

PERGUNTE AO RATO: NOTAS SOBRE ESPECIAÇÃO E METAMORFOSE

PREGUNTE AL RATÓN:
NOTAS SOBRE ESPECIACIÓN Y METAMORFOSIS

ASK THE RAT:
NOTES ON SPECIATION AND METAMORPHOSIS

Enviado: 19/04/2019

Aceptado: 15/12/2019

Marco Antonio Valentim

Doutor em Filosofia. Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná (Brasil). Pesquisador do *Species* – Núcleo de Antropologia Especulativa.

Email: mavalentim@gmail.com

O ensaio problematiza a teoria darwiniana da origem das espécies por meio de uma interpretação do evolucionismo ameríndio e do neoevolucionismo ocidental. Começa-se por explicar o conceito cosmológico de metamorfose apresentado por Davi Kopenawa em *A queda do céu* (2015) como base de sua teoria da especiação. Em seguida, procede-se a uma comparação da teoria xamânica yanomami com o evolucionismo moderno, nas diferentes versões de Darwin, Wallace, Kropotkin e Margulis, a fim de avaliar o seu grau de divergência e convergência ontológicas. Em especial, indica-se o conceito de xenogênese, originalmente ficcional, como possível operador de um nexo de passagem entre aqueles diferentes complexos teóricos. Como conclusão, propõe-se a interpretação de um mito kaxinawá de especiação *via* metamorfose trans-específica.

Palavras-chave: evolução; simbiose; xenogênese.

El ensayo problematiza la teoría darwiniana del origen de las especies por medio de una interpretación del evolucionismo amerindio y del neoevolucionismo occidental. Comienza por explicar el concepto cosmológico de metamorfosis presentado por Davi Kopenawa en *La chute du ciel* (2010) como base de su teoría de la especiación. A continuación, se procede a una comparación de la teoría chamánica yanomami con el evolucionismo moderno, en las diferentes versiones de Darwin, Wallace, Kropotkin y Margulis, a fin de evaluar su grado de divergencia y convergencia ontológicas. En especial, se indica el concepto de xenogénesis, originalmente ficcional, como posible operador de un nexo de pasaje entre aquellos diferentes complejos teóricos. Como conclusión, se propone la interpretación de un mito kaxinawá de especiación *via* metamorfosis trans-específica.

Palabras clave: evolución; simbiosis; xenogénesis.

The essay problematizes the darwinian theory of the origin of the species through an interpretation of amerindian evolutionism and western neoevolutionism. It begins by explaining the cosmological concept of metamorphosis presented by Davi Kopenawa in *The Falling Sky* (2013) as the basis of his theory of speciation. Next, a comparison of yanomami shamanic theory with modern evolutionism is made considering the different versions of the latter by Darwin, Wallace, Kropotkin, and Margulis, in order to evaluate their degree of ontological divergence and convergence. In particular, the concept of xenogenesis, originally fictional, is indicated as a possible operator of a nexus of passage between those different theoretical complexes. In conclusion, it proposes the interpretation of a kaxinawá myth of speciation *via* trans-specific metamorphosis.

Key Words: evolution; symbiosis; xenogenesis.

Para Juliana Fausto,
de quem roubei o tema.

Nós permutamos a essência de nós mesmos.

Octavia Butler, *Xenogênese I: Despertar*

1. Peles e fantasmas

No capítulo 4 de *A queda do céu*, intitulado “Os ancestrais animais”, Davi Kopenawa formula concisamente nada menos que uma teoria xamânica acerca da origem das espécies atuais:

Há muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. As imagens que fazemos descer e dançar como *xapiri*, por outro lado, são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior. Os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje. Mas seus fantasmas também continuam existindo. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. [...] É verdade. No primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yarori* se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri*. Por isso estes sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 117-118).

O xamã yanomami apresenta os ancestrais míticos *yarori* como vértice principal de uma “triangulação ontológica” que reúne os animais de caça *yaro* e os espíritos xamânicos *xapiri*, e que, segundo Albert, “constitui uma das dimensões fundamentais da cosmologia yanomami” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 621, nota 17). A lógica do jogo que

congrega os três vértices é transformacional: de tanto virar outros “sem parar” (2015, p. 81), os ancestrais transformaram-se em caça, “peles”. Trata-se, sob o primeiro aspecto da transformação, do eixo cósmico da especiação, através do qual se produzem formas estáveis e descontínuas, específicas – *isoformas*. Contudo, a transformação não acontece em sentido único: tendo se tornado pelas animais, os ancestrais transformaram-se também em espíritos, “fantasmas”. Trata-se, sob o segundo aspecto da transformação, do eixo cósmico da metamorfose, através do qual se propagam formas instáveis e contínuas, espectrais – *metaformas*.

Se, “no primeiro tempo”, os ancestrais “eram humanos com nomes animais” – humano-animais, “*humanimais*” (Albert, 2016, p. 323; grifo meu) –, “hoje”, os dois aspectos se encontram dissociados. Apesar disso, a transformação supostamente definitiva dos ancestrais em animais não é definitiva, perfazendo uma potencialidade cósmica de fundo que jamais se esgota, pois eles “não desapareceram”, tendo persistido como espíritos. Isso significa que os animais guardam consigo, por meio dos espíritos, o potencial metamórfico que caracteriza os seres das origens: “Os espíritos são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das descontinuidades *aparentes* entre os tipos e espécies” (Viveiros de Castro, 2006, p. 324; grifo meu).

Ocorre, portanto, entre o tempo das origens e o tempo atual, ao mesmo tempo continuidade, pelo eixo da metamorfose, e descontinuidade, pelo eixo da especiação. Em sua complexidade ontológica, o cosmos segundo os Yanomami é formado pelo entrelaçamento desses dois eixos, a compor indiscernivelmente *metaformas* espectrais com *isoformas* animais: fantasmas e animais são *aspectos* distintos dos mesmos sujeitos – e, não obstante, constituem *sujeitos* atualmente independentes.

