

LivrOnça: um conceito de livro na América Indígena

Vinícios Souza de Menezes

Doutor em Ciência da Informação, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT) em convênio com a Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO UFRJ), Rio de Janeiro, Brasil.

Professor Adjunto da Universidade Federal de Sergipe (UFS), São Cristóvão, Sergipe, Brasil.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1035639338519262>

E-mail: menezes.vinicios@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4511-4477>

Submetido em: 24/01/2023. Aprovado em: 08/08/2023. Publicado em: 22/09/2023.

RESUMO

O texto está disposto em quatro momentos dialógicos: i) uma (re)introdução de um devir-América bibliográfico e contracultural, obliterado nas rasuras das escrituras coloniais, ii) uma arqueologia do conceito de livro a partir do advento no mundo grego antigo do *anthropos* como um doador de forma anímico-corporal aos grafismos alfabéticos do Ocidente, iii) a exposição do *LivrOnça* como um livro possível de *Abya Yala*, presente nas semiofagias da diferOnça (*différonce*) das gramatologias da América, e, por fim, iv) o último instante textual aborda os encantamentos iniciais, um presente fim como cessação da condição absoluta, desencantada e acabada do livro ocidental que se encanta através do (re)início ancestral, do endeusamento das coisas e da fabricação da vida pelas escrituras ameríndias dos povos da Terra Viva, também conhecida como *Amoxtlapan*, terra dos livros vivos. Diante de uma perspectiva teórica de argumentação, o texto caminha por meio dos agenciamentos terranos da geofilosofia proposta por Deleuze e Guattari e do diferimento espaço-temporal desconstrutivo do livro proposto por Derrida, entretanto, com uma diferença, ambos os métodos são devorados pelas perspectivas multinaturais dos povos ameríndios. Jaguarear o livro, este é o objetivo onçológico do texto.

Palavras-chave: livrOnça; diferOnça; gramatologia indígena – América; filosofia do livro; pensamento ameríndio.

(RE)INTRODUÇÃO: A RELEVÂNCIA DE UM DEVIR-AMÉRICA

É preciso criar um lugar à parte para a América. Claro, ela não está isenta da dominação das árvores e de uma busca das raízes. [...] Diferença entre o livro americano e o livro europeu, inclusive quando o americano se põe na pista das árvores. Diferenças na concepção do livro. ‘*Folhas de relva*’. E, no interior da América, não são sempre as mesmas direções: à leste se faz a busca arborescente e o retorno ao velho mundo. Mas o oeste rizomático, com seus índios sem ascendência, seu limite sempre fugidivo, suas fronteiras movediças e deslocadas. Todo um ‘mapa’ americano, no oeste, onde até as árvores fazem rizoma. A América inverteu as direções: ela colocou seu oriente no oeste, como se a terra tivesse devindo redonda precisamente na América; seu oeste é a própria franja do leste. (Não é a Índia, como acreditava Haudricourt, o intermediário entre o Ocidente e o Oriente, é a América que faz Pivô e mecanismo de inversão.) A cantora americana Patti Smith canta a bíblia do dentista americano: não procure a raiz, siga o canal (Deleuze; Guattari, 1995, v. 1, p. 40-41).

Em *Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade*, Antônio Cândido (1977) narra um episódio emblemático que serve de exemplo para o devir-América anunciado por Deleuze e Guattari. Por volta de 1950, Oswald de Andrade se preparava para inscrever-se no concurso para a Cadeira de Filosofia da Universidade de São Paulo e Antônio Cândido insistia para que não concorresse, pois tratava-se de um campo técnico, para o qual não estava preparado (não tinha formação), e isto poderia desgastá-lo. Tateante com as palavras, Antônio Cândido (1977, p. 72) dizia que tinha ouvido um vocabulário arrevesado de “ser-no-outro”, “por-si”, “orifício existencial” e que, ao modo de ilustração, um afamado examinador poderia perguntar-lhe: “Diga-me V. S. qual é a impoção hodierna da problemática ontológica?”, e, sem pestanejar, Oswald respondeu a simulação de Cândido: “V. Excia. está muito atrasado. Em nossa era de devoração universal o problema não é ontológico, é odontológico.” Em outras palavras, os problemas ameríndios não são substanciais, nem se referem ao imaginário da diferença ontológica ocidental de definição exclusiva do Ser.

O anúncio da nova era por Oswald de Andrade provocou um efeito-mundo: o sentido do ser foi devorado. A fera e o fora anunciavam a semiofagia contemporânea e ancestral do pensamento ameríndio, uma *odontologic turn*.

A linguagem ameríndia comeu o real canônico do Ocidente, e a filosofia fez-se antropofagia logológica¹. Dentro da estrutura linguística de significação da filosofia, a sintaxe da língua metamorfoseou-se em anfíbolias, a semântica transfigurou-se em homonímias e a gramática perspectivou-se em usos equívocos provocados pela variação dos corpos selvagens. Outrora, em sua disputa pelo monopólio da significação do real contra os sofistas, Aristóteles (2002, p. 145-147) atribuiu como fora-do-sentido e portador de *logos* de planta (*homoios phutôi*), aquele que fala sem significar algo único, ou, aquele que fala pelo prazer de falar (*logou kharin legousin*). Essa tópica de exclusão da humanidade do outro e de um outro mundo, ou, do mundo do outro, pela via da linguagem, foi rememorada quando das invasões europeias às terras das primeiras nações, onde os povos originários foram classificados (ou desclassificados) do sentido do ser como os sofistas de outrora. Portanto, o que Oswald de Andrade disse a Antônio Cândido na encenação do tribunal da razão é que nós, ameríndios, somos comensais da forma e das prisões do sentido, ou seja, devoramos o universal com sua humanidade e razão.

Ao modo das perspectivas ameríndias, a humanidade é uma condição disseminada entre todas as existências – não há diferença ontológica que demarque o que é o ser e exclua do mundo, sob diversos gradientes, a dimensão ôntica dos entes. Tem ser quem dispõe de ponto de vista, esta é a perspectiva de *Abya Yala*, a Terra Viva². Aos ameríndios, interessa ver e comer conforme as suas humanidades, para assim, na multiplicidade das relações e suas agências, ter no outro um acréscimo de diferenciação e potencialização da vida (encantar-se). A antropofagia é a força (sustância) que nos une, nos diz a primeira sentença do *Manifesto antropófago* (Andrade, 2011).

Nesse mundo todo vivo que vê e come, torna-se pragmaticamente mais relevante a imanência odontológica do regime alimentar e suas semiofagias (deglutições dos sentidos e significações) do que a abstinência imaculada do ser transcendental em suas lembranças da coisa perdida. A escrita e o livro ameríndios encontram-se dimensionados pelo registro jaguar do sentido (*chilam balam*). A cada tentativa de cooptação totalitária do sentido, os comensais da forma o devoram. Trata-se, antes, de ligar pensamentos (*chinā ātinānāi*), como dizem os Marubo, a partir das suas aglutinações semiofágicas, e não de aprisionar no território dogmático da ideia (*eidōs*) e do sentido (*ousía*) as dobras da vida.

Seguir o canal da canção odontológica evoca um tema ancestral e escritural da filosofia ameríndia, esta é a relevância e o escopo deste texto. A aliança bibliográfica do devir-América apresenta-se, por exemplo, nas expressões ameríndias: “seguir o caminho do risco” (*kusiwa*), como falam os povos amazônicos Wayápi a respeito da escrita xamânica (Macedo, 2009), ou, “o caminho do livro” (*amoxohtoca*), como diziam, antes dos europeus, os povos mesoamericanos Nahuas (Léon-Portilla, 2012b). Os livros americanos invertem as direções do livro total europeu, ao abrirem outras percepções bibliográficas obstruídas pelas dizimações coloniais. A semiofagia ou o caminho do livro são canais liminares para pensar de modo descolonizado o conceito de livro e suas possíveis cartografias bibliográficas, resistentes nas brechas da máquina totalitária, genocida e epistemicida do Ocidente.

O rizoma americano é um compósito de associações canibais. Perseguidos, queimados e recompostos pelos diversos agenciamentos indígenas coloniais e pós-coloniais, os livros ancestrais de Abya Yala deslocam-se das metafísicas coloniais do “livro-aparelho de Estado” (Deleuze; Guattari, 1995, v. 1, p. 25) e passam a operar alianças com o mundo através das suas metafísicas canibais (Viveiros de Castro, 2018a). O livro americano é afirmado no devir das peles do mundo, nas circunstâncias dos seus contextos escriturais, na semiofagia dos seus atos e na multiplicidade das suas paisagens texto-visuais.

O objetivo desta pesquisa é reintroduzir o relevo dos elementos do livro, esquecidos nas camadas discursivas ocidentais do campo informacional. Hipoteticamente, pretende-se mostrar como a percepção indígena do livro e da escrita pode alterar os pressupostos gramatológicos dos estudos bibliográficos, do horizonte da morte para o terreno da vida. Por fim, sob as fronteiras movediças e as inversões do devir-América, recoloca-se uma questão ancestral para o futuro: o que é um livro?

CONTEXTUALIZAÇÃO DO LIVRO ANÍMICO-CORPORAL: ANTHROPOS, O DOADOR DE FORMA AOS GRAFISMOS OCIDENTAIS

Sócrates – Pero si está solo cuando se hace a sí mismo esas reflexiones, sigue caminando conservándolas en sí a veces bastante tiempo.

Protarco – Totalmente.

Sócrates – ¿Y luego? ¿Piensas lo que yo con respecto a ello?

Protarco – ¿El qué?

Sócrates – **En mi opinión nuestra alma se parece en tales casos a un libro.**

Protarco – ¿Cómo?

Sócrates – **El recuerdo, al coincidir con las sensaciones sobre un mismo objeto, y aquellas reflexiones relativas a ello, me parece que en tales circunstancias vienen a escribir discursos en nuestras almas, y cuando ese escribano que hay en nosotros escribe cosas verdaderas, de ello resultan coincidir en nosotros opinión verdadera y discursos verdaderos, mas cuando escribe cosas falsas, resulta lo contrario de la verdad.**

Protarco – Me parece perfecto, y acepto lo que así se ha dicho.

Sócrates – Acepta también que haya al mismo tiempo otro artesano en nuestras almas.

Protarco – ¿Cuál?

Sócrates – **Un pintor, que después del escribano traza en las almas las imágenes de lo dicho.**

Protarco – ¿Cómo y cuándo decimos que opera éste?

