

NOTAS POR UMA POÉTICA DO PENSAMENTO SELVAGEM

Vinícius Rodrigues Ximenes

Orientadora: Diana Klinger

Mestrando

RESUMO: Como movimento inicial para a leitura de *Seiva Veneno ou Fruto*, terceiro livro de poemas de Júlia de Carvalho Hansen (2016), o texto busca um diálogo com o pensamento selvagem teorizado por Claude Lévi-Strauss e com seus desdobramentos pela etnologia contemporânea. Ao apresentá-lo, o antropólogo ressaltou não se tratar de pensamento “dos selvagens”, mas de um estado do pensamento não capturado pelo rendimento, uma “exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível”. Eduardo Viveiros de Castro sugere - a partir de Gilles Deleuze - que o pensamento selvagem nos leva a uma *outra imagem do pensamento*, em cujas relações buscaremos caminhos para pensar uma poética. Quando atualizada nas mito-lógicas e cosmopolíticas ameríndias, a lógica do sensível - que caracteriza o pensamento selvagem - ocupa-se principalmente das metamorfoses, de modo que a etnologia, para dar conta de suas estéticas e poéticas, é levada a repensar os conceitos de corpo, pessoa, enunciação, signo e grafia, enfatizando o agenciamento como unidade mínima e a prevalência das forças e relações sobre as formas e termos. Tendo em vista que cada imagem do pensamento distribui os acontecimentos de modo autossimilar, o texto busca começar a pensar - via etnologia e interlocutoras - a possibilidade de uma imagem integralmente relacional da *poiesis*, abrindo a composição dos corpos, do pensamento e da escrita a intervenções de outras formas-de-vida.

PALAVRAS-CHAVE: pensamento selvagem; imagem do pensamento; poética; Júlia de Carvalho Hansen

No texto a seguir, apresento algumas notas de um percurso teórico inicial para a leitura do terceiro livro de poemas de Júlia de Carvalho Hansen, *Seiva Veneno ou Fruto* (Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016)¹. Na *Antologia del verde: un recorrido posible por la naturaleza en la poesía brasileña reciente*, publicada na Argentina, Luciana di Leone a apresenta ao lado de Josely Vianna Baptista, Leonardo Fróes e Sergio Medeiros - em uma

¹ Antes, a poeta havia publicado *cantos de estima* (São Paulo, Selo de Estimas e Grama, 2009; Lisboa, Douda Correria, 2016) e *alforria blues ou Poemas do Destino do Mar* (Belo Horizonte, Chão da Feira, 2013), além de um texto feito para acompanhar uma exposição, *O túnel e o acordeom. Diário fóssil encontrado após a explosão* (Lisboa, não edições, 2013; São Paulo, Livros Fantasma, 2017).

seção intitulada *La naturaleza que viene* -, como “uma das poetas que hoje retoma de forma mais clara e contundente um vínculo com a natureza. Em certa medida, um vínculo cósmico, traçando laços entre o próprio corpo, a terra e o céu”. Di Leone sugere que a poeta faz com que sua reflexão sobre a própria poesia não seja enunciada, mas “posta em ato”, para dar lugar ao tema da vida em termos “terranos, materiais, celestes” (Di Leone & Barbosa, 2016).

Priscilla Campos (2016) escreve - sobre *Seiva Veneno ou Fruto* -, que “a terra parece representar o elemento central de sua poética”: “uma terra-pessoa, do componente sem nome que liga o corpo ao solo, algo além do sensorial e próximo a essa seiva veneno que intitula o livro”, pondo o “sagrado no mesmo plano da vida cotidiana”, sem intervalos “entre o que se sente o que se é”. Também Gianni Paula de Melo (2016), em entrevista com a poeta para a Revista Continente (PE), sugere que em *Seiva Veneno ou Fruto* “os elementos da natureza aparecem não como alegorias ou metáforas, mas como lugares de conhecimento e autoconhecimento”.

O livro se pretende cíclico, ritual². O ritual, em sua intensidade, desloca em camadas o que costuma ser pensado como um curso linear e pré-formatado. Para além de qualquer previsibilidade, trata-se antes da entrada do corpo em um estado instável e atravessado por forças. Logo no primeiro poema, vemos a superfície “estilhaçada no caleidoscópio”, e aos poucos amplia-se uma percepção molecular dos vínculos e um trânsito por patamares cósmicos, trânsito guiado pela palavra, que deseja soar como um canto. *Seiva Veneno ou Fruto* sente e pensa diversos acontecimentos físicos e metafísicos: entre vida e morte, matéria e transcendência, terra e outras galáxias, vegetais e deuses, iluminação e escuridão. Uma poética no infinitivo, que quer “recriar o acontecer”, onde os agenciamentos são a unidade mínima e não pedem para ser desmembrados, onde as plantas iluminam, a água ilumina, