ser identificado como objeto de investigação cuja existência se constata fisicamente; na medida em que a existência da verdade sempre desembocara em metafísicas sem físicas, teorias sem empirias.

Em suma, o que se constata é o relativo, o devir, nunca a verdade. Esse não é um fenômeno a ser investigado para fora da subjetividade daquele que pensa a verdade; daí seu caráter eidético fundamental. A verdade, há muito, já se tornara um obstáculo epistemológico; não consiste mais em um objeto científico segundo o pensamento bachelardiano. Já o relativo consiste em um fenômeno observável externamente à nossa subjetividade: o relativo é o dado fundamental; objeto por excelência. Por conseguinte, é a verdade desse objeto, dessa realidade relativa constatada, que deve ser desvelada: a verdade do relativo, ao invés de a verdade da verdade; pois o incontestável é a pluralidade experimentada no mundo das sensações empíricas. Bachelard (1996, p. 61-62), ao explicar o nascimento da ciência relativista na Modernidade, faz uma crítica às filosofias e às ciência generalistas, na medida em que as generalidades surgem de uma acomodação do fenômeno ao conceito ou à palavra na forma de teoria ou metafísica. As ciências não relativistas negam o empírico em favor do teórico. “Há quem continue a repetir a experiência negativa, achando que houve apenas um engano de procedimento” (BACHELARD, 1996, p. 61); erro metodológico, nunca uma falha nos princípios teóricos ou hipóteses fabricadas pelo pensamento.

A pluralidade das perspectivas empíricas desmente as teorias, tradicionalmente generalizantes; sintéticas, dedutivas, em vez de analíticas; abertas à indução como possível corretora dos paradigmas teóricos fracassados. Uma das bases da alteridade animal-humano nos pensamentos de Derrida e Viveiros de Castro está justamente nos limites do que o primeiro chama o conceito “animal” de singular genérico. “Neste conceito que serve para qualquer coisa, no vasto campo do animal, no singular genérico, no estrito fechamento deste artigo definido (“O Animal” e não “animais”) seriam encerrados, como em uma floresta virgem, um parque zoológico, um território de caça ou de pesca [...]” (DERRIDA, 2002, p. 64). Esse tipo de operação linguística e conceitual, segundo Derrida, não permite quaisquer maneiras de exterioridade, por mais simples que seja, de um termo ou ser em relação a outros. Configura-se bobagem todas as vezes em que o filósofo se refere, no singular, ao “O Animal”

em geral<sup>3</sup>. Já os ameríndios, ensina Viveiros de Castro (1996, p. 128), consideram que cada animal possui afetos, afecções, capacidades que os singularizam segundo cada espécie de corpo; embora se conceba uma universalidade quanto ao fato de todos terem alma, verem como uma alma, enquanto a base do ser vivente mortal.

### **Derrida sob o olhar animal**

Compreendemos que o fundamento básico de *O animal que logo sou*, de Derrida, consiste no apontamento epistemológico acerca da perspectiva metafísica do homem em relação aos animais; pois, há um apagamento ou enfraquecimento do campo empírico como lugar onde se registra a experiência do devir e da singularidade animais. A perspectiva generalista, que é uma marca doutrinária do pensamento filosófico e da ciência primeira, segundo Bachelard (1996, p. 77), implica um fechamento do pensamento para as experiências retificadoras de teorias baseadas no sensível instrumental, tanto de uma fenomenologia quanto de seu prolongamento em uma fenomenotécnica. A experiência deve procurar “[...] ocasiões capazes de complicar o conceito, [...] para *aplicá-lo*, apesar da resistência desse conceito, para realizar as condições de aplicação que a realidade não reúne”. Assim, a ciência se desenvolve na medida em que se estuda metodologicamente a aplicação do conceito em uma realidade empírica, de modo que essa experiência tem a necessidade de ser incorporada à essência da teoria reformulando-a. De certo modo, Derrida aplica o conceito de “animal” e passa a observar seus limites críticos na adequação epistemológica – do conhecer o outro – à realidade e suas consequências para uma ontologia; isto é, um estudo da produção do Ser – *Dasein* – em sua humanidade e animalidade no campo de suas relações.