Sócrates – Cuando uno, tras separar de la visión o de alguna otra sensación lo entonces opinado y dicho, ve de algún modo, en sí mismo las imágenes de lo opinado y dicho. ¿O no ocurre esto así en nosotros? (Platão, 1992, p. 74-75, grifo nosso).

De acordo com as primeiras formulações de Aristóteles (2007, p. 414), ler é uma das competências concernentes à “arte da gramática” e aos seus “*tekhnítes*” – os gramáticos. Platão (1988, p. 110) chamou de “fazedores ou artífices de nomes”, os gramáticos. Ao lado da leitura, a escrita é o outro componente elementar e formador da gramática-mundo. “*Grammateíon*” foi o nome dado por Aristóteles (2010, p. 116) ao livro-pensamento, traduzido pelos comentadores medievais como “*rasum tabulae*” (Agamben, 1993, p. 35) – pura potência – e pelos modernos como “tabula rasa” (Locke, 1999, p. 57) – a mente representada como uma folha em branco, uma faculdade intrínseca do entendimento da natureza humana³. *Grammateíon* é o lugar das *grammas* ou das *grammatas*, as letras e suas escritas (*graphê*) – no caso, aristotélico e ocidental, a escrita alfabética. Paul Otlet (1934, p. 12), por exemplo, lembrando a tradição ocidental, usa os termos “*biblion, grapho (grammata gramme), liber e documentum*” como sinônimos para a fundamentação da Bibliologia e da Documentação.

Tanto na Antiguidade quanto na Modernidade Ocidental, o livro esteve diretamente associado à questão da alma humana. Enquanto na Antiguidade, o livro oscilava entre as categorias da alma e do corpo, na Modernidade, o livro habitava o pêndulo ontoepistêmico da historicidade e da universalidade seculares. Doador exclusivo das formas gramaticais em seu sentido patriarcal de gênero, o homem (*anthropos*), portador dos discursos no mundo grego antigo, era o artífice do livro, um mediador (*aedo*) entre os desígnios do extra-mundo e o sacramento da humana linguagem.

Marcado pela condição finita e mortal do *anthropos*, o livro é um artefato fabricado sob os dedos imortais da alma. Apesar do flerte com a imortalidade, o livro é maculado pela condição existencial dos humanos – a mortalidade. A dimensão corporal delimita o livro como um suporte ou continente materializador dos atributos anímicos ou do trabalho intelectual, como preferem os modernos. É a partir do espectro sem vida representado pelo vocábulo “*soma*” e pelas figuras cadavéricas de Pátroclo e Heitor, que o corpo se inscreve na cartografia do humano em Homero (Diogo, 2015, p. 358). Na angústia de não perder Pátroclo, Aquiles não o enterra. Pátroclo torna-se um fantasma, uma figura ambígua – um corpo moribundo e visível cuja alma se dá a ver. Somente a partir do rito fúnebre de passagem – o sepultamento –, a alma destaca-se do corpo e é conduzida ao reino das sombras, onde todos os humanos acabarão. A obra humana, o seu livro, é a morte.

Através da morte, o corpo nasce no mundo grego como um fantasma à espera de uma cerimônia fúnebre que o encerre em uma lápide. Essa tradição ritualística era comum em culturas não-ocidentais e, provavelmente, tenha entrado em contato com o mundo grego através dos egípcios, em especial, a partir de *Thoth* (Hermes) e o mito da escrita. Jacques Derrida (2013, p. 276) dizia: “o cadáver oriental está no livro.”⁴ Platão, por exemplo, usa a escrita para tecer os seus argumentos farmacológicos (Derrida, 2005). Inicialmente, a epigrafia era a arte de fabricar lápides e produzir epitáfios. A epigrafia era uma técnica da Epilogia, a ciência das pedras. Há aqui um sentido literal de tratamento artesanal das pedras, por exemplo, para a produção de lápides ou esculturas, mas, também, uma aletria, um sentido figurado atrelado à palavra. Pedra em grego é *herma* e, originariamente, significava a pedra sepulcral. Este sentido de *herma* está associado a Hermes, o deus psicopompo⁵, que conduz as almas na psicostasia⁶ da sua pena (*Qalam*⁷), feita de cauduceu. Hermes é um escrivão poético de fantasmas: ao escrever transforma o corpo sem vida em fantasma (morto-vivo) e conduz a sua alma.

À esta prática hermenêutica – de Hermes –, Platão (2000, p. 81) associou o retor e o denominou de “logógrafo”, o fabricante de discursos. Em seu diálogo com Fedro, Sócrates (2000, p. 90) pergunta: “não te parece que a retórica é uma psicogogia, uma arte de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso?” À diferença do epitáfio do Rei Midas⁸, uma escrita fantasmática, a dialética moralista socrática dizia: “todo o discurso deve ser formado como um ser vivo” (Platão, 2000, p. 98-99), um organismo próprio, harmonioso e mortal, ou seja, com início (cabeça | nascimento), meio (órgãos internos e externos | vida adulta) e fim (pé | morte).

O *corpus* do discurso epigramático do hermeneuta – retor e sofista – é móvel e espectral, enquanto o discurso socrático é ideal e estático. Enquanto o primeiro é composto por fazedores de nomes (gramáticos) e discursos (logógrafos) e inscreve-se nas performances escriturais dos diferentes grafismos, o segundo é oral, hierático e baseia-se na condição inteligível do vivo enquanto um semelhante, humano e cidadão, capaz de falar na *pólis*. O mundo platônico reúne uma série de distinções ontoepistêmicas: essência e aparência, inteligível e sensível, original e cópia, ideia e imagem. A possibilidade de conhecer a inteligibilidade da coisa é uma condição ontológica da partilha da forma (*eidós*), ou seja, da ontologia do informar⁹. Os inteligíveis dão a forma a algo – informam, imprimem a forma modeladora da ideia na matéria corporal – e os elementos sensíveis, ao receberem a ação da ideia, são apreendidos pela dádiva da fundamentação. Deste modo, conforme a ontologia política platônica, os indivíduos inteligíveis são instituídos politicamente como “boas cópias” (*eidolon*), representantes sensíveis da ideia. Esplêndidas aparências e bem fundamentadas, os seres sensíveis são a imagem e semelhança da Ideia (*eidós*). A tarefa da ontologia informacional platônica é alçar ao sublime a linhagem dos semelhantes (Deleuze, 2006) ao produzi-los assemelhados a um puro livro imaculado pela presença escritural da alma, o pintor-escriba interior da epígrafe desta seção contextualizadora.

Nesta cena do livro-alma, Platão captura o *corpus* escritural fantasmático e purifica-o ao privar os efeitos da agência do corpo na dimensão da alma. A dupla dimensão de veneno e cura da memória associada ao *pharmakon* escritural (*biblion*) que Hermes (*Thoth*) apresentou ao rei Tamuz no mito da escrita (Platão, 2000) é subtraída e a escrita passa a ser associada exclusivamente à dimensão inteligível da alma. Platão funda o livro como um elemento seminal do “palco da interioridade” do ser (Silva, 2022), uma metáfora da alma.

O platonismo demarca um gesto de exclusão ontológica na *pólis*, cujo critério seletivo e fabricado de humanidade entre as boas e as más cópias representa a separação entre os seres que estão habilitados a receber a forma – os seres inteligíveis, também conhecidos como humanos¹⁰, em especial, homens humanos – e aqueles “outros seres”, privados da forma e desterrados à condição corporal de não-humanidade dos fantasmas – macrotermo platônico para todos os seres informes, excluídos da República – mulheres, crianças, escravos, estrangeiros, ciganos, poetas, escribas, artistas, músicos, animais... Este pensamento platônico expressa a vontade ontológica de exorcizar, excluir e reprimir os dessemelhantes¹¹, simulacros da *pólis*. Em outras palavras, o simulacro (ou fantasma) é a diferença, a imagem demoníaca destinada à expiação, o desclassificado não-ser. Entre a ideia (modelo) e as imagens (cópias) estão os fantasmas (*phantasmatas*), ou, as “más cópias” – imagens sem semelhança, um puro devir sem medida que escapa da ação da forma. Os fantasmas reaparecem aqui como um estigma do corpo e da diferença. Essas aparências fantasmáticas designadas como imitadoras n’*A República* (Platão, 2017), são classificadas como simulacros malignos, perversos e insinuantes, visto que não respeitam nem o fundamento, nem o fundado. Os fantasmas são informes (*informis*), não suportam a prova da cópia, nem a exigência do modelo.

Reclusos à inexistência ontoepistemológica da “exterioridade” (Silva, 2022), estes elementos residuais permanecem em devir na materialidade dos livros e suas escrituras e na ação dos seus fantasmas – os agentes escriturais: o “artista”, o “escriba” e o “pintor” (Platão, 2017, p. 456-461). Dentro da organização dos mundos platônicos, estes elementos e seres materiais subsistem entre o mundo inteligível e o mundo sensível, ou seja, em um sugestivo e ancestral “terceiro mundo”: “obscuro”, “ilegítimo” e de “inteligibilidade bastarda” (*khóra*), segundo Platão (1992, p. 202-204).

A tarefa do livro-alma platônico é informar a ideia, “dar às coisas um fundamento”, um aspecto e uma forma capaz de ser identificada para assim excluir, eliminar e barrar toda e qualquer pretensão de diferença (Deleuze, 2006, p. 369). O ato de dar a forma a algo é uma relação de força que visa reduzir o pensamento da diferença à identidade, o informe matriarcal ao ideal informacional do patriarca. A ontologia platônica limita o livro aos grafismos alfabéticos desenhados pelo pintor-escriba no interior da alma do patriarca, o homem livre ocidental detentor dos patrimônios culturais.

O livro-alma platônico reaparece sob outras vestes na logologia, a ciência aristotélica do *logos*. No livro *De anima* ou *Da alma*, Aristóteles (2010, p. 116) chama de “*grammateion*” – “a tabuinha de escrever onde nada está escrito” – o livro-pensamento, ou, a potência do pensamento¹² que configura a alma. Em Aristóteles, a substância do *anthropos* reside em dar sentido ao seu pensamento, de modo a dizer algo significativo e único ao seu semelhante¹³. Assim, em Aristóteles, a obra do ser é o seu *grammateion*, dotá-la de sentido – informá-la – é a sua tarefa antrópica. Todos esses elementos conceituais são figuras estruturantes da metafísica aristotélica e o livro é uma reserva a que se destina o pensamento na obra de Aristóteles, “o escrivão da natureza, que molhava a pena no pensamento”¹⁴, como assinala o verbete dedicado a Aristóteles na *Suda*, léxico bizantino tardio e uma das primeiras enciclopédias do mundo.