2. Mulheres-plantas

No que concerne à metamorfose, Viveiros de Castro interpreta a cosmologia yanomami partindo de uma crítica da definição de mito formulada por Lévi-Strauss, a saber, “uma história do tempo em que os homens e o animais ainda não eram diferentes” (2005, p. 195). Ele toma o discurso de Kopenawa como contra-exemplo dessa definição, salientando que o “primeiro tempo” é pensado pelo xamã yanomami como tempo das metamorfoses – tempo no qual os seres não cessavam de virar outros, sendo caracterizados por “auto-diferença”, “diferença interna infinita”, e não por simples

indiferença entre humanos e animais (2006, p. 324). O contraste se agudiza em vista do comentário de Lévi-Strauss àquela definição:

Apesar das nuvens de tinta projetadas pela tradição judaico-cristã para mascará-la, nenhuma situação parece mais trágica, mais ofensiva ao coração e ao espírito do que a situação de uma humanidade que coexiste com outras espécies vivas sobre uma terra cuja posse partilham, e com as quais não pode comunicar-se. Compreendemos que os mitos recusem a tomar esse defeito da criação como original; que vejam em sua aparição o acontecimento inaugural da condição humana e da sua fraqueza (Lévi-Strauss & Eribon, 2005, pp. 195-196).

Nesses termos, a definição ameríndia é interpretada por Lévi-Strauss não como conhecimento genuíno da origem evolutiva do cosmos, mas como uma espécie de ideologia utópica que procuraria mascarar um “defeito [original] da criação”, isto é, a descontinuidade entre as espécies naturais.

De forma notavelmente inversa, Kopenawa explica a gênese da atualidade cósmica a partir da metamorfose dos ancestrais humanos-animais em animais de caça e espíritos xamânicos. Ao contrário de pressupor, à maneira da antropologia ocidental, uma “descontinuidade última do real” entre as espécies vivas sob a forma da “codificação objetiva” da Natureza (Lévi-Strauss, 1997, p. 157), o xamã concebe a “especiação pós-mítica” como derivada de um “pré- ou proto-cosmos” que, “muito longe de exibir uma ‘indiferenciação’ ou ‘identificação’ originária entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita interna a cada personagem ou agente” (Viveiros de Castro, 2006, p. 323). Tomada em seus próprios termos, a concepção yanomami propõe, em vez de uma narrativa de como os humanos em vão desejariam que o mundo fosse, uma teoria *extra*-humana acerca da origem e da constituição do cosmos e da vida em geral, a qual não se restringe à tematização da relação entre caçador humano e caça animal, mas se estende por princípio à relação entre todas as espécies vivas.

A teoria xamânica¹ diverge, portanto, fortemente do evolucionismo ocidental, suposto por Lévi-Strauss, naquela passagem citada, como verdade universalmente válida.

¹ Interpretam-se aqui as concepções ameríndias como *teorias* em um sentido antes filosófico que científico (em particular, biológico) como condição indispensável para estabelecer a devida simetria antropológica entre saberes de mundos diferentes: “Toda antropologia é uma transformação das antropologias que são seu objeto, situadas todas, desde sempre, no ‘ponto de articulação de uma cultura com outras culturas’. O que permite passar de um mito a outro, e de uma cultura a outra, é de mesma natureza que o que permite passar dos mitos à ciência dos mitos, e da cultura à ciência da cultura” (Viveiro de Castro, 2015, p. 244). De

É o que afirma Viveiros de Castro, generalizando tal consideração para o conjunto das cosmologias ameríndias:

Este processo, porém, e o ponto foi relativamente pouco notado, não fala de uma diferenciação do humano a partir do animal, como é o caso em nossa mitologia evolucionista moderna. *A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade.* A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais (2002, p. 355).

Por outro lado, em *A oleira ciumenta*, Lévi-Strauss retorna ao ponto, subvertendo aquela definição de mito em favor de uma complexidade que excede a interpretação de Viveiros de Castro:

No princípio, alguns dos seres destinados a se tornarem animais casaram-se entre si, ou com futuros humanos. Havia então pouca diferenciação entre os seres. Das uniões entre animais virtuais, entre estes e humanos virtuais, ou ainda entre estes últimos, nasceram espécies mais diferenciadas, e assim por diante. De modo que as atuais espécies humanas e animais – espalhadas sobre a mesa, por assim dizer, como cartas de um jogo de paciência – dão a imagem, enfim completa, do grande jogo da criação. Nessa gênese, cada etapa é analisada e comentada, para justificar as características e hábitos distintivos de cada espécie, a correspondência entre o comportamento e o temperamento de cada grupo humano e o seu *pedigree*. A união entre quadrúpedes machos e abutres fêmeas produziu os índios sedentários. A de gambás machos e mulheres humanas, índios caçadores de aves de grande porte. Quatis machos e abutres fêmeas deram origem às tribos estrangeiras. Entre estas últimas, as que foram geradas por araras machos e abutres fêmeas são mais fortes do que os Waiwai. Algumas cutias macho geraram índios que, além de estrangeiros, são selvagens e sobretudo cruéis. *Essas teorias, que poderíamos chamar de evolucionistas, não são raras na América do Sul.* Porém, como observou Tastevin em relação aos Kashinawá, índios do alto Juruá de quem falarei várias vezes, “ao contrário de Spencer, acham que são os animais que descendem dos homens, e não os homens dos animais”. O mesmo ocorre com os Guarayo do rio Madre de Dios: para eles, certas espécies, consideradas as mais nocivas, são transformações diretas de humanos. Outras espécies provêm

um tal ponto de vista, a pretensa defasagem epistêmica entre teoria (ocidental) e mito (não- ou pré-ocidental) mostra-se como efeito nocivo de uma ilusão etnocêntrica.

de humanos através de uma série de intermediários: a tartaruga terrestre descende do macaco, e o macaco do homem. O tapir e a cutia descendem de espécies vegetais. Os Surara, que vivem no extremo norte do Brasil, dizem, ao contrário, que o tapir era um macaco-aranha que caiu de uma árvore e não conseguiu mais subir, e que os porcos-do-mato eram antigamente cuxiús (1986, pp. 13-14; grifo meu).