O conceito de humano – homem – é estrito e extremamente dependente do conceito de animal. Em termos de uma ontologia do conceito de humanidade – ser humano –, é patente que seu desenvolvimento se dá em dialética – segundo uma contradição – para com o conceito, ou seja, aquilo que se entende ser o animal a referência da alteridade; de modo que a ontologia anticartesiana é relacional. No texto “A escrita como objeto impuro do conhecimento: a alteridade fundamenta o conhecer e o ser na alfabetização indígena” (SILVA et al., 2009), fazemos uma reflexão sobre as relações entre escrita, colonização e identidade: “Marcamos dessa forma o enigma das identidades humanas constituídas em suas particularidades exclusivas a partir da alteridade imediatamente gnoseológica e mediamente sociológica e não de uma geração espontânea ou auto-geração” (SILVA et al., 2009, p. 13).

---

<sup>3</sup> Ibid., p. 61.

A identidade humana, como um ato limitado de conhecimento de si pela taxionomia, não se dá por uma classificação cartesiana motivada pela interioridade da dúvida; mas, sim, por uma exterioridade, pela via daquilo que o “outro” diz ser o “eu” conforme seu sistema categorial, na medida em que quem duvida do “eu” é o “outro”; esse último fragiliza a certeza do primeiro. É deste ponto em diante que Derrida constrói seus ensinamentos em Cerysi acerca da relação animal-homem; pois ele se coloca em dúvida diante de um gato empírico; por causa do olhar animal que o observa. O filósofo se vê nu sendo observado por um gato singular que supostamente o observa de frente. “O ponto de vista do outro [animal] absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato” (DERRIDA, 2002, p. 28). A dúvida filosófica vem do mundo externo do outro, não do *ego*; este é questionado.

Conforme Maciel (2016, p. 37): “Vale lembrar que esses outros pontos relativos à questão dos animais e dos limites do humano foram uma constante nos últimos anos de vida de Derrida, tendo também aparecido esparsamente em alguns de seus trabalhos anteriores”. Em meados da década de oitenta do século passado, Derrida abordou o assunto em seu *Do espírito: Heidegger e a questão*; no final da referida década, concedeu entrevista a Jean-Luc Nancy, publicada em inglês em 1989, cuja tradução do título é a seguinte: “É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito”. Entre 2001 e 2003, em Paris, ministrou seminário “A besta e o soberano”, em que se baseou na figura zoopolítica do lobo para tratar das complexas relações controversas entre o homem e o animal no contexto do Estado, da cidade, da sociedade, do direito e do humanismo. Contudo, Maciel (2016, p. 38), sobre o tema, indica que as aulas em Cerysi-la-Salle, França, 1997 (parcialmente publicada no Brasil em 2002), com o título *O animal que logo sou (a seguir)*, foram um momento de verticalização das reflexões sobre a questão.

Epistemologicamente, Derrida realiza uma ruptura com a tradição filosófica sobre o animal, seu estatuto e ontologia. Para tanto, demarca filósofos como Descartes, Kant, Heidegger, Levinas e Lacan sustentados pela base da tese de que o animal, na síntese heideggeriana, é “pobre de mundo”, pois é desprovido de *logos* e, portanto, em termos aristotélicos, de política. Isso pode ser traduzido pelas seguintes perguntas que formulamos: com o animal se negocia? Territórios, vida, morte, alimento, sexo? Ou, por serem privados de *logos*, devem ser tratados como objetos de controle? Em que momento o homem, ao se sentir superior, deixou de negociar com os interesses animais? Será que o ócio em face do animal se deve ao trabalho economizado pela arma de fogo nas negociações entre vida e morte? Derrida

(2002, p. 33) problematiza os filósofos: “[...] Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas. Seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se [...] nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirigisse a eles”.

Para Derrida, a nosso ver, os filósofos anteriores não se colocaram à disposição de uma negociação do olhar com o animal. “O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí”<sup>4</sup>. O olhar perspectivo que além do problema da linguagem, do *logos*, do cálculo etc. existem questões como a do amor, do sofrimento, da ternura, do prazer etc.. “A questão prévia e decisiva seria a de saber se os animais podem sofrer. [...] Eles podem sofrer?, perguntava simplesmente e tão profundamente Bentham”<sup>5</sup>. Ora, um ser humano que pensa, fala e calcula, mas que não sofre, seria considerado humano? O *logos* seria o elemento metonímico por excelência do humano? Ou a humanidade é definida por uma complexidade que ou não se manifesta completamente nas espécies ou existem elementos essenciais sobre os quais características superficiais são construídas de maneira dependente? Enquanto característica fundante elegemos o poder de falar ou o poder de sofrer?