Antes da cisão da palavra proferida por Aristóteles, o oral e a escrita encontravam-se unidos no ritmo das grafias ou na “oralitura”¹⁵, termo do pensamento de Leda Martins (1997, 2003) para expressar a textualidade das afrografias dos povos de África e dos desenhos e grafismos ameríndios. Em Aristóteles (2013), no livro *Peri hermeneias*, ou, *Da interpretação*, as grafias dos ritmos escriturais são reduzidas à linearidade do sistema fonético da escrita alfabética. O linearismo da escrita alfabética é inseparável do fonologismo, que se impõe como modelo universal da escrita, através da unicidade não-contraditória do sentido. Torna-se uma cadeia de doutrinas exclusivas do ser (humano ocidental): o fonocentrismo, o logocentrismo e o etnocentrismo (Derrida, 2013).

Nas relações fundamentais da *Metafísica*, Aristóteles (2002, p. 25-27) argumenta que o ritmo se faz esquema e o esquema é a forma – radical *informa*-cional –, em sua disposição física, moral e conceitual. Ao mesmo tempo que a forma é aspectual e assemelhada em sua função às letras do alfabeto – exemplo que Aristóteles retira da “hipótese primitiva do átomo” de Demócrito –, é também moral e demarcadora do sentido político do humano. O pretense sentido próprio imposto pela letra alfabética demarca o sentido político do humano – a centralidade do *logos* grego que se fez, no curso da história do Ocidente: homem, livre, cidadão, e, com a Modernidade, branco e europeu.

Sob o ponto de vista aristotélico, que perseverará na máquina antropológica do Ocidente (Agamben, 2011), a forma é um substantivo que caracteriza o sentido do ser, isto é, a ontologia funda o *anthropos* através de uma semiogênese. O sentido define o humano, dado que a sua obra (*ergon*) é significar. Este princípio de reconhecimento e representação por meio do sentido é um princípio de determinação do humano e, através das suas letras, o livro de histórias da humanidade exclusiva foi escrito à revelia dos seres diferentemente humanos, classificados pela escritura linear etnocêntrica, dentre outras coisas, como ágrafos¹⁶.

Ágrafos são os povos não possuidores da escrita alfabética, com especial distinção para os não escrivães do grego – na Antiguidade –, do latim – na Antiguidade Tardia e Medievo – e das línguas indoeuropeias – na Modernidade. Um contraponto que exemplifica o dito encontra-se na fala de André Baniwa (2021, p. 1): “a escrita Baniwa sempre existiu”. Os Baniwa chamam a escrita de *lidana*, que pode ser um grafismo na cestaria, petróglifos nas pedras além de desenhos e grafismos nas peles, índices de acesso ao mundo ancestral do conhecimento tradicional Baniwa.

Fora do ontológico sentido, os “povos ágrafos” foram classificados como *homo alalus*, humanos sem fala articulada, e conduzidos à condição de não-humanidade, como os escravizados, as mulheres, as crianças, os estrangeiros, patrimônios (*patrimonium*) ônticos do déspota patriarca – o homem livre (*anthropos*). Esta afasia não é fisiológica, trata-se de um gesto de exclusão e banimento político à condição ôntica dos seres cujos esquemas classificatórios da linguagem estão atravessados pela diferença e pelo uso em tom menor dos seus corpos. Esse gesto de exclusão, em Aristóteles (2002, p. 10-13), funda a filosofia como “única ciência livre” já que “única que é em vista de si mesma” e faz do “homem livre” seu operador por excelência, posto que o *anthropos* é o único ser “que o é em vista de si mesmo” (*ho hautoû hêneka*) à revelia de toda e qualquer alteridade. Nisto reside o aspecto mortiço do livro (pensamento) aristotélico.

Os grafismos alfabéticos do pretense povo universal (ocidentais) informam o mundo através da condição anímica do sentido próprio (autêntico). Segundo a decisão do sentido de Aristóteles (2002, p. 145-147), informar “não é significar uma infinidade de coisas, deste modo não haveria discurso” (*ouk an eiê logos*). “Não significar uma única coisa é não significar nada absolutamente” (*to gar mê hen sêmainein outhen sêmainen estin*), posto que “não se pode pensar em nada sem pensar em algo único” – o pressuposto do livro total. Se não há uma palavra única ou um livro universal para significar algo, destrói-se a comunicação, visto que “não diz nada (*an de mêthen*), não sustenta discurso algum (*ton mêthenos ekhonta logon*)”.

Sem realização do sentido, “tal homem é semelhante a uma planta” (*homois phutôi*), um não humano privado de *logos* e, por consequência, de livro – a materialidade hilemórfica do pensamento. Ao “falar por falar” (*logou kharin legousin*), sem pretensões de significar e dar forma a algo único, o homem livre cai num impróprio lugar, o da animalidade, ou, segundo um *logos* de planta, vegeta. Privado de razão e discurso (*aneu logon*), o homem aliena-se em uma condição não-humana (*alogon pragma*). Sem obra é informe (*informis* | sem forma). Destituído das letras próprias ao humano, a aletria imprópria dos seres informes se inscreve no corpo da *palavramundo* e no livro da vida, desqualificada (*zoé*) pela repressão patriarcal dos homens demasiadamente humanos. A morte, ou, a tanatologia reside no descarte do corpo politicamente classificado como não-humano, isto é, fora do catálogo dos humanos de sentido único. O livro assim configurado marca com o ferrão da morte aquele que sob os seus olhos totalitários é diferente, dos bárbaros aos pagãos, dos animais às bruxas, das crianças aos monstros, todos usuários da biblioteca libertária de livros menores.

Nos termos da ciência linguística, na história da metafísica ocidental, a língua se desencarnou da voz e o ser humano tornou-se um conceito e uma forma politicamente distinta da do animal. Portador unívoco da ideia (*eidos*) e do sentido (*ousia*), o humano tornou-se política e informacionalmente capaz de configurar o seu próprio mundo de modo substantivo e exclusivo. Os gramáticos passaram a iniciar os seus tratados com a definição classificatória da voz (*phoné*), como *phoné synkechiméne*, a voz confusa dos animais e das plantas e *phoné enarthros*, a voz articulada pelo sentido dos humanos. A expressão latina *vox articulata* significa a *phoné engrámmatos*, ou seja, a voz que se pode escrever e compreender através das letras¹⁷. A voz confusa dos animais e das plantas é “inescrevível”, “irrelata” e sem significação – não sustentam nenhum discurso (*mêthena ekhei logon*) –, enquanto a voz articulada é humana devido à sua possibilidade de ser efetivamente inscrita em uma escritura alfabética.

Fora do coro das vozes animais legadas à agrafia e a aletria, os humanos adentram o sentido da língua, do falar e do pensar. O ritmo feito esquema fez o som da voz desencarnar-se da língua (substancializar-se). Um episódio exemplar e emblemático foi o do mau encontro entre os lusíadas e os Tupinambá no litoral de Pindorama, onde os quinhentistas, cujo patrono era Aristóteles, chegaram em terras ameríndias e logo colocaram em questão a humanidade dos nativos relativos, cuja língua não pronunciava f, r, s, ou seja, sem voz articulada e sem gramática falavam sem significar (Viveiros de Castro, 2017). Desta constatação logocêntrica, os brancos ceticamente colocaram em questão se os nativos possuíam alma ou não, se eram humanos ou não. Como efeito deste “ceticismo misantrópico colonial e racial” (Maldonado-Torres, 2007, p. 136), os livros de *Abya Yala* foram sufocados pela tirania do livro total. A escritura linear funda o livro total e, politicamente¹⁸, transforma em escravizados, os seres informes, sem escritura alfabético-universal (“ágrafos”), logo, sem livros.

A ideia do livro é a ideia de uma totalidade, finita ou infinita, do significante; essa totalidade do significante somente pode ser o que ela é, uma totalidade, se uma totalidade constituída do significante preexistir a ela, vigiando sua inscrição e seus signos, independentemente dela na sua idealidade. A ideia do livro, que remete sempre a uma totalidade natural, é profundamente estranha ao sentido da escritura. É a proteção enciclopédica da teologia e do logocentrismo contra a disrupção da escritura, contra sua energia aforística e, contra a diferença em geral (Derrida, 2013, p. 21).

Fora do sentido humano, a condição colonial dos seres informes é a de não-ser, não-poder e não-saber. Epistemicida, o sentido nega a alteridade e a legitimidade dos sujeitos de conhecimento, das suas maneiras de organização social e dos seus modos de conhecer, expressões simbolizadas de maneira multidimensional em seus livros outros rasurados pela identidade linear do livro total. Partículas negativas do sentido (*informis*) para a máquina antropológica do Ocidente, os povos de *Abya Yala* simbolizam aquilo que ocorre não ser, que absolutamente não é, que não pode e não deve ser, pois não possui um “ai” – trata-se de um nada existencial (*ouk on*).

À diferença do homem ontologicamente significativo, existe o seu simetricamente oposto, o humano sem obra, ou, cujo livro não diz respeito aos caracteres distintivos da humanidade. Este humano outro, em negativo, semelhantes às plantas e aos animais, na estrutura social e política da metafísica da colonialidade está representado na teoria da escravidão natural (Aristóteles, 1988), formadora dos escravizados e seus afins não-humanos – os seres informes. Decaído à condição informe, a obra imperfeita do escravizado é o “uso dos corpos” (*he tou somatos chresis*), seu idioma simbólico é a corporalidade das suas performances. Fora do *nous* (intelecto), a obra do escravizado é não-humana (*ergon doulou*), enquanto a do homem livre, reafirma sua exclusividade senhorial de informar (*ergon anthropou*). A alma comanda o corpo com um comando despótico, enquanto o intelecto comanda o apetite com um comando político. Em outras palavras, o livro-alma está para o corpo-livro assim como o senhor está para o escravo. Neste ente escravizado, o corpo encontra-se em uso, enquanto no homem livre, a alma está em obra segundo a razão.

Derrida (2013, p. 98) afirmava que “o logocentrismo é uma metafísica etnocêntrica.” Claude Lévi-Strauss (1957, p. 318) possuía a seguinte hipótese: “a função primária da comunicação escrita é facilitar a servidão”, i) através da dominação ostensiva de um grupo sobre outro, e ii) da sujeição às leis da *pólis* e do Estado, especialmente o Moderno, com sua manutenção regimentar dos modos de trabalho precarizado. Em *Abya Yala*, segundo os princípios onto-teológicos e racistas, o livro-alma fez do corpo nativo e da diáspora africana, um ente condenado e maculado pelo pecado, pelo trabalho e pela reprodução (Fanon, 1968, 2008).