Nessa segunda exposição, aponta-se para diferentes vetores de transformação entre as espécies vivas: humanos geram animais, animais geram humanos, animais de certas espécies geram outros de outras espécies, vegetais geram animais... Não se trata, então, apenas de uma simples inversão do evolucionismo ocidental (tomando-se os animais como ex-humanos, e não o contrário), mas de sua subversão em múltiplos sentidos, uma transformação intensamente *perspectivista* (Viveiros de Castro, 2002, pp. 345-399) do que entendemos por evolução da vida: animais como ex-humanos, animais como ex-vegetais, humanos como ex-animais, entre outras trajetórias possíveis da especiação. A “condição original comum” a todos os seres não se resumiria, pois, somente à humanidade, sendo melhor designada por certa *monstruosidade*: antropto-terio-dendromorfia, teratomorfismo generalizado, em lugar de antropomorfia, humanismo universalizado (Valentim, 2018, pp. 189-212).

Em *A queda do céu*, não faltam exemplos dessa evolução multivetorial, todos relativos a alianças inter-específicas, porém não menos filiativas quanto aos seus efeitos. Como vimos, os animais de caça atuais são ex-humanos; além disso, certos xamãs são filhos de espíritos (Kopenawa & Albert, 2015, p. 103); as onças, por sua vez, ovíparas (2015, p. 216); e as bananas, filhas de plantas e animais. Em meio a essas alianças, os *xapiri* atuam sempre como agentes da metamorfose, promotores de núpcias que nós, desde um ponto de vista que condiciona a aliança etológica à filiação biológica, tomaríamos simplesmente como antinaturais. É justo o caso das “mulheres-plantas”:

Nas roças, são os espíritos da *juriti horeto* que cuidam das bananeiras. Plantam-nas com os humanos, e acompanham seu crescimento, pois também são mulheres espíritos de fertilidade *në ropeyoma*. Entretanto, são os espíritos morcego e macaco-aranha que brincam e copulam com os brotos de bananeira quando ainda são moças. Fecundam-nas com seu valor de fertilidade e elas então começam a ficar carregadas de cachos volumosos. É verdade. As bananas não nascem sozinhas à toa! As bananeiras são mulheres-plantas. Seus frutos nascem porque elas ficam grávidas e parem. É assim com tudo o que cresce nas roças e na floresta. As mulheres-plantas primeiro ficam grávidas. A gravidez dura algum

tempo, e depois elas dão à luz. É então que seus frutos aparecem. Eles nascem como os humanos e os animais. É por isso que os moradores de uma casa costumam recorrer aos xamãs quando suas bananeiras custam a crescer ou quando precisam dispor logo de uma grande quantidade de bananas para dar uma festa *reahu* e suas roças ainda são novas. Pedem a eles que façam dançar seus espíritos morcego e macaco-aranha, para que engravidem as mulheres-bananeiras e seus frutos se desenvolvam depressa. Então, esses *xapiri* colocam seus filhos e o sabor do açúcar nos brotos novos das bananeiras, como os humanos com seu espermatozóide nas suas mulheres. É desse modo que procedem; muitas vezes os vi copular no tempo do meu sonho (2015, p. 212).

3. Competição e cooperação

Para efeito de comparação, convém considerar de perto a *Origem das espécies*. Em sua formulação original, o evolucionismo sustenta, com o princípio da seleção natural: (i) que a “luta pela existência” é como um estado de guerra na natureza, somente superado pela “sobrevivência dos mais aptos”; (ii) que o desejo da vida está voltado à sobrevivência dos indivíduos e das espécies; (iii) que o motor do processo evolutivo é a competição entre os seres vivos; e, mais fundamentalmente, (iv) um modelo *antrópico* de evolução, baseado em uma “analogia técnica” (Pimenta, 2018, pp. 423-440) na qual a seleção natural é concebida como hiperdomesticação:

Vimos que o homem é capaz, pela seleção, de produzir excelentes resultados e adaptar seres orgânicos a seus próprios usos mediante o acúmulo de variações mínimas, porém úteis. É um poder que ele recebeu das mãos da natureza. Mas a seleção natural, como veremos daqui por diante, é um poder sempre pronto a atuar e é tão imensuravelmente superior aos débeis esforços humanos quanto as obras da natureza são superiores às da arte (Darwin, 2018, p. 118).

O emprego do princípio da seleção natural para a explicação da origem das espécies inspira a Darwin a imagem da “árvore da vida”, com a qual procura representar a dinâmica macrotemporal da evolução:

As afinidades entre os seres de uma mesma classe foram por vezes representadas por uma grande árvore. [...] Os jovens ramos verdejantes poderiam representar as espécies existentes; os mais antigos, a longa sucessão de espécies extintas. Em cada período de crescimento, cada um dos ramos se empenha em brotar a partir do tronco, por todos os lados, sobrepondo-se aos ramos e galhos vizinhos e os matando, da mesma maneira como as espécies e os grupos de espécies tentam

dominar outras espécies na grande batalha pela vida. [...] Assim como ramos geram, por crescimento, novos ramos, e estes, se forem vigorosos, ramificam e se impõem, por todos os lados, a ramos mais fracos, do mesmo modo ocorre, graças à geração, na Árvore da Vida, que com seus galhos mortos e partidos preenche as camadas da terra e com suas verdejantes e belas ramificações recobre a sua superfície (2018, pp. 200-201).