“Veremos, mesmo aqueles que, de Descartes a Lacan, concederam ao dito animal uma certa aptidão ao signo e à comunicação, sempre lhe negaram o poder de responder – de fingir, de mentir e de apagar seus traços” (DERRIDA, 2002, p. 63). Derrida, a partir disso, segundo Maciel (2016, p. 39), desenvolve uma discussão em torno das diferenças de comportamento humano e animal, dizendo que na tradição filosófica e científica ocidental o primeiro responde ao entorno, enquanto o segundo apenas reage; já que responder envolve conceitos e simbolizações dependentes da linguagem, enquanto reagir implica ações corporais ou simplesmente sintomáticas; como uma comunicação sem consciência ou intencionalidade, tal como ocorre com o “cão salivador” de Pavlov, cuja saliva não se dirige ao cientista; mas consistiria em apenas um resultado da associação sineta-alimento. O ato de classificar é do pesquisador, não do animal. Não se questiona em que classe ou categoria o humano estaria na taxionomia animal; suas intenções e necessidades, tal como refletiu Lineu sobre a perspectiva animal (DERRIDA, 2002, p. 32).

Diante desse absoluto outro, desse abismo sem comunicação possível, que é a perspectiva animal, Derrida buscou, por algumas vias filosóficas, desconstruir as máscaras e roupas predicativas com as quais encobertamos com nossas ideias os animais<sup>6</sup>. Nesse sentido, algumas páginas repetem o argumento de que o animal à sua frente não é o gato dos teoremas

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 57.

<sup>5</sup> Ibid., p. 54.

<sup>6</sup> Ibid., p. 22-26.

filosóficos, tampouco o gato da literatura, a exemplo do gato de “Alice no país das maravilhas”, de Lewis Carroll. Esses gatos imaginários são generalistas, têm por fim expressar um plano universal do ser do gato ou dos gatos; mas, implicam um fechamento para a experiência direta, primeira, fenomenológica, com um gato singular. Os gatos da literatura não passariam de espelhos que refletem a humanidade do homem; de modo que o olhar desse último não apreende sua transparência pela claridade interior ou de sua face oculta e desconhecida. Então, Derrida é taxativo em uma passagem:

Não, e não, meu gato, o gato que me olha no quarto ou no banheiro, esse gato que não é talvez "meu gato", nem "minha gata", ele não vem aqui representar, como embaixador, a imensa responsabilidade simbólica de que nossa cultura desde sempre encarregou a raça felina, de La Fontaine a Tieck (o autor de O gato de botas), de Baudelaire a Rilke, Buber e a tantos outros. Se digo "é um gato real" que me vê nu, é para assinalar sua insubstituível singularidade.<sup>7</sup>

Em seu viés pós-estruturalista, essa busca pela singularidade do outro e do eu, em detrimento de teoremas, axiomas e predicativos, ocorre por uma estratégia fenomenológica de se lançar à experiência e nela captar os aspectos que escapam de nossas estruturas categoriais de assimilação da realidade; de modo a reconhecer o estado nascente da consciência, que não é sem objeto; não é sem alteridade. Não esquecendo que a base dessa estrutura assimiladora do animal é o axioma fixado no termo animal, enquanto um singular genérico. Ou seja, de uma palavra dita no singular de modo a esconder toda a pluralidade animal que existe no mundo, inclusive a humano. Enquanto que o singular genérico *homem*, embora também abarque uma multiplicidade, limita-se um escopo reduzido, a uma espécie apenas (DERRIDA, 2002, p. 64 e 76). Por isso o filósofo sugere que a palavra *animal* seja substituída pelo neologismo *animot*, como uma forma significativa – imagem acústica – de fazer referência ao plural em francês: “*animaux*” (MACIEL, 2016, p. 41).

Sobre a tradição do singular genérico *animal*, Derrida (2002, p. 41) retoma as personagens bíblicas Adão e Eva antes do pecado original, bem como Noé, Caim e Abel; na escola do segundo pecado da humanidade, a fim de localizar a interpretação da gênese dessa relação ocidentalizada entre animal e homem; em que esse é o responsável de Deus na tarefa de nominar os animais, já que nesses não se reconhece a fala.

Essa tradição presta de fato à natureza e à animalidade assim nomeadas por Adão uma espécie de “profunda tristeza (*Traurigkeit*)”. Esse luto

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 26.

melancólico refletiria uma impossível resignação; protestaria em silêncio contra a fatalidade inaceitável desse silêncio mesmo [...].