Excluindo aquilo que o torna possível, o livro do sentido é a primeira entidade que não pode tolerar a contradição (Cassin, 2005) e o não-contraditório é a essência formal do homem (*anthropos*). O sentido é feito de tal modo que algo ou tem sentido ou não é, ou seja, “é da natureza do sentido o fato de ser totalitário, quer dizer, reduzir a si mesmo tudo o que não é ele” (Cassin, 2005, p. 84-85).

O escravizado se define pelo uso do corpo (não do intelecto), fora do sentido, ele é “sem obra, aquele ser vivo que, embora sendo humano, é excluído da humanidade – e, por essa exclusão, incluído nela – para que os homens possam ter uma vida humana, ou seja, política” (Agamben, 2017, p. 41).

A fundamentação ocidental da ontologia informacional revela o informe como a condição de possibilidade e de materialização do ser informacional, ou, nos termos de Sueli Carneiro (2005), o não-ser como fundamento do ser – em referência à condição do negro no Brasil. Em marcos mais expansivos, para além do Brasil, Achille Mbembe (2014) denomina como “devir negro do mundo”, esta condição onde estão circunscritos nos esquemas de classificação do Ocidente, os seres informes, marginais da língua maior (Deleuze; Guattari, 1977).

Distinta da caracterização repulsiva do outro sobressalente na ontologia informacional do livro anímico-corporal e seus atributos classificatórios da negatividade, universalização, exclusividade teleológica e hierárquica do ser humano do Ocidente (Olson, 1999), apresentaremos a perspectiva ameríndia do *LivrOnça*, fundamentada a partir do outro como um vetor de transformação e potencialização da vida. Seguindo a lição de Leda Martins (2003, p. 78): “não existem culturas ágrafas.” Na véspera do livro total e sua teleologia etnocêntrica: a escritura ameríndia e os seus grafismos transformacionais. Segundo Derrida (2013), o passado da escritura fonética está inscrito sobre as tábuas das escrituras não-lineares. Sob as rasuras deste texto privado pelo “povo universal”, lemos e imaginamos conceitualmente o livro ameríndio, inscrito nas dobras da corporalidade humana e nos grafismos dos seus idiomas simbólicos. Comensais da forma e semiófagos do sentido único, os povos de *Abya Yala* devora todo o desencantamento da mortandade Ocidental, e regurgita de modo a transbordar a possibilidade e a multiplicidade dos modos de vida alterantes, como descrito por Oswald de Andrade (2011, p. 70-71) no *Manifesto antropofágico*: “perguntei a um homem o que era o Direito.

Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o”, ou, como no início desta citação: “A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais.”

LIVRONÇA: UMA DIFFÉRENCE NA GRAMATOLOGIA DA AMÉRICA

Talvez em meu rosto estivesse escrita a magia, talvez eu mesmo fosse a meta de minha busca. Estava nesse afã quando me lembrei de que o jaguar era um dos atributos do deus. Então minha alma se encheu de piedade. Imaginei a primeira manhã do tempo, imaginei meu deus confiando a mensagem à pele viva dos jaguares, que se amariam e gerariam infindavelmente, em cavernas, em canaviais, em ilhas, para que os últimos homens pudessem receber. Imaginei essa rede de tigres, esse candente labirinto de tigres, causando horror nas pradarias e nos rebanhos para conservar um desenho. [...] Dediquei longos anos a aprender a ordem e a configuração das manchas. Cada cega jornada me concedia um instante de luz, e assim consegui fixar na mente as negras formas que marcavam a pelagem amarela. Algumas incluíam pontos; outras formavam riscas transversais na face interior das pernas; outras, anulares, repetiam-se. Talvez fossem um mesmo som ou uma mesma palavra. Muitas tinham bordas vermelhas (Borges, 2008, p. 106-107).

Leitor das escritas ameríndias, Jorge Luis Borges (2008) em *A escrita do deus* compartilha a aventura de decifração de Tzinacán, sábio Maya, que descobrira as escrituras de Qaholom, seu deus, inscritas sobre a pele do jaguar, aprisionado ao lado de sua cela de pedra. Apagadas as fronteiras entre a linguagem própria (literal) e imprópria (figurativa) construídas pela retórica do Ocidente, na gramatologia da América, o jaguar é um *LivrOnça*. Sua pele ancestral, permanentemente pintada, demarca a escritura viva e ancestral dos povos ameríndios. À esta escritura chamo *LivrOnça* em diálogo com a *diferOnça*, uma diferença gramatológica (ou onçológica) ameríndia proposta por Viveiros de Castro (2018b).

Devorando a *différance* de um livro espaçado no tempo, a partir das escrituras indígenas americanas, Gordon Brotherston (1986) propõe uma *grammatology of America*, fora das circunscrições do fonologismo e dos seus pressupostos etnocêntricos e logocêntricos ocidentais. Por outras vias indigenistas, Eduardo Viveiros de Castro (2018b) apresenta a *diferOnça* (*différonce*), grafada com O maiúsculo para semelhar a gOela aberta da onça. A *diferOnça* é uma releitura político antropofágica dos conceitos de diferença presentes em Derrida e em Deleuze. Sob esta perspectiva falamos do LivrOnça, palavra-valise fruto de uma devoração entre a onça (fera) e o livro (fora), um *intermezzo* rizomático e gramatológico da *diferOnça* (*différonce*). Fruto de uma gramatologia americana e sua *diferOnça*, o LivrOnça é uma materialidade escritural dos sentidos dissidentes ameríndios.

O livrOnça é constituído por um “realismo fantástico” (não exótico) como atribuem as classificações literárias, ou, por um “materialismo mágico” como argumenta filosoficamente Carlos Cardozo Coelho (2020), visto que devorado o elo de necessidade e representação entre as palavras e as coisas, o extraordinário passa a ser um atributo telúrico de descrição e perspectivação do mundo nos livros das cosmologias ameríndias: “o livro [ameríndio] é uma realidade maravilhosa nos universos dos homens e dos deuses” (León-Portilla, 2012a, p. 86). A respeito desta configuração do maravilhoso e do extraordinário nos mundos ameríndios, Nimuendaju (1981, p. 18), por meio da perspectiva dos povos Sipáia, manifesta:

Um bando numeroso de demônios povoa as matas, os rios e o céu da terra Sipáia. [...] Os índios não os consideram como entes sobrenaturais, em nossa acepção do termo, pela simples razão de que para eles não existe nada de sobrenatural. No conceito dos índios, o que conta é a maior ou menor atividade de um poder mágico imanente a todos os seres, e se alguém é capaz de produzir alguma coisa que aos outros pareça prodigioso. Esse extraordinário não tem limites: simplesmente, tudo é possível e natural.

Habilidoso artífice da palavra latino-americana, Borges (2008) através de uma história ficcional (fabricada) relata um modo real e perspectivo da escritura ameríndia: as peles naturais e artificiais do corpo do mundo americano. Gordon Brotherston (2001) em *Meaning in a Bororo jaguar skin* apresenta um conjunto de significados da pele de onça do povo Bororo, tanto do ponto de vista externo e natural da pele – como no caso de Tzinacán – quanto da produção e fabricação feita pelos Bororo na face interna da pele. *Adugo biri* é como os Bororo chamam essas peles de onça e, de modo complementar, as peles pintadas. *Adugo biri* significa também escrita. *Ikuie adugo* é uma expressão específica para pintura de rosto, de olho e da estrela. Estes conjuntos de pinturas e grafismos estão associados ao céu noturno, local da guerra travada entre o Jaguar, o Sol e a Lua que resultou na expulsão do Sol e da Lua para o céu e na libertação da Terra para a fruição das vidas humanas e extra-humanas¹⁹.

Por sua grande capacidade de transitar com destreza entre diversas geografias – telúricas e espirituais –, por caçar habilmente em diferentes ambientes e por possuir uma pele profundamente pintada – marca distintiva do humano –, a onça-jaguar é a imagem por excelência da potência de ser à qual os ameríndios perseguem. Ancestrais indígenas da Mesoamérica (1500 a.C – 400 a.C.), os povos olmecas representavam em suas estelas o humano como um híbrido de gente-onça com gente-humana (Coe, 1972). O humano por excelência é um ser teratomorfo: o belo é a fera (Van Velthem, 1995). Dotar-se de capacidades análogas à da onça é um objetivo almejado em inúmeras sociedades ameríndias (Taylor; Viveiros de Castro, 2019) e esta possibilidade se dá através da pele e sua pintura corporal, uma fronteira imanente entre os distintos mundos e suas vidas.

Figura 1 – O jaguar e sua pele pintada



Fonte: desenhos de Anakari citados por Van Velthem (1995, p. 155).

Comum nas cosmologias ameríndias, a pele é um signo transformacional da vida. A vida é pintada e as pinturas operam uma relação de diferenciação entre os seres deste mundo todo vivo. Enquanto os animais, as plantas, os minerais, os seres ancestrais, os espíritos “têm imagem”, isto é, são permanentemente pintados, os humanos para diferenciarem-se e assumirem um ponto de vista entre os diferentes mundos multinaturais precisam fabricar a sua pele, ou seja, pintá-la. A gente-humana está pintada. A sua alteridade tem pintura.

Nas sociedades ameríndias, o corpo pintado é a medida da humanidade. A inscrição corporal é o que determina a condição de pessoa que está na origem do olhar (Taylor; Viveiros de Castro, 2019). Os grafismos, desenhos ou “padrões” (*yonchi*), como apresentado Peter Gow (1999) a partir do povo Piro do rio Bajo Urubamba, na Amazônia peruana, são a precondição para que as pessoas se tornem humanas em meio a tantos humanos, ou seja, habitem um ponto de vista. Pedro Cesarino (2012), acerca do povo Marubo, habitante da bacia do Javari, na Amazônia brasileira, assinala algo similar à Gow. Os Marubo chamam de *kene* esses padrões de desenho (escritura) que descrevem a estória oral-escrita (oralitura) do povo em lugares de memória – os livros configurados pelas peles do mundo. Neste âmbito relacional relata um xamã Marubo: “os riscos [a escrita] são o *chinã-kene* dos *nawa-rasí* [não-índios]. O *nawa-rasí papirí kene* [o *kene* de papel dos não-índios] é a escrita” (Franchetto, 2018, v. 1, p. 94).