Pela ênfase conferida ao papel dos “galhos mortos”, vale cogitar se o diagrama da seleção natural não seria melhor designado pelo termo “Árvore da Morte”. Afinal, a vida, prerrogativa dos “vigorosos”, é feita da morte, destino dos “mais fracos”:

Faremos muito se não perdermos de vista que cada ser orgânico está em incessante luta para se multiplicar em razão geométrica e que, em algum período de sua vida, durante alguma estação do ano, em cada geração ou em intervalos, ele terá de lutar por sua vida e suportar uma destruição considerável. Quando refletirmos sobre essa luta, poderemos nos consolar com a ideia de que a guerra da natureza não é incessante, o medo não se faz sentir, a morte geralmente não tarda, e os vigorosos, os mais saudáveis e mais aventureiros, sobrevivem e se multiplicam (2018, p. 139).

Principalmente, cabe notar que analogia exprime um traço estrutural do processo evolutivo da vida. Trata-se do fato de que a estrutura arborescente exclui *a priori* a possibilidade de toda e qualquer comunicação horizontal entre as espécies como fator originário de evolução, em benefício de um modelo baseado na descendência vertical através de modificações prioritariamente intra-específicas. Com efeito, não há linhas “reticulares” de intersecção no diagrama da evolução (Darwin, 2018, pp. 186-187; Santos & Carrapiço 2011, p. 99; Jablonka & Lamb, 2014, pp. 387-388).

Para que esse traço formal, potencialmente antropocêntrico, se torne mais evidente como problema, consideremos o “darwinismo aplicado ao homem”, tal como proposto por Wallace em sua suma evolucionista:

Para nós, o único objetivo, a *raison d'être* do mundo – com todas as suas complexidades de estrutura física, seu enorme progresso geológico, a lenta evolução dos reinos vegetal e animal coroada pelo surgimento do homem – é o progresso do espírito humano paralelamente ao do corpo. Com base no fato de o espírito do homem – o próprio homem – estar tão desenvolvido, podemos muito bem inferir que esse é o único, ou pelo menos o melhor, caminho para sua evolução – e que o chamado “mal” existente na terra constitui um dos meios mais eficazes para seu progresso. Com efeito, sabemos que as faculdades humanas mais nobres se fortalecem e se aperfeiçoam pela luta e pelo esforço. Graças à luta

incessante contra os obstáculos físicos, em meio às dificuldades e aos perigos, é que a energia, a coragem, a autoconfiança e a laboriosidade se tornaram o traço comum dos povos do Norte. Graças à batalha contra o mal moral em todas as suas múltiplas formas é que as qualidades ainda mais nobres da justiça, da compaixão, do humanitarismo e do auto-sacrifício se engrandeceram cada vez mais no mundo. Criaturas assim adestradas e fortalecidas pelo meio, possuidoras de faculdades latentes aptas a tamanho aperfeiçoamento estão seguramente destinadas a uma existência superior e duradoura. Vemos assim que a teoria darwiniana, mesmo levada à conclusão lógica extrema, não só não contraria como respalda a crença na natureza espiritual do homem. Mostra-nos como o corpo humano evoluiu a partir de uma forma bruta inferior segundo a lei da seleção natural, mas nos ensina também que possuímos faculdades morais e intelectuais desenvolvidas de outra maneira, com uma origem diferente. E a única causa adequada dessa origem só a podemos vislumbrar no universo invisível do Espírito (2012, pp. 419-420).

Aplicada à espécie humana representada por povos europeus, a distinção entre animais inferiores e animais superiores se *sublima* na hierarquia entre humanos inferiores (selvagens, Sul) e humanos superiores (civilizados, Norte). Uma tal transfiguração consiste na passagem da evolução (natureza) à história (cultura), por meio da superação da seleção natural pelo espírito humano (“uma origem diferente”). Trata-se, pois, de uma evolução eminentemente univertorial: animais → humanos (animais superiores) → espíritos (humanos superiores). A posição da espécie humana no topo da árvore da vida evidencia que o evolucionismo é guiado por uma ideia arborescente, *antropogenética*, de história, particularmente em sua versão colonial vitoriana, “imperialista e puritana” (Despret, 2002, p. 54), convergindo, pois, com o especismo – o espírito humano como *télos* da vida em geral – e, ao mesmo tempo, com o racismo – o “povo do Norte” como ápice evolutivo da humanidade.²

² Na versão estritamente darwiniana da teoria, o corolário racista é bem mais marcado que o especista, com este último sendo disposto estruturalmente em função do primeiro: “Quanto a mim, quisera antes ter descendido daquela pequena e heróica macaquinha que desafiou o seu terrível inimigo para salvar a vida do próprio guarda, ou daquele velho babuíno que, descendo da montanha, levou embora triunfante um companheiro seu jovem, livrando-o de uma matilha de cães estupefatos, ao invés de descender de um selvagem que sente prazer em torturar seus inimigos, que encara as mulheres como escravas, que não conhece o pudor e que é atormentado por enormes superstições” (Darwin, 1974, p. 712). Tal desejo, por assim dizer, involucionário não faz, porém, com que Darwin recuse o especismo contido na ideia de que o homem teria “galgado, embora não por méritos próprios, o cume da escala dos viventes” a partir de uma “ínfima origem” (1974, p. 712).