Derrida ainda alerta para o marcador animal-homem da nudez<sup>8</sup>. Quando Adão nomeou os outros seres, ele ainda estava nu sem saber, na ignorância das vestimentas, estando, portanto, em certa horizontalidade animal, sem artificios.

A vestimenta seria a forja material da duplicidade humana; um divisor de águas visível, de um antes e um depois, um passado e um presente. O tapa-sexo não deixa de ser uma alegoria do pecado original; um ato que faz o corte, que destaca o humano de seu perene e ubíquo presente. O pecado original como o momento limítrofe em que um ato cometido sem vergonha é, na sequência transitória, visto como crime. Isso fez-nos lembrar de Lévinas (1998, p. 31); ao tratar do “cansaço e do instante”, objetivou “[...] determinar o vínculo que nos apareceu entre o ser o e ato, quando percebemos um ‘é preciso ser’ no fundo do ‘é preciso fazer’ [...]”. Mas, antes do pecado original, Adão, guiado e observado por Deus, já estabelecera um divisor de águas entre homem e animal. Ora, será que a divisão dos seres não seria o prenúncio de que o homem, então, se diferenciaria dos demais; na medida em que o animal é justamente aquele que não tem consciência do pecado; do crime. Predicar os animais como uma primeira atitude já não seria um crime contra o paraíso?

Para Lévinas (1998, p. 36-37), o ato, o desprendimento do ato no instante equivale a um choque para com a “seriedade da eternidade”, pois coloca fim a uma inércia. Essa ruptura é provocada por um ato, um movimento e um esforço, portanto. Agir implica abandonar o instante e dele se descolar por uma diferença; “[...] uma luxação do *eu* em relação a si, fica distante de si no instante em que, entretanto, ele está engajado para sempre”. O ato demarca um deslocamento do si para o mundo; um sujeito-objeto, homem-animal, como “[...] assunção do presente, o trabalho voltado para os objetos do mundo parece conter mais do que essa assunção. A assunção que ele cumpre conhece, no mundo, um destino novo. O que significa, em relação à função ontológica do ato, aquela que ele assume no mundo?”.

A esses problemas do pecado original, do motivo que levou Deus a ordenar Adão para que, antes do pecado original, antes da mulher, nomeasse os animais; Derrida (2002, p. 79) sugere que:

Deus prefere o sacrifício do próprio animal que deixou nomear por Adão – para ver. Como se, da doma desejada por Deus ao sacrifício do animal preferido por Deus, a invenção dos nomes, a liberdade deixada a Adão ou a

---

<sup>8</sup> Ibid, p. 44.

Isch de nomear os animais só fosse uma etapa para ver, com vistas a prover carne sacrificial em oferenda a Deus.

O ato de nomear consiste em uma espécie de assassinato do animal, já que é o prenúncio de sua morte carnal e sacrificial, mas também porque o nome funciona como axioma ou teorema, de modo de na relação homem e animal o primeiro passa a se relacionar mais com o conceito do que com a coisa; provocando um fechamento do sensível para a coisa e seu devir. O obstáculo para a experiência fenomenológica, o conceito ou predicativo, parafraseando Merleau-Ponty (1999, p. 9) ao contrário, acabam por substituir o próprio mundo pelo *cogito* do mundo.

Não obstante, substituindo a experiência com o animal, a relação humana com o animal cogitado por taxonomia autoriza o sacrifício – morte – da carne; a esse Deus devorador, esse Deus faminto que demanda, que exige. Deste ponto, Derrida (2002, p. 50-51) associa o ato de Adão ao prenúncio do sacrifício, bem como as hecatombes religiosas voltadas para Deus a uma espécie de base – mítica, ontológica, existencial – para o genocídio animal cometido todos os dias nos abatedouros que abastecem as indústrias alimentícias de seu tempo. Porém, antes recorda algumas das tantas funções ocupadas pelos animais para satisfazer a economia humana, os negócios entre humanos; de modo que, se a nova forma de Deus é a economia de mercado, todos os dias o consumo de carne é justificado para bem alimentar uma porção de trabalhadores que se sacrificam pelo sistema.

De qualquer maneira que se interprete, qualquer consequência prática, técnica, científica, jurídica, ética ou política que se tire, ninguém hoje em dia pode negar esse evento, ou seja, as proporções sem precedentes desse assujeitamento do animal. Esse assujeitamento cuja história tratamos de interpretar, podemos chamá-lo violência, mesmo que seja no sentido mais neutro do ponto de vista moral [...].