De anatomia incerta, os livros ameríndios são feitos nos corpos, colares, cestas, vasos, vestuários, abanadores, peneiras, redes, ou, encontrados nas faunas, floras, ou ainda, nos corpos estrangeiros dos outros povos (Gow, 1999). Diante a humanidade disseminada, os livros da Terra Viva não são exclusivos de um povo, estão presentes na gente-onça, na gente-arara, na gente-cobra, na gente-peixe, na gente-folha, na gente-espírito, enfim, nos infinitos e infinitesimais cidadãos das “florestas de cristais” – “arqui-pólis virtual” dos povos de *Abya Yala* (Viveiros de Castro, 2006, p. 323). Os livros de *Abya Yala* são potencialmente informes, traços virtuais – uma individuação singular.

Em um mundo onde a humanidade é a natureza do sujeito, ou, a condição ontológica comum aos seres, desenhar grafismos no corpo é fabricar e distinguir a humanidade especista aos olhares dos outros – particularizar, perante as variações do corpo selvagem, sobre qual ou com qual humano estamos falando. Deste modo, como argumentam Taylor e Viveiros de Castro (2019), o corpo é feito de olhares e a pele, que os antigos gregos chamavam de *biblion*, é “um invólucro que unifica as partes e confere ao corpo uma identidade específica”, conforme argumentado por Tânia Stolze Lima (2002, p. 12-13): “é ela [a pele] que atua como um princípio de individuação e que fundamenta a transformação interespecífica de que falam os mitos e os discursos xamânicos: é possível um homem transformar-se em onça ou arara na medida em que é possível vestir uma outra pele.”

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

Estar pintado é uma característica fundamental e contingente na diferenciação do humano para os povos ameríndios. Esta perspectiva foi combatida pelas ações coloniais de evangelização do livro-alma. Seguindo a semelhança platônica entre alma e livro do tópico anterior, uma história do missionário Sanchez-Labrador narrada por Lévi-Strauss (1957) é exemplar. Partindo do princípio neoplatônico cristão que diz que o homem é a imagem e semelhança de Deus, Sanchez-Labrador ao presenciar os corpos indígenas grafados por desenhos anti-figurativos²⁰, incompreensíveis para os olhos da representação do clérigo cristão, demonstrava incômodo e interpretava a ação dos indígenas como um desprezo pela obra do Criador, pois alteravam as suas aparências e fabricavam um corpo dessemelhante à imagem de Deus²¹. O que escapava a Sanchez-Labrador é que a humanidade para os nativos é uma condição disseminada entre todos os seres que podem potencialmente ocupar um ponto de vista – eis a tese do perspectivismo ameríndio²².

Os povos ameríndios não colocam em questão a alma ou a humanidade do Outro, pois esta não é uma propriedade privada de um único ser, ao contrário, consideram que o que difere e nos faz diferentemente humanos são os desenhos corporais que grafam o nosso corpo – um livro indígena – e nos torna distintos dos Outros humanos – animais, plantas, espíritos, mortos...²³, todo e qualquer ser capaz de ocupar um ponto de vista. E conclui Lévi-Strauss (1957) a história do missionário Sanchez-Labrador: para ser humano é preciso estar pintado. Com transformada imagem, no sentido Yanomami (*utupë*), e intensa dessemelhança, o humano ameríndio destina-se a ser onça (Mussa, 2009), ou, como disse João Guimarães Rosa (2017, v. 2, p. 767) em seu conto *Meu tio o Iauaretê* através de uma linguagem transformada pelo jaguar: “de repente, eh, eu oncei...”.

Se “um livro existe apenas pelo fora e no fora” como manifestavam Deleuze e Guattari (1995, v. 1, p. 18), o *livrOnça* aglutina ao fora, a fera. Em *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015, p. 66) chamam o livro de uma “pele de imagens” (*utupayasiki*). Este *livrOnça* é profundamente vivo, perspectivamente humano e radicalmente transformacional. As peles de imagens das onças são o metonímico livro americano – o *livrOnça*. Todo e qualquer corpo, um livro selvagem na selva culta (Descola, 1988).

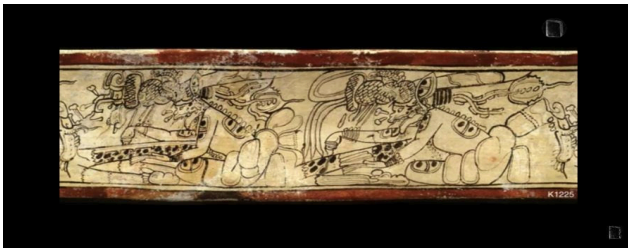
Antes da definição canônica, o livro enquanto pele estava presente na palavra grega *biblion*, a “pele” (*membranae*) ou a “película” (*diphthera*) informe que suporta e possibilita potencialmente toda e qualquer escrita, todo e qualquer possível formato de livro, sem a ele submeter-se, como argumentado na *différance* de Derrida (2004, p. 21). Entre os mundos ocidentais e ameríndios, a palavra livro pode até ser homônima, um conceito ideomórfico, todavia, materialmente, os livros dos povos de *Abya Yala* são outros.

Em seu verbete *Livro* da *Enciclopedia Einaudi*, Alfonso di Nola (2000) rememora o léxico do livro e suas pragmáticas no “Velho Mundo”. Inicialmente, Nola (2000, p. 216-219) assinala a conexão etimológica que associa o livro à folha, à árvore e à madeira. Um elemento de construção do livro é a preparação das tabuinhas de madeira (*tabula*), raspadas e preparadas para receberem a escrita (*graphê*) por riscadura incisa nas tabuinhas com cera (*grammateion epitēdeiōtēs*), ou, com a pena (*stillus*), nas tabuinhas recobertas de verniz branco do mundo latino. Agenciado à série livro-casca-árvore-pele, em outras culturas distintas do mundo greco-romano, a raiz semântica do livro encontra-se associada ao “grafar”, “incisar”, “traçar sinais” como ações essenciais onde o ser humano fixa na matéria o seu pensamento para o transmitir. Por exemplo, em hebreu e em algumas línguas semíticas, o livro é *sēfer*, uma incisão ou sinal, próximo ao significado de *sipporen* “unha”. Valor semelhante tem os termos hebraicos *kēthāv* e *mikhtāv*, que aludem à “ação do escrever”. No hebraico moderno, *mikhtāv* torna-se “letra”, mas já pode ser encontrado em textos antigos com o significado de *mēgillāh* – “rolo” (próximo de *gll* ‘enrolar’) – e *midrāsh* (dado como “sermo” ou “commentarius”), os quais se referem, o primeiro, ao provável uso do material de escrita em pergaminhos, utilizado até o presente na liturgia sinagoga, e o segundo, aos conteúdos da transmissão através do livro, entendida como “investigação da escrita sacra”.

A conexão entre livro, grafar e escrever é aparente. Tal expressão do mundo semítico assemelha-se à ideia de “incisar” no mundo ariófono ou, numa elaboração semântica posterior, às ideias de ‘pintar’, ‘traçar sinais’ presentes em Platão e nas sinonímias gregas para “escrever” – “incisar”, “grafar”, “pintar” –, no latim *scribere* “imprimir”, no inglês antigo *writan* “talhar”, “escrever”, no alemão antigo *rīzan* “desenhar”, “incisar” e no alemão moderno *ritzen* “raspar” e *reissen* “incisar”.

Neste léxico filológico, antropológico e semântico-pragmático do livro, Nola (2000) assinala para elementos concomitantemente presentes nos livros ameríndios. Fazendo uso da etnografia de Lúcia Hussak Van Velthem (1995) entre os Wayana, buscamos de modo breve comparar a rede vocabular de atos que fabricam a conceitualização e as técnicas de composição do livro no “Velho” e no “Novo mundo”. “Decoração” é o nome atribuído por Van Velthem (1995, p. 160) para os desenhos das pinturas corporais dos Wayana. O conjunto de elementos aplicados ao corpo para conferir-lhe identidade étnica, social e individual é denominado decoração. Toda decoração é visualizada sobre um suporte material. As técnicas decorativas produtoras das escrituras dos Wayana podem ser classificadas ao menos em três tipologias: i) a técnica da amarração, dita *tipumuhé* – provido de fios –, onde ao envolver em fios arcos, flechas e cestarias (produção masculina), redes e tipoias (produção feminina), os Wayana tecem seus textos, isto é, seus padrões/desenhos e motivos iconográficos vivos, como o *herí ié* (ferrão de formiga); ii) a técnica do entalhe (*tokoi*, cortado), cuja forma de incisar dá aspecto às gravuras (grafismos em baixo relevo sobressalentes numa superfície), trabalhadas, em geral, com pigmentos vermelhos (*piré*) e negros (*tariri*) para dar maior nitidez aos desenhos.

O entalhe é feito com dentes de cutia e cutiaia ou peixe-cachorro, além do uso de elementos alógenos como facas e canivetes industriais. Em geral, os grafismos feitos por entalhe são aplicados em bancos, flechas, bordunas e cuias. A decoração do beiju durante o cozimento da massa, por meio das impressões digitais do dedo, também é considerada um entalhe; iii) a técnica da pintura, caracterizada pela ausência de relevo, é aplicada nos mais diferentes objetos do mundo Wayana: rodas de teto, flechas, bordunas, cestarias, bancos, saiotos para máscaras, cerâmicas, cabaças e no corpo humano. Geralmente, as pinturas são feitas a dedo (*tarpai*, molhado), por proporcionar uma superfície uniforme, em desenhos genéricos, ou, quando na feitura de padrões, a superfície pintada é incisada com as unhas, semelhando-se às marcas das garras da onça pintada (*têwüwüpkai*). Comparados aos *stillus* dos latinos, os pincéis Wayana (*urukhem*) são diversificados: a) taliscas de palmeiras (*tiktikmatop*, pontilhadoras), providas com pontas de algodão, são usadas para a pintura de cerâmica e bancos, b) lascas de taboca (*kurupëtop*, fazedores de jenipapo), são utilizadas exclusivamente para a pintura do corpo humano, c) argila e cabelo humano (da própria artista), são referidos como *umretpë* (outrora cabelo) e *miriktop* (fazedor de padrões), e usados na pintura de cerâmica e roda de teto. Os pincéis são denominados de *urukhem*, aquilo que tem imagem, isto é, feito humano, a faculdade do pincel é ter imagem, trata-se de algo inerente, um *habitus* que lhe faculta a reprodução dos grafismos. Portanto, o livro como inscrição é uma homonímia conceitual entre os mundos ameríndios e ocidentais. O que há é uma variação na natureza do livro, a sua condição intraduzível, ou seja, aquilo que não cessa de se traduzir por poder ser dito em mais de uma língua (Cassin, 2022).