Por sua vez, no Prefácio de *Ajuda mútua: um fator da evolução*, Kropotkin denuncia o “abuso terminológico” daqueles que empregavam o conceito darwiniano de luta pela vida para justificar, à época da primeira guerra mundial, “a destruição em massa da vida de civis e de pilhagem dos meios de subsistência da população em geral”. Para Kropotkin, a ideia de guerra entre as espécies, seja como guerra exterior contra espécies rivais ou como guerra interna pela subsistência, teria sido exagerada, pelos meios culturais, em detrimento da “importância da sociabilidade e do instinto social nos animais, tendo em vista o bem-estar da espécie” (2009, p. 8). De fato, é na obra de Darwin que Kropotkin busca o conceito de ajuda mútua, recuperando-o como uma espécie de sombra do conceito de luta pela sobrevivência:

Embora estivesse usando o termo em seu sentido estrito, principalmente tendo em vista seus objetivos específicos, ele [Darwin] alertou seus seguidores para que não cometessem o erro (que ele próprio parece ter cometido um dia) de superestimar esse sentido. [...] Observou que, em inúmeras sociedades animais, a luta entre indivíduos pelos meios de subsistência desaparece, que essa luta é substituída pela cooperação e que essa substituição resulta no desenvolvimento de faculdades intelectuais e morais que assegura à espécie as melhores condições de sobrevivência. Ele sugeriu que, nesses casos, os mais aptos não são os mais fortes fisicamente, nem os mais astuciosos, e sim aqueles que aprendem a se associar de modo a se apoiarem mutuamente, fossem fortes ou fracos, pelo bem-estar da comunidade. [...] O termo, que se originou da estreita concepção malthusiana – de competição de cada indivíduo contra todos os outros –, perdeu assim sua estreiteza na visão de alguém que conhecia a Natureza (2009, pp. 19-20).

Em contraponto com a competição – pois Kropotkin “não duvida dela, mas da importância que lhe é atribuída” (Despret, 2002, pp. 69-70) –, a cooperação constitui, portanto, um fator evolutivo de tal modo determinante que se poderia concluir: (i) que o motor da vida não é tanto um instinto de sobrevivência da espécie, mas antes um desejo de mutualidade entre espécies diferentes; e (ii) que a competição ilimitada, ao acarretar “uma implacável guerra interna pela vida no seio de cada espécie” (Kropotkin, 2009, p. 12), se revela um fator tendencialmente involutivo de corrupção da vida.

4. Simbiose, devir, xenogênese

Como se sabe, o darwinismo de Kropotkin foi confirmado por extrapolação intensiva com base em evidências da biologia molecular, tendo fomentado uma drástica

reconfiguração, ainda em curso, da história da vida no planeta a partir do reconhecimento das práticas etológicas de “transferência genética horizontal e hibridização” (Jablonka & Lamb, 2014, p. 388) por parte dos seus agentes mais primordiais, os organismos procariontes. Designadas pelos conceitos de simbiose e simbiogênese, tais práticas, que se estendem à toda biosfera – “Nós habitamos um mundo simbiótico” (Margulis, 1998, p. 9) –, ensinaram a ideia segundo a qual a própria “meta” da evolução consistiria na formação de organismos complexos como “comunidades multi-específicas” (Jablonka & Lamb, 2014, p. 388). Desde essa perspectiva, todo vivente é *originária e essencialmente* um simbiote:

A simbiose pode ser definida como uma vida íntima em conjunto de dois ou mais organismos de espécies diferentes, denominados simbiotes. De acordo com a teoria simbiótica da origem dos eucariontes, micróbios antes independentes associam-se, primeiro por acaso, como células separadas – numa ligação de hospedeiro e hóspede –, e depois, por necessidade. Afinal, as células hóspedes tornam-se as organelas de um novo tipo de célula. Uma sequência semelhante de eventos pode ser encontrada nas relações simbióticas entre muitas formas modernas de vida. Muitos organismos vivem instalados no interior, na parte superior ou nas bordas de outros organismos. As simbioses hereditárias – aquelas nas quais os parceiros permanecem juntos por todo o seu ciclo de vida – são surpreendentemente comuns. [...] As parcerias entre células, *antes estranhas e até mesmo inimigas entre si*, estão nas raízes de nossa existência e são a base da expansão continuamente ampliada da vida sobre a Terra (Margulis, 1985, pp. 95, 100; grifo meu).

Não é à toa que o conceito biológico de simbiose teve forte repercussão sobre a concepção filosófica de vida. Para Deleuze & Guattari, o “neoevolucionismo”, em virtude de privilegiar a aliança entre as espécies por sobre sua filiação, informa o conceito *metafísico* de devir:

O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. Há um bloco de devir que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender. Há um bloco de devir que toma o gato e o babuíno, e cuja aliança é operada por um vírus C. Há um bloco de devir entre raízes jovens e certos microorganismos, as matérias orgânicas sintetizadas nas folhas operando a aliança (rizosfera). [...] O neoevolucionismo parece-nos importante por duas razões: o animal não se define mais por características

(específicas, genéricas, etc.), mas por populações, variáveis de um meio para outro ou num mesmo meio; o movimento não se faz mais apenas ou sobretudo por produções filiativas, mas por comunicações transversais entre populações heterogêneas. Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica (1997, p. 19).

Considerada a partir da biologia neoevolucionista e da metafísica do devir, a evolução das espécies demonstra-se não como arborescente, univetorial, mas como rizomática, multivetorial. Pois a simbiose consiste em uma forma de encontro (“comunicação transversal”) de espécies estrangeiras (“populações heterogêneas”) em que, por meio de troca intensiva, se constituem zonas trans-específicas de co-constituição (“rizomas”). Espécies vivas são, a rigor, *povos* em dinâmica permanente de comunicação, contágio e transformação. Inevitavelmente, tal situação originária da simbiose implica nada menos que uma outra *política* da vida: antes que guerra de todos contra todos, na qual os mais fracos se sacrificam para a sobrevivência dos mais fortes – árvore da morte –, a aliança entre as espécies – rizoma da vida – como fator principal de sua gênese conjunta. Sem transformação inter- e trans-específica, sem troca e metamorfose, a vida, tal como a experimentamos, seria impossível. Entre os viventes enquanto simbiontes – “estranhos e até mesmo inimigos entre si”, como diz Margulis –, tudo pode ser trocado, sobretudo suas próprias essências e corpos.