E continua:

Ninguém mais pode negar seriamente e por muito tempo que os homens fazem tudo o que podem para dissimular ou para se dissimular essa crueldade, para organizar em escala mundial o esquecimento ou o desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios (existem também os genocídios animais: o número de espécies em via de desaparecimento por causa do homem é de tirar o fôlego).

Para Maciel (2016, p. 42 e 44), “[...] Derrida não apenas defende uma aproximação corporal, sensível, entre as espécie humana e as demais, como também confere a cada animal (aqui no singular particular) o estatuto do que chamamos de sujeito”. Na esteira de Montaigne, Derrida reconhece o animal, esse ou aquele, “[...] como um ser que, em sua

singularidade, olha, sente, sofre, tem inteligência e saberes próprios sobre o mundo”. Esse reconhecimento, a nosso ver, implica em um novo estatuto ontológico para a humanidade. Tal estatuto é reformulado pela existência enquanto fundamento da experiência transformadora com “[...] as diferenças que distinguem os homens dos outros animais e a impossibilidade de essas diferenças serem mantidas como instâncias excludentes, uma vez que os humanos precisam se aceitar como animais para se tornarem humanos”<sup>9</sup>.

Prosseguindo com a reflexão ou hipótese proposta inicialmente, a de que Derrida se encerra em um ponto em que os indígenas há muito já superaram. Se do ponto de vista de Derrida, segundo Maciel<sup>10</sup>, os humanos necessitam se reconhecer como animais; para os indígenas, segundo Viveiros de Castro, toda a problemática se inverte na medida em que o salto se dá quando reconhecemos os animais como seres humanos, pessoas; assim como nós. A nosso ver, Derrida não supera o objeto de sua crítica; a questão da alteridade. Alerta para a tradição do animal como alegoria das mazelas e benéficas humanas, mas seu gato singular ainda continua a ser o outro absoluto; enigmático, de onde parte os questionamentos sobre o próprio homem. Embora não mencione, ou não se reconheça, Derrida é o analógico de Édipo diante da Esfinge que o interroga sobre o próprio homem; os componentes determinantes e definidores de sua identidade.

### **Considerações finais:**

#### **a radicalização da metafísica indígena sobre o corpo animal segundo Viveiros de Castro**

Em um ensaio passado, “O corpo indígena: apontamentos para outra Educação Física” (SILVA, 2012, p. 363), demarcamos que “Viveiros de Castro (1986, p. 125-126) lança a hipótese, que ele chama de propriamente etnológica, de que existem predominantemente entre as etnias idiomas nativos concernentes aos domínios sensório-corporais e aos conceitos de alma”. O antropólogo se atenta para esse fenômeno quando de sua etnografia do povo *Araweté: os deuses canibais* (1986); tema que vem, desde então, lapidando e refletindo teórica e metodologicamente, a exemplo do recém-publicado livro *Metafísicas canibais: elementos para um antropologia pós-estrutural* (2015), no qual pautaremos as reflexões a seguir, sobre Derrida não ter realizado a inversão completa do olhar na alteridade animal, na medida em que a questão não é a animalidade, conceito que ele próprio critica por ser um “singular genérico” que empobrece ou exclui de cena toda pluralidade perspectiva.

---

<sup>9</sup> Ibid, p. 47.

<sup>10</sup> Ibid, p. 47.

Em sendo o “animal” um estatuto pejorativo dos demais seres, o indígena enquadra todos, inclusive os homens, na categoria de pessoa ou gente, na medida em que o elemento definidor é a alma. Sem embargo, partindo do princípio de que todos os seres têm alma, os outros seres, para nós, animais, também são pessoas. A questão é compreender os motivos que levam os indígenas a pensarem que todos os seres possuem alma e as implicações disso para a dimensão do olhar na alteridade animal-homem. Assim, os Araweté partem de uma observação empírica acerca dos outros seres em relação a si próprios; a de que as ações do animais para com o mundo e para consigo são as mesmas que as deles. O jaguar ou a onça, assim como os outros e nós, caça, pesca, esconde-se, acasala, cuida da cria, bebe água, sobe em árvores, brinca, sangra, morre etc.. Muitas semelhanças e poucas diferenças. Tais diferenças provém não da alma, mas do corpo de cada animal. A onça não acende o fogo porque não precisa dele. Ora, se tivéssemos um corpo de onça, que digere carne crua e se aquecesse com o próprio pelo, necessitaríamos do cozimento e do calor do fogo?