Figura 2 – O livro de cerâmica (*The ceramic codex*)²⁴

Fonte: León-Portilla (2012a, p. 23).

Esta equivocidade entre mundos passa pela questão xamânica da tradução (Cunha, 2017). O xamã é “o geógrafo, o decifrador, o tradutor” dos mundos alternativos em que transita (Cunha, 2017, p. 114). Seu trabalho é o de, através das travessias interespecíficas, estabelecer as íntimas relações entre as diferentes formas de seres para reconstruir os sentidos das múltiplas perspectivas, não como um nomóteta ocidental que nomeia o que vê, mas como um deceptor dos diversos pontos de vista (Cunha, 2017). Os xamãs atuam a partir da aletria de uma fala figurada, com “palavras torcidas” e parciais, aproximando, volteando e remanejando as coisas dos distintos mundos perspectivados pelas relações sociocósmicas das humanidades diferidas. Ao falar e citar os espíritos, o relato xamânico aproxima-se do sentido da fala enquanto *phanai* (Cassin, 2015), posto que, perante a multiplicidade das agências, apaga a sua condição de sujeito falante e o privilégio da intenção significante e, no esforço de tradução, inscreve o itinerário das falas das alteridades apagando a identidade literal do enunciado.

O xamã faz-se espírito. Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 322) argumenta que “se o conceito de espírito designa essencialmente uma população de afetos moleculares, uma multiplicidade intensiva, então o mesmo se aplica ao xamã” que é “um ser múltiplo, uma micropopulação de agências xamânicas abrigadas em um corpo.”

Os selvagens de *Abya Yala* citam os encantados para xamanizar a escrita (Macedo, 2009; Viveiros de Castro, 2006), convocam a corporalidade da pessoa humana para acionar uma bibliografia cósmica ancestral, seja através de desenhos de escrita materializados nas peles do mundo ou de desenhos invisíveis²⁵ aos olhos não transformados, aplicados como *pharmakon* sobre os doentes a serem curados (Cunha, 2017). Imaginar um grafo bibliocósmico faz parte do trabalho, por fazer, de descolonização do nosso imaginário escritural ocidental.

Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 321) assinala que “o termo *xapiripë* se refere também aos xamãs humanos, e a expressão ‘tornar-se xamã’ é sinônima de ‘tornar-se espírito’, *xapiri-pru*.” Na teoria da multiplicidade do mundo ameríndio, tornar-se xamã é transformar-se em espírito. Acerca dos Wayápi, povo da família tupi-guarani, que se distribui em aldeias na região Noroeste do estado do Amapá (Brasil) e nas margens dos rios Camopi e Oiapoque, na região Sul da Guiana Francesa, Silvia Macedo (2009) relata a aliança interpretativa entre a “escrita e as práticas xamânicas”, através do uso homônimo de um mesmo termo para designar as práticas gráficas e a escrita. Segundo Macedo (2009, p. 512), “escrita e grafismo são denominados pelos mesmos termos: *kusiwa*, *ekosiware*, palavras que descrevem grafismos, desenhos, decorações e escrita. *Kusiwa* significa literalmente um trajeto, uma vereda que se chama ‘caminho do risco’.” Esta coexistência dos planos faz da ação de “pintar a pele” (*o-mongy*) simultaneamente um ato ornamental de “decorar-se” e dos desenhos, um classificador transformacional do estado da pessoa. Desenhar graficamente as falas ancestrais dos encantados constitui um modo de acessar e estabelecer uma comunicação vital com os outros domínios cosmológicos do mundo Wayápi (Macedo, 2009), em um tempo virtual, sem início ou fim.

Figura 3 – Jun Bätz' y Jun Chuwe'n²⁶: deuses escrivães Maya de Mayapán



Fonte: Museo Regional de Antropología Palacio Cantón (2021).

Os grafismos ameríndios são um mapa virtual intensivo, um livro em devir cósmico bi(bli)ográfico, como o mito de formação do mundo do povo Kapon descrito por Abreu e citado por Cesarino (2012, p. 125):

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

Estudar a multiplicidade dos livros ameríndios provoca um colapso na conceituação clássica do livro ocidental. Precisamos nos ligar ao vento que fala nas folhas para ouvir as diferentes histórias que não são de ninguém, mas que são minhas, suas e dos Kapon também.

ENCANTAMENTOS FINICIAIS PARA UM FUTURO ANCESTRAL: ENDEUSAR AS COISAS PARA FABRICAR A VIDA

Com flores, Doador da Vida, com cantos das cores, com cantos sombrios aos que hão de viver na terra. Depois porás fim a águia e jaguares. Só em teu livro de pinturas vivemos aqui sobre a terra. Com tinta negra apagarás o que foi a irmandade, a comunidade, a nobreza. Tu sombreia aos que hão de viver na terra. Só em teu livro de pintura vivemos, aqui sobre a terra²⁷ (León-Portilla, 2012a, p. 87).

E ainda assim, diante da opressão, do saque e do abandono, nossa resposta [latino-americana] é a vida. Nem os dilúvios, nem as pestes, nem a fome, nem os cataclismos, nem mesmo as guerras eternas através dos séculos e séculos conseguiram reduzir a vantagem tenaz da vida sobre a morte (García Márquez, 2019, p. 34).

Finício é uma palavra-valise para a devoração do fim pelo início. O fim a que se dirige a semiofagia americana é o da teleologia logocêntrica, o fim do livro como a cessação da sua condição absoluta e acabada. O *livro Onça* é o fim do livro como fim da escritura linear e o começo da escritura ameríndia, sua origem, seu novo e seu antigo começo, uma possibilidade aberta uma vez mais pelos povos extramodernos da Terra Viva. Neste ponto, este texto é uma escritura encantada pela possibilidade material de um futuro ancestral para o território do livro – suas demarcações ontoepistêmicas e limiares polimorfos –, um contributo antigo e contemporâneo de relevo geofilosófico e relevância transformacional para os estudos da arte da Bibliografia, da Biblioteconomia, da Ciência da Informação e outras paisagens epistêmicas que com o pensamento indígena desejem fazer alianças em favor do bem-viver.

Antes do mau encontro com os povos universais, os povos mesoamericanos já possuíam os seus livros. Classificados como “livros idolátricos”²⁸ e, genericamente, como “coisas do demônio”, grande parte dos livros ameríndios pré-hispânicos foram brutalmente queimados²⁹ pela empresa colonial e suas atrocidades modernas.

Todavia, grafado nas superfícies fronteiriças dos mundos, o *LivrOnça* persistiu e apresenta-se no contemporâneo ancestral em diferentes suportes: pedras (estelas), murais, ossos, madeiras, cerâmicas, papel *maguey* e *amate* (feito de figueira), peles específicas – em geral, de veado, mas também as peles de onça (para textos de formação) e dos corpos vivos dos humanos –, além de uma série de outros artefatos que atravessam as formas de vida ameríndias (Batalla Rosado; Luis de Rojas, 1995).

Figura 4 – *Quetzalcóatl*, o *tlacuilo* originário



Fonte: Códice Vindobonense citado por León Portilla (2012a, p. 257).

Deus comum em diversos panteões mesoamericanos, Quetzalcóatl é o primeiro *tlacuilo* (pintor escriba), doador da vida e da cultura, e inventor dos livros. Em algumas representações míticas de Quetzalcóatl³⁰, o deus encontra-se vestido com peles de onça em seu exercício retórico indígena de plasmar figuras e caracteres para sombrear o mundo, em suas cores, nos livros de palavras floridas (Beristáin; Ramirez Vidal, 2004). Os Nahuas mexicanos chamavam o livro de *amoxtli* e as bibliotecas de *amoxcalli*. O *tlahcuilo*³¹ (pintor escriba) fazia-se *tlatmatini* (sábio) a partir das tintas negras e vermelhas (*tlilli*, *tlapalli*) dos livros (*amoxtli*)³²: “Él mismo es escritura y sabiduría” (León-Portilla, 2012b, p. 148). Os sábios bibliotecários (*amoxcalmatini*) de *Abya Yala*, a terra dos livros vivos (*amoxtlapan*), atuavam como *tlayoltehuiani*, um endeusador das coisas. *Chilam balam* em tradução direta, sacerdote onça-jaguar, era a expressão homônima para o pintor escriba onça-jaguar e para o “livro dos livros” de alguns povos Mayas.

Através dos grafismos das peles pintadas, os pintores-escribas despertavam a agência das coisas, como dizia-nos Gabriel García Márquez (2006, p. 7-8) em sua realística obra fantástica: “as coisas têm vida própria, tudo é questão de despertar a sua alma”. Para despertar a alma é preciso inscrevê-la no coração do povo (*teyolía*). Entre os Nahuas, *teyolía* é o “coração do povo”, uma alma coletiva que comunitariamente se ramifica através dos povos³³. Elemento constituinte da árvore-rizoma da humanidade, *teyolía* faz agência com os múltiplos povos, das mais diferidas existências que compõem os mundos minerais, vegetais, animais e culturais (Pavón-Cuéllar, 2022). Quetzalcóatl é o deus protetor da humanidade, um “corazón endiosado” que sabiamente através dos seus desenhos dialoga com o coração do povo (*teyolía*). O corpo e a alma ameríndia, reunidos nos corações dos povos, encontram-se grafados e endeusados no livro: “él son los códices, de él son los códices... en sí mismo es como un libro de pinturas” (León-Portilla, 2012b, p. 148). Como observou Brotherson (1997) em *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, o fato das escrituras ameríndias não estarem ligadas foneticamente a uma escritura alfabética específica, amplia a capilaridade conceitual dos desenhos e possibilita a utilização das pinturas por diferentes povos. Segue uma breve lista bibliográfica de alguns livros ameríndios (*livrOnças*): *Xiuhámatl*: Livros dos anos, *Tonalámatl*: Livros dos dias e dos destinos, *Temicámatl*: Livros dos sonhos, *Cuicámatl*: Livros dos cantos ancestrais, *Tlacamecayoámatl*: Livros genealógicos, *Tlalámatl*: Livros de terras, *Huehuehltlahtolli*: Livros das antigas palavras, *Teoamatl*: Livros dos deuses, *Titici*: Livros médicos, *Amoxmachiotl*: Livros sobre livros (León-Portilla, 2012a).

Figura 5 – Fac-símile do pré-hispânico Códice Bórgia



Fonte: Samantha Gerritse (2013, p. 8).