Em suma, vida é *xenogênese* – conceito, por sua vez, proveniente da ficção científica de Octavia Butler (2018), que Haraway comenta, de maneira a acentuar sua divergência para com o regime ontológico-político da antropogênese ocidental, isto é, o “tornar-se humano do vivente” (Agamben, 2017, p. 123):

Tendo perdido suas próprias origens através de uma série infinitamente longa de fusões e trocas que se aprofundam no tempo e no espaço, os Oankali são comerciantes de genes [*gene traders*]. Sua essência encarna comércio, conversa, comunicação – resolutamente [*with a vengeance*]. Sua natureza é sempre ser parceiros para si mesmos como outros. Seus corpos mesmos são tecnologias genéticas, dirigidas à troca, à replicação, à perigosa intimidade através das fronteiras de si e de outrem, e ao poder das imagens. Assim como nós [*Not unlike us*]. Mas não como nós [*But unlike us*], os Oankali hidracéfalos [*hydra-headed*] não fabricam tecnologias não-vivas para mediar suas autoformações e reformas. Em vez disso, eles se acham complexamente entramados em um universo de máquinas vivas, todas parceiras em seus aparatos de produção corporal (Haraway, 1989, p. 379; grifo meu).

5. “Fingindo sê-lo”

Se é inegável que Wallace, Kropotkin e Margulis, entre outros, exploram virtualidades divergentes do darwinismo, mantendo, porém, uma herança comum, a ênfase maior que conferimos à aliança do neoevolucionismo com o evolucionismo ameríndio, de preferência à sua filiação em Darwin, justifica-se em vista do potencial transformador do conceito de simbiose, capaz de proporcionar uma imagem totalmente outra da especiação, na qual a xenogênese substitui a antropogênese na condição de paradigma evolucionário. Assim, ao contrapor a seleção natural à xenogênese como fatores divergentes de evolução, podemos perceber a enorme distância que a teoria de Kropotkin, por exemplo, recobre ao fazer a passagem entre Darwin e Margulis – abismo comparável ao que se abriria entre os eixos da especiação e da metamorfose na cosmologia xamânica de Kopenawa, caso fossem tomados em separado. Pois, assim como a seleção natural está para a especiação, a xenogênese está para a metamorfose. Por fazer abstração quase total da potência originariamente metamórfica dos seres vivos, tomando simbiontes por “ramos mortos”, Darwin tende a conceber a evolução da vida a partir de um modelo que, comparado à cosmologia yanomami, surge como que de uma mutilação do cosmos, com o eixo da especiação se sobrepondo quase por completo ao da metamorfose, a ponto de pretensamente anulá-lo. *O que é, afinal de contas, a seleção natural, baseada fundamentalmente na competição entre as espécies, senão o resultado da especiação sem metamorfose, ou seja, da evolução sem simbiose?* Por sua vez, sem jamais corresponder ao simples oposto simétrico do evolucionismo ocidental (com a metamorfose anulando a especiação), a teoria xamânica opera a conjugação dos eixos mediante a passagem liminar entre formas ramificadas, isoformas específicas, e linhas reticulares, metaformas espectrais.

De fato, na cosmologia yanomami, isso se manifesta justamente com o “poder das imagens” – em acepção similar à que Haraway atribui aos corpos simbiontes dos Oankali –, pois a razão ontológica para o potencial metamórfico dos seres reside em suas “formas de fantasmas” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 117), em seu ser-imagem, em sua *espectralidade* (Valentim, 2018, pp. 219-230). No capítulo 23 de *A queda do céu*, “O espírito da floresta”, em uma passagem gêmea daquela da qual partimos de início, porém desigual em perspectiva, Kopenawa explica:

No primeiro tempo, não havia caça nenhuma na floresta. Existiam apenas os ancestrais com nomes de animais, os *yarori*. Mas a floresta não demorou a entrar

em caos e todos eles viraram outros. Adornaram-se com pinturas de urucum e foram pouco a pouco se transformando em caça. Desde então, nós, que viemos à existência depois deles, os comemos. No entanto, no primeiro tempo, todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas e as araras que caçamos na floresta também eram humanos. É por isso que hoje continuamos a ser os mesmos que aqueles que chamamos de caça, *yaro pë*. Os coatás, que chamamos *paxo*, são gente, como nós. São humanos coatás: *yanomae thë pë paxo*, mas nós os flechamos e moqueamos para servir de comida em nossas festas *reahu!* Apesar disso, aos olhos deles, continuamos sendo dos seus. Embora sejamos humanos, eles nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, *fingindo sê-lo*. Já os animais nos consideram seus semelhantes que moram em casas, ao passo que eles se veem gente da floresta. Por isso dizem de nós que somos “humanos caça moradores de casa!”. Eles são realmente espertos! É por isso que são capazes de nos entender e se escondem quando nos aproximamos. Eles nos acham assustadores e pensam: “*Hou!* Esses humanos são dos nossos e, apesar disso, têm tanta fome de nossa carne! Parecem seres maléficos! No entanto, são gente como nós!”. Os tatus, os jabutis e os veados são outros humanos, mas mesmo assim nós os devoramos. É verdade! Nós, que não viramos caça, comemos os nossos, nossos irmãos animais: antas, queixadas e todos os outros! (2015, p. 473; grifo meu).

As passagens são gêmeas, porque ambas tratam de como os ancestrais míticos viraram animais de caça; e desiguais em perspectiva, porque, enquanto a primeira (2015, p. 117) acentua a perspectiva dos humanos sobre os animais (“nós, que não viramos caça...”), a segunda (2015, p. 473) enfatiza a perspectiva dos animais sobre os humanos, a ponto de lhes dar a palavra (“Parecem seres maléficos! No entanto, são gente como nós!”). Enquanto a primeira passagem relata a especiação cósmica *desde o ponto de vista dos humanos*, a segunda descreve os efeitos desse acontecimento *desde o ponto de vista dos animais* (“Esses humanos são dos nossos e, apesar disso, têm tanta fome de nossa carne!”). Por conseguinte, seria preciso *perspectivar* a própria ideia de que os humanos são aqueles que não viraram caça, uma vez que, para os animais de caça, são eles, os humanos, que teriam sofrido uma mutação tão radical a ponto de se tornarem seus inimigos canibais...