Por um raciocínio etnológico, Viveiros de Castro retoma um relato de Lévi-Strauss em *Raça e história* (apud Viveiros de Castro, 2015, p. 35) sobre ter observado registros de que: “Nas Antilhas, alguns anos após o descobrimento da América, enquanto os espanhóis [...] [necessitavam saber] se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos, para verificar [...] se seus cadáveres apodreciam ou não”. Essa alegoria etnológica demonstra o quanto Derrida se encerra em um problema que os Araweté já superaram pela assunção do outro à condição de alma; de modo que o corpo gera uma dúvida quanto ao estatuto do ser. Nesse sentido, os índios são metafísicos e nós materialistas. Para Descartes, exemplo clássico, a alma não é algo igualmente distribuído entre todos os seres, apenas o bom senso entre os seres humanos. Os animais não possuiriam, portanto, alma.

Dessas aporias, ter ou não ter alma, a decisão no pensamento reverbera mais no campo ético-político da existência, ao compararmos com seus efeitos sobre esfera epistemológica do conhecimento. Assim, vemos que diante de todo impasse epistemológico ou mesmo gnosiológico, a resolução de sua verdade se dá pela via da ética, enquanto ciência dos atos morais e suas consequências, e seus resultantes nas políticas. Tal ética se prolonga na crença e em sua tradição cultural. De todo modo, em termos de experiência Araweté, a abordagem metodológica do problema animal-homem também parte desse frente-a-frente que redimensiona a dimensão do olhar e da verdade como sendo o relativo. A verdade, portanto, não pode estar em outro lugar senão em cada ser e, por isso, o *fato maior* ou panorâmico é

que de uma visão de conjunto das relações entre os seres o que se observa são perspectivas distintas, cujas existências são inegáveis por apresentarem força e resistência.

O problema se desdobra inevitavelmente acerca das perguntas “quem é o outro:” ou “o que esse outro vê?” ou, ainda, “o que sou para o outro?”. Por conseguinte, se para mim eu sou fulano com nome e sobrenome, pertencente a uma comunidade, para um jaguar eu não passo de mais um ser localizado segundo uma certa taxonomia da caça, da fome, do prazer e do território. Adentrando um pouco mais no fenômeno da alma do jaguar, Viveiros de Castro (2015, p. 53) diz, o que seria o sangue para ele? Algumas etnias compreendem que o sangue para o jaguar é cerveja. É a parte divertida da alimentação, quando se faz a festa. Sem mais, para Viveiros de Castro o perspectivismo indígena é um trabalho de tradução da “cultura” para os mundos das subjetividades extra-humanas (para nós), cujo corolário é a redefinição de inúmeros eventos e objetos “naturais” a nossa percepção. A nosso ver, portanto, trata-se de uma operação metafísica dos seres; que não é idealista na medida em que emergiu nos Araweté e em Derrida no campo da experiência direta com o animal; com a observação de que a alma de um jaguar, seu lado pessoal, intencional é incontestável diante da parcimônia de um gato domesticado.

## **REFERÊNCIAS**

- BACHELARD, G. *A formação do espírito científico: contribuições para uma psicanálise do conhecimento*. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- DERRIDA, J. *O animal que logo sou (a seguir)*. Trad. de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- LÉVINAS, E. *Da existência ao existente*. Trad. de Paul Albert Simon et al. Campinas, SP: Papirus, 1998. (Coleção Travessia do Século)
- MACIEL, M. E. *Literatura e animalidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. (Coleção contemporânea: filosofia, literatura e artes)
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2.ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Tópicos)
- SILVA, R. I. et al. “A escrita como objeto impuro do conhecimento: a alteridade fundamental o conhecer e o ser na alfabetização indígena”. In: *Revista Fórum Identidades*, ano 3, vol. 6, p. 10-26, jul./dez., 2009.

\_\_\_\_\_. “O corpo indígena: apontamentos para outra Educação Física”. In: *Atos de Pesquisa em Educação*, v. 7, n. 2, p. 345-379, mai./ago., 2012.

SILVA, R. I. “A história sob a saudade, a memória e a mitologia”. In: *Textura*, v. 2, n. 1, jan./jun., p. 77-90, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. *Metafísicas canibais: elementos para um antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. “O nativo relativo”. In: *MANA*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

\_\_\_\_\_. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. In: *MANA*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

ZOBOLI, F. et al. “O híbrido e o grotesco: das relações do corpo com a tecnologia”. In: *Contemporânea*, corpo, nojo e grotesco. Ano 12, v. 1, n. 23, p. 1-16, 2014.