Sonhar à maneira dos povos ameríndios com outros livros e outras grafias é um modo de estudá-los, de preencher-se de lembranças, longamente mutiladas pelos empreendimentos coloniais. Neste exercício pragmático de imaginação conceitual, o sonho não é um modo de alienação do mundo real, nem uma renúncia da vida prática. Trata-se de um modo concreto e presente de conceber as questões da vida prática como possibilidades. E essas garantias de possibilidades, como ensinou Oswald de Andrade (2011): devoramos. Ailton Krenak (2019) argumenta que seguir os sonhos é ser informado por eles, dar sentido a vida através da experiência onírica, trata-se de um caminho de aprendizado. Neste onirismo especulativo, que talvez atravessasse toda a filosofia amazônica, encontra-se a força revitalizadora do conceito de livro. Por meio dos sentidos das mensagens ameríndias, esta pesquisa preenche-se de vivacidade e busca transferi-la para os estudos informacionais e bibliológicos.

O *livrOnça* é um informe da selva culta. A imagem ameríndia do tempo é ancestral e abundante, faz do passado um excesso imprevisível que não para de atualizar-se, sempre e a cada vez de um modo outro. O passado não cessa de passar. A visão do futuro é uma mirada de um ontem que virá, ainda e mais uma vez. Outro mundo possível já existe. Desta maneira, sendo a *diferOnça* uma formulação ameríndia do tempo virtual, encaracola-se no presente a antiga pergunta: afinal, o que é um livro?

AGRADECIMENTOS

Agradeço à pessoa de Gustavo Saldanha e ao coletivo *Ecce Liber*, aliados da travessia.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*. Lisboa: Relógio D'água, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, escrita da potência: Bartleby, ou Da contingência*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ANDRADE, Oswald. Manifesto antropófago. In: ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. Rio de Janeiro: Globo, 2011. p. 67-74.
- ARISTÓTELES. *Da alma*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- ARISTÓTELES. *Da interpretação*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- ARISTÓTELES. *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

- BANIWA, André. A escrita Baniwa sempre existiu. *Uol*, São Paulo, 12 de maio de 2021. Coluna da Julie Dorrico. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/julie-dorrico/2021/05/12/a-escrita-baniwa-tempre-existiu.htm>. Acesso em: 15 dez. 2021.
- BARACAT JÚNIOR, José Carlos. *Plotino, Eneadas I, II e III*; Porfírio, vida de Plotino: introdução, tradução e notas. 2006. 2 v. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, Campinas, 2006.
- BARATIN, M. Da biblioteca à gramática: o paradigma da acumulação. In: BARATIN, M.; JACOB, C. (ed.). *O poder das bibliotecas: a memória dos livros no Ocidente*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000. p. 227-233.
- BATALLA ROSADO, Juan José; LUIS DE ROJAS, José. Soportes de la escritura mesoamericana. *Estudios de Historia social y económica de América*, Madrid, v. 12, p. 639-650, 1995.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BERISTÁIN, Helena; RAMÍREZ VIDAL, Gerardo (ed.). *La palabra florida: la tradición retórica indígena y novohispana*. Ciudad de México: UNAM, 2004.
- BORGES, Jorge Luis. A escrita do deus. In: BORGES, Jorge Luis. *O Aleph*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 104-110.
- BROTHERSTON, Gordon. *La América Indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BROTHERSTON, Gordon. Meaning in a Bororo jaguar skin. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 11, p. 243-260, 2001.
- BROTHERSTON, Gordon. Towards a Grammatology of America: Lévi-Strauss, Derrida and the Native New World Text. In: BARKER, Francis; HULME, Peter; IVERSEN, Margaret; LOXLEY, Diana (org.). *Literature, Politics and Theory: papers from the Essex Conference 1976–84*. London: Methuen, 1986. p. 190-209.
- CÂNDIDO, Antônio. Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade. In: CÂNDIDO, Antônio. *Vários escritos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977. p. 57-87.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, 2005.
- CASSIN, Barbara. *Elogio da tradução: complicar o universal*. São Paulo: Martins Fontes, 2022.
- CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado*. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 75-137, 2012.
- COE, M. D. Olmec Jaguars and Olmec Kings. In: BENSON, Elizabeth P. (ed.) *The cult of the feline*. Washington: Dumbarton Oaks, 1972. p. 1-12.
- COELHO, Carlos Cardozo. *Ontofagia: um materialismo mágico*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago editora, 1977.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1995. v. 1
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- DESCOLA, Philippe. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Ediciones Abya Yala, 1988.
- DIOGO, João Emanuel. Cartografia da humanidade: o corpo em Homero. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 48, p. 355-366, 2015.
- DUSCHINSKY, Robert. Tabula Rasa and Human Nature. *Philosophy*, Londres, v. 87, n. 4, p. 509-529, 2012.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. São Paulo: Civilização brasileira, 1968.
- FRANCHETTO, Bruna. Brasil de muitas línguas. In: CASSIN, Bárbara (coord.). *Dicionários dos intraduzíveis: um vocabulário das filosofias: volume um: línguas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 77-100.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cem anos de solidão*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Eu não vim fazer um discurso*. Rio de Janeiro: Record, 2019.

- GERRITSE, Samantha. *Narrative and Ritual in the Codex Borgia: a structural analysis of pages 29 to 46 of this Postclassic Mexican manuscript*. 2013. Thesis (Doctorate in Religion and Society) – Faculty of Archaeology of Universiteit Leiden, Universiteit Leiden, 2013.
- GOW, Peter. A geometria do corpo. In: NOVAES, Adauto (ed.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAGROU, Els. Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista. In: SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (ed.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 67-110.
- LEÓN-PORTILHA, Miguel. *Códices: os antigos livros do Novo Mundo*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2012a.
- LEÓN-PORTILHA, Miguel. La riqueza semântica de los códices mesoamericanos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, Ciudad de México, v. 43, p. 139-160, 2012b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1957.
- LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-20, 2002.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MACEDO, Silvia Lopes da Silva. Xamanizando a escrita: aspectos comunicativos da escrita ameríndia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 509-528, 2009.
- MALDONADO-TORRES, Nelson, 2007. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (ed.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 127-167.
- MALLARMÉ, Stéphane. *Divagações*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2010.
- MARTINS, Leda. *Afografias da memória, o reinado do rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, Santa Maria, v. 26, p. 63-81, 2003.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MUSEO REGIONAL DE ANTROPOLOGÍA PALACIO CANTÓN. La palabra visible, escritura jeroglífica maya. [Exposición temporal]. Mérida: Instituto Nacional de Antropología e Historia, [2021].
- MUSSA, Alberto. *Meu destino é ser onça*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- NIMUENDAJU, Curt. Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipáia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 7, p. 3-47, jul. 1981.
- NOLA, Alfonso di. Livro. In: *ENCICLOPEDIA Einaudi*. v. 12. Mythos/Logos. Porto: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000. p. 215-242.
- OLSON, Hope A. Exclusivity, Teleology and Hierarchy: our Aristotelean Legacy. *Knowledge Organization*, Baden-Baden, v. 26, n. 2, p. 65-73, 1999.
- OTLET, Paul. *Traité de documentatation: le livre sur le livre: théorie et pratique*. Bruxelas: Editiones Mundaneum, 1934.
- PAVÓN-CUÉLLAR, David. *Além da psicologia indígena: concepções mesoamericanas da subjetividade*. São Paulo: Perspectiva, 2022.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- PLATÃO. *Fedro ou Da Beleza*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- PLATÃO. *Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Grecos, 1992.
- PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Belém: Ed. UFPA, 1988.
- POMAR, Juan Bautista. *Relación de Texcoco y varias relaciones antiguas*. México: Salvador Chávez Hayhoe, 1964.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Abya Yala. In: SADER, Emir; JINKINGS, Ivana; NOBILE, Rodrigo; MARTINS, Carlos Eduardo (coord.). *Latinoamericana: enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Boitempo, 2006. Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>. Acesso em: 19 abr. 2023.
- ROSA, João Guimarães. Meu tio o Iauaretê. In: ROSA, João Guimarães. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. v. 2, p. 744-769.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. Os sistemas mesoamericanos de escritura. In: SANTOS, Eduardo Natalino dos; MARTINS, Cristiane B.; FRANÇA, Leila Maria. (org.). *História e arqueologia da América indígena: tempos pré-colombianos e coloniais*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2017. p. 73-96.
- SILVA, Denise Ferreira da. *Homo modernus: para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- TAYLOR, Anne Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia*, São Paulo, [online], v. 62, n. 3, p. 769-818, 2019.
- VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 225-254, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Rosa e Clarice: a fera e o fora. *Revista Letras*, Curitiba, v. 98, p. 9-30, jul/dez. 2018b.

ENDNOTES

1 Barbara Cassin (2017, p. 168) a respeito das contraposições sofisticadas ao sentido filosófico do real, propõe um pressuposto logológico, avistado na contemporânea psicanálise lacaniana, que diz: “a linguagem come o real”. Desta formulação semifágica da logologia, retiro a expressão conceitual: antropofagia logológica.

2 Abya Yala significa Terra madura, Terra em florescimento ou Terra Viva. Trata-se de uma expressão de autodesignação do povo Kuna para o continente americano, cujo uso vem sendo cada vez mais abrangente para contrapor à designação ocidental de América, uma expressão simbólica desassociada do imaginário dos povos originários (Porto-Gonçalves, 2006).

3 As traduções da expressão aristotélica *grammateion* são notabilizadas por Alberto Magno, em sua tradução do *De Anima*, mas também na *Summa Theologica* de Tomás de Aquino (questão 79), no *Recherche de vérité* de Descartes e nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* de Leibniz, conforme apresenta Duschinsky (2012).

4 Esta ideia encontra-se em Plotino (2006, p. 405) quando diz que a matéria, logo o livro, é “um cadáver adornado.” O “cadáver como emblema” está nos maneirismos alegóricos do Barroco (Benjamin, 1984, p. 239-243) e, também, no simbolismo livresco de Mallarmé (2010, p. 181): “a dobradura [livro] é um minúsculo túmulo da alma.”

5 Psicopompo é a palavra que tem origem no grego *psychopompós*, junção de *psyche* (alma) e *pompós* (guia). No caso de Hermes, ele é o deus que guia para o(s) outro(s) plano(s) a alma do morto.

6 Thoth – o Hermes grego – era o escrivão da psicostasia no julgamento dos mortos no paraíso de Osíris.

7 “Na tradição árabe, a criação foi, por isto, assimilada a um acto de escrita e o intelecto agente ou poético, que ilumina o passivo e o faz passar ao acto, veio, por isto, a ser identificado com um anjo cujo nome é Pena (Qalam)” (Agamben, 2008, p. 15).