Ora, perspectivar essa ideia, a de que os humanos têm a respeito de sua origem enquanto espécie, implica *fazer variar, segundo a perspectiva de referência, o próprio sentido da especiação*, a seguir, simultaneamente, trajetórias distintas e até mesmo conflitantes. O cruzamento de perspectivas entre, por exemplo, humanos e animais

exprime uma multiplicidade de “linhas divergentes de evolução” (Bergson, 2005, p. 110). É, aliás, o que demonstra o caso dos próprios humanos: sua humanidade é parcial, um efeito xenogênico de perspectiva, uma forma espectral (“Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuimos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo”). Tidos pelos animais como seus afins, os humanos fingem face a eles uma humanidade que não possuem por si próprios, intra-especificamente. Não se trata, portanto, apenas de que os seres vivos se veem perspectivamente, mas que eles se *constituem* mutuamente através da divergência entre suas perspectivas enquanto formas de vida. Na teoria da especiação formulada por Kopenawa, a perspectividade, ou espectralidade, das espécies vivas consiste no principal operador de sua simbiose evolucionária.

6. *Kaxi-nawá*

Para concluir, tendo em mente o contraste entre a teoria xamânica da evolução e o evolucionismo moderno, leiamos e tentemos interpretar um prodigioso mito ameríndio de especiação, bastante significativo para o argumento que procuramos desenvolver até aqui. Apesar de suas possíveis discrepâncias para com a cosmologia yanomami, esse mito compartilha claramente com esta última a ideia de que a especiação cósmica acontece *via* metamorfose trans-específica.

Trata-se de um mito kaxinawá, do mesmo povo a quem Lévi-Strauss se refere, por meio de Tastevin (Faulhaber & Monserrat, 2008), como aqueles que, “ao contrário de Spencer, acham que são os animais que descendem dos homens, e não os homens dos animais”. Ele integra o compêndio *Rã-txa hu-ni-ku-ĩ: a língua dos Caxinauás*, de Capistrano de Abreu, pertencendo, ao lado dos ciclos de episódios “Caxinauás transformados em bichos”, “Bichos encantados em Caxinauás” e “Caxinauás e bichos”, ao enigmático ciclo “Bichos entre si”. Seu título é “O rato que virou morcego”:

Morcego assim faz, te conto.

Em morcego o rato se encanta, em morcego.

O rato velho, velho muitíssimo estava, assim outra vez trabalhar podia não, em uma cousa pensa.

O rato assim faz, o rato: eu rato já velho muitíssimo estou, assim outra vez trabalhar posso não.

Eu cousa pensei outra me encantar para.

Eu que ser quero por ventura? eu, o que sei não quero por ventura? eu escuro dentro andar quero alguns me verem não para, eu so escuro dentro ando aquelles ver para (quero ver no escuro e não ser visto).

Assim fez, acabou, agora lembra-se, encantar-se para.

Eu barata ser queria, isto deixa! (procura outra cousa).

Eu daquelles (alheia) a comida eu roubo, me matam.

Eu cobra ser queria, cobra escuro dentro anda não.

Eu que quero ser por ventura? eu o que sei-não quero por ventura?

Morcego banana madura come, mamão come o morcego, eu me amorcego, faço.

O rato assim faz, o rato em morcego se encanta.

Do trazeiro para o lado (de cabeça para baixo), pendurou-se, cambalhota, pendura-se o rato.

Agora soluça, soluça, pendura-se o rato.

Um morcego, o rato soluçava, soluçava, ouviu, o morcego outro ver veio, o morcego.

O morcego avistou-o, ao rato pergunta: rato, que fazes ahi pendurado? me arremedas, tu te penduraste, fez.

– Eu te arremedo não, eu morcego ser quero, fez.

O rato assim fez, seu rabo cahiu, seu couro espichou suas asas fazer para, ellas com voar para.

Morcego outro foi, a suas gentes diz: acolá um rato em morcego encantando-se está, eu vi, vim; nós com morar para encantando-se está.

Aquelle deixa! encante-se o rato!

Os morcegos todos: o rato se amorcega. ver vamos! fizeram, vem os morcegos.

Os morcegos todos foram, o rato viram, o rato já amorcegou-se, pendurado estava, avistaram-no os morcegos.

O morcego ao rato perguntou: tu já te encantaste por ventura, ó rato? fez.

– Eu já me encantei, eu voar quero, amedrontado estou, fez.

O morcego disse: rato, amedronta-te não! voa! muito bom é, fez.

O rato voar quiz, amedrontou-se, tremeu, tremeu, pendurou-se.

Morcego outro ao rato ensinou: rato, voar para amedronta-te não! eu te ensinar para, fez.

Teus braços dois abana! abana! voar para, fez.
O rato sim! fez, seus braços abanou, abanou, o rato acostumou-se, voou.
O rato voou, acostumou-se: muito bom é, fez, voou.
O rato assim fez, em morcego encantou-se.
Este morcego mesmo em que o rato se encantou, nós vemos o morcego.
Escuro dentro o morcego anda, banana madura come, mamão maduro come, de
mata as fructas amadureceram come o morcego.
Estes nós também morde, o morcego.
O rato assim fez, amorcegar-se para.

(Capistrano de Abreu, 2015, pp. 254-257, vv. 2894-2930)

O mito conta a história “naturalcultural” (Haraway, 2008, p. 7) do morcego, ou seja, a história da origem da espécie-povo dos morcegos (“morcego assim faz, te conto”). Para sua devida apreciação, é preciso levar em conta que, na língua kaxinawá, *kaxi*-significa justamente “morcego”: os *Kaxinawá* são o povo (-*nawá*) morcego, “povo que anda à noite” (Lagrou, 2004). A designação é potencialmente pejorativa, pois a palavra adquire também a conotação de “canibal”; por isso mesmo, os *Kaxinawá* se denominam *huni kuin*, “humanos de verdade, gente com costumes conhecidos” (Lagrou, 2004). Logo, sendo o mito a história da origem dos morcegos, será também a história da origem dos humanos contada *desde a perspectiva dos seus inimigos*? Mais longe, seriam os humanos ratos que se encantaram em morcegos que, por sua vez, se encantaram em *huni kuin*? Ou os reversos disso?

Seja como for, o mito indica que a metamorfose transespecífica constitui uma possibilidade aberta a todas as espécies vivas. *É sempre possível traír a própria espécie* (“nós com morar para encantando-se está”), pois é o *encantamento* – metamorfose corporal a partir do desejo anímico por uma vantagem de perspectiva (“quero ver no escuro e não ser visto”) – que opera como fator, intrinsecamente xenogenético, de evolução (por “fazer como” o morcego, mudando de corpo, o rato “encanta-se” em morcego). A descontinuidade objetiva entre as espécies, sua formação discreta, não seria, portanto, senão uma função do encantamento recíproco dos seres enquanto dinâmica básica do *continuum* da vida.

Com efeito, se, à luz do evolucionismo ameríndio, retomássemos a famosa pergunta de Nagel, “Como é ser um morcego?” (1974) – ponto de partida de um

experimento mental voltado a demonstrar a impossibilidade do encantamento enquanto troca de perspectivas (afinal, como todos “sabemos”, ninguém sai de sua própria consciência nem troca de corpo etc.) –, provavelmente a resposta seria:

– Pergunte ao rato!

Bibliografia

- Agamben, G. (2017/2002). *O aberto: o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- Albert, B. (2016). "The Polyglot Forest". In: B. Krause. *Le grand orchestre des animaux*. Paris, France: Fondation Cartier, pp. 320-324.
- Bergson, H. (2005/1907). *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo, Brasil: Martins Fontes.
- Butler, O. E. (2018/1987). *Xenogênese I: Despertar*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo, Brasil: Editora Morro Branco.
- Capitrano de Abreu, J. (2015/1914). *Rã-txa hu-ni-ku-ĩ: a língua dos Caxinauás*. Brasília, Brasil: Senado Federal.
- Darwin, C. (1974/1871). *A origem do homem e a seleção sexual*. Tradução de Atílio Cancian e Eduardo Nunes Ferreira. São Paulo, Brasil: Hemus.
- _____. (2018/1859). *A origem das espécies por meio de seleção natural, ou A preservação das raças favorecidas na luta pela vida*. Organização, apresentação e tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo, Brasil: Ubu Editora.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1996/1980). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro, Brasil: Editora 34.
- Despret, V. (2002). *Quand le loup habitera avec l'agneau*. Paris, France: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Faulhaber, P. & Monserrat, R. (orgs.). (2008). *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro, Brasil: Museu do Índio - FUNAI.
- Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York, USA: Routledge.
- _____. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press.
- Jablonka, E. & Lamb, M. J. (2014). *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. Cambridge, USA: The MIT Press.
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2010). *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris, France: Plon.

- _____. (2013). *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Translated by Nicholas Elliott and Alison Dundy. Cambridge, USA, London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press.
- _____. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Kropotkin, P. (2009/1907). *Ajuda mútua: um fator de evolução*. Tradução de Waldyr Azevedo Jr. São Sebastião, Brasil: A Senhora Editora.
- Lagrou, E. M. (2004). Huni Kuin (Kaxinawá). *Povos indígenas no Brasil*. Recuperado de: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_\(Kaxinawá\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_(Kaxinawá)).
- Lévi-Strauss, C. (1986/1985). *A oleira ciumenta*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Brasil: Brasiliense.
- _____. (1997/1962). *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, Brasil: Papirus.
- Lévi-Strauss, C. & Eribon, D. (2005/1988). *De perto e de longe*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo, Brasil: Cosac Naify.
- Margulis, L. (1998). *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. New York, USA: Basic Books.
- _____. (2001/1985). “Os primórdios da vida: os micróbios têm prioridade”. In: W. I. Thompson (org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo, Brasil: Gaia, pp. 91-101.
- Nagel, T. (1974). What Is Like to Be a Bat?. *The Philosophical Review*, 83(4), pp. 435-450.
- Pimenta, P. P. (2018). *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo, Brasil: Editora Unesp.
- Santos, R. S. R. dos & Carrapiço, F. (2011). “Darwin and Mereschkowsky: Two Images, Two Evolutionaty Concepts”. In: A. L. Pereira, J. R. Pita & P. R. Fonseca (orgs.). *Darwin, Evolution, Evolutionisms*. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 95-100.
- Valentim, M. A. (2018). *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Desterro [Florianópolis], Brasil: Cultura e Barbárie.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Brasil: Cosac Naify.

- _____. (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 14/15, pp. 319-338.
- _____. (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Brasil: Cosac Naify, n-1 Edições.
- Wallace, A. R. (2012). *Darwinismo: uma exposição da teoria da seleção natural com algumas de suas aplicações*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo, Brasil: Edusp.



MARCO ANTONIO VALENTIM

Professor Associado do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (Brasil). Pesquisador do *Species* – Núcleo de Antropologia Especulativa. Membro do GT Ontologias Contemporâneas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. Publicou estudos acerca de problemas metafísicos em filosofia antiga e moderna, e ensaios comparativos sobre antropologias ocidentais e ameríndias. Escreveu *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental* (Cultura e Barbárie, 2018). Encontrou-se com os Estudos Críticos Animais ao longo do desenvolvimento de sua pesquisa sobre o estatuto ontológico da humanidade em mundos de pensamento onde a condição humana se acha intrinsecamente mesclada a formas de vida extra-humanas, animais e espirituais.