8 “Sócrates – O seu teor [do epitáfio] é este: ‘Virgem de bronze jazo, no sepulcro de Midas / Enquanto correr a água e as grandes árvores renovarem as folhas / De pé, sobre este túmulo onde faço meu pranto / Direi a todos os que passam: Aqui repousa Midas.’ Já terás notado que qualquer um destes versos pode ocupar, indiferentemente, o primeiro e o último lugar?” (Platão, 2000, p. 99).

9 Com a modernidade, esta condição epistemológica de conhecer a inteligibilidade da coisa denominou-se teoria do conhecimento e a aquisição do conhecimento, por exemplo, a partir da teoria empirista da *tabula rasa* de John Locke (1999), será movida pela mente e o corpus de experiências adquiridas a partir das impressões informacionais capturadas pela percepção do mundo externo ao sujeito.

10 No contexto histórico-social platônico, os humanos da pólis eram os homens livres. Em Platão, são humanos plenos, os aristocratas e, sob condições específicas, os metecos – classe de artesãos, comerciantes, estrangeiros admitidos na pólis, dentre outros grupos incluídos entre a classe aristocrática e os escravizados. Desta maneira, dentro do gradiente de humanidade formulado pela democracia grega, os cidadãos eram os humanos plenos, uma parcela diminuta de homens livres, autorizados a conduzir as transações da pólis. Para uma consideração a respeito, conferir Platão (2017, p. 394).

11 Em Atenas, os humanos inteligíveis ao serem convencidos ou persuadidos por educadores e sofistas, indivíduos classificados socialmente como dessemelhantes, poderiam ser castigados com a morte ou com a atimia, um dispositivo “republicano” de privação total ou parcial dos direitos de cidadão (Platão, 2017, p. 280).

12 Giorgio Agamben tem uma interpretação dissidente do cânone ocidental a respeito do *grammateion*. À esta interpretação este texto se associa. Diz Agamben (2008, p. 13): “A mente é, então, não uma coisa, mas um ser de pura potência e a imagem da tabuinha de escrever, sobre a qual nada está ainda escrito, serve precisamente para representar o modo de ser uma pura potência. Toda a potência de ser ou de fazer qualquer coisa é, de facto, para Aristóteles, sempre também potência de não ser ou de não fazer (*dinamis mê einai, mê energein*), sem a qual a potência passaria já sempre ao ato e se confundiria com ele. [...] O pensamento existe como uma potência de pensar e de não pensar, como uma tabuinha enxada sobre a qual nada ainda está escrito (o intelecto possível dos filósofos medievais). E, assim como o estrato de cera sensível é num instante grafada pelo estilete do escriba, assim a potência do pensamento, que em si não é coisa alguma, deixa que advenha o ato da inteligência.”

13 Barbara Cassin (2005) denominou esse princípio aristotélico de decisão do sentido. A formulação aristotélica completa encontra-se no livro *Metafísica* (2002).

14 A Suda (séc. X d.C.), no verbete dedicado a Aristóteles, escreveu: *Aristotéles tês phýseos grammateüs ên, tôn kálamon apobréchon eis noún*. Na tradução de Giorgio Agamben (2013, p. 23): “Aristóteles era o escrivão da natureza, que molhava a pena no pensamento”.

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

16 “Se se deixa de entender a escritura em seu sentido estrito de notação linear e fonética, deve-se poder dizer que toda sociedade capaz de produzir, isto é, de obliterar seus nomes próprios e de jogar com a diferença classificatória, pratica a escritura em geral. A expressão de ‘sociedade sem escritura’ não corresponderia, pois, nenhuma realidade nem nenhum conceito. Esta expressão provém do onirismo etnocêntrico, abusando do conceito vulgar, isto é, etnocêntrico, da escritura. O desprezo pela escritura, notemos de passagem, acomoda-se muito bem com este etnocentrismo. Aí há apenas um paradoxo aparente, uma destas contradições onde se profere e se efetiva um desejo perfeitamente coerente. Num único e mesmo gesto, despreza-se a escritura (alfabética), instrumento servil de uma fala que sonha com sua plenitude e com sua presença a si, e recusa-se a dignidade de escritura aos signos não-alfabéticos” (Derrida, 2013, p. 136).

17 Para a relação umbilical entre as práticas biblioteconômicas e a arte gramatical, conferir o texto *Da biblioteca à gramática: o paradigma da acumulação*, de Marc Baratin (2000).

18 “Que o acesso ao signo escrito garanta o poder sagrado de fazer perseverar a existência no rastro e de conhecer a estrutura geral do universo; que todos os cleros, exercendo ou não um poder político, se tenham constituído ao mesmo tempo que a escritura e pela disposição da potência gráfica; que a estratégia, a balística, a diplomacia, a agricultura, a fiscalidade, o direito penal, se liguem em sua história e na sua estrutura à constituição da escritura; que a origem atribuída à escritura o tenha sido segundo esquemas ou cadeias de mitemas sempre análogos nas mais diversas culturas e que tenha comunicado, de maneira complexa mas regulada, com a distribuição do poder político assim como com a estrutura familiar; que a possibilidade da capitalização e da organização político-administrativa tenha sempre passado pela mão dos escribas que anotaram o que esteve em jogo em numerosas guerras e cuja função foi sempre irredutível, qualquer que fosse o desfile das delegações nas quais se pôde vê-la à obra; que, através das defasagens, das desigualdades de desenvolvimento, do jogo das permanências, dos atrasos, das difusões etc., permaneça irredutível a solidariedade entre os sistemas ideológico, religioso, científico-técnico etc., e os sistemas de escritura que foram, portanto, mais que, e outra coisa que, ‘meios de comunicação’ ou veículos do significado; que o sentido mesmo do poder e da eficácia em geral, que não pôde aparecer enquanto tal, enquanto sentido e dominação (por idealização), senão com o poder dito ‘simbólico’, tenha sido sempre ligado à disposição da escritura; que a economia monetária ou pré-monetária, e o cálculo gráfico sejam co-origenários, que não haja direito sem possibilidade de rastro” (Derrida, 2013, p. 117).

19 “Hence, the Adugo biri come to epitomise a whole philosophy of origins and social practice, in which the jaguar features large as both founding father and the sky spirit embattled with sun and moon” (Brotherson, 2001, p. 246-247).

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

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

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

23 “Em resumo, pessoas, carniça, vermes, urubus, mas também rio, pedra e assim por diante, existem antes de tudo como perspectivas humanas e, enquanto tais, são corpos fundamentalmente distintos em outras perspectivas” (Lima, 2002, p. 13-14). Um relato indígena multinaturalista, complementar a este sentido outro, é o de Ailton Krenak (2019) quando diz que tudo é natureza, tudo o que consegue pensar é natureza: as paisagens têm sentido – o rio canta, dança e se alegra com os seres que com ele compartilham vida. O rio é o avô Krenak.

24 Vaso Maya policromado, Período Clássico tardio (750-800 d.C.). No códice de cerâmica está representado um ah ts’ib, pintor-escriba Maya, com um livro, ensinando aos seus discípulos a arte da escrita.

25 Outros modos relacionais dos desenhos corporais são a ausência ou o excesso deles, como índices de reclusão. Não pintar ou pintar em demasia os corpos é um modo de torna-se invisíveis aos olhos do outro, como assinalado por Anne Christine Taylor e Eduardo Viveiros de Castro (2019).

26 Na mão direita sustenta um pincel. Na mão esquerda segura uma concha que servia como tinteiro para as tintas pretas e vermelhas que grafavam os livros. O papel feito de amate (espécie de figueira) sai pela língua, que simboliza simultaneamente a capacidade oral e escrita (oralitura) de sombrear e endeusar as coisas do mundo.

27 Este é um poema oral fabricado por um histórico forjador de cantos anônimo (poeta Nahua) para o deus Quetzalcóatl e registrado através dos símbolos ocidentais por Miguel León-Portilla.

28 “Os índios antigos esconderam esses papéis para que não lhes tirassem os espanhóis, quando entraram na cidade e nas terras e ficaram perdidos [os livros], pela morte dos que os esconderam, ou porque os religiosos e o bispo primeiro, Don Juan de Zumárraga, os queimaram, com outros muitos, de muita importância para saber as coisas antigas desta terra, porque como todas elas [as pinturas] eram figuras e caracteres que representavam animais racionais ou irracionais, ervas, árvores, pedras, montes, água, serras e outras coisas desse tom, entenderam que era demonstração de superstição idiolátrica; e assim queimaram quantos puderam ter nas mãos que, se não tivessem sido diligentes alguns índios curiosos em esconder parte desses papéis e histórias, não teria, agora, deles ainda a informação que temos” (Torquemada, 1975 apud León-Portilla, 2012a, p. 65).

29 “Faltam suas pinturas, nas que tinham suas histórias, porque, no tempo em que o Marquês do Vale, Dom Hernando Cortés, com os demais conquistadores entraram por primeira vez nela [em Tezcoco], as queimaram nas casas reais de Nezahualpilli, em um grande aposento que era o arquivo geral de seus papéis, no qual estavam pintadas todas as suas coisas antigas, pelo que, hoje em dia, choram seus descendentes, com muito sentimento, por terem ficado às escuras, sem notícia nem memória dos fatos de seus antepassados” (Pomar, 1964, p. 153).

30 “Os amoxtlí eram, na verdade, tllilli, tlapalli, ou tinta negra, tinta vermelha, isto é, símbolos do poder. O sacerdote Quetzalcóatl quis, enfim, alcançar essa sabedoria quando desapareceu, encaminhando-se a Tlillan, Tlapallan, o Lugar das Cores Negra e Vermelha, uma primordial Amoxtlapan, situada no Oriente, para além das águas imensas” (León-Portilla, 2012a, p. 60).

31 Os pintores escribas eram chamados pelos Mayas de dz'ibob (assim como os livros), os Mixtecos denominavam ah ts'ib, os Quiché atribuem a palavra vuh (ou wuj) para livro e os Yucateco chamavam de huun, o papel amate – feito com fibra de figueira – e o livro (Santos, 2017).

32 “Cuida de la tinta negra y roja, los libros, las pinturas, colócate, junto y al lado del que es prudente, del que es sabio. [...] El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma. Un espejo horadado, un espejo agujerado por ambos lados. Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices. Él mismo es escritura y sabiduría” (León-Portilla, 2012b, p. 146-148).

33 Conceitos assemelhados ao teyolía são yolo, dos Nahuas contemporâneos, mintsita, da cultura P'urhépecha de Michoacán, e ool, da cultura Maya de Yucatán (Pavón-Cuéllar, 2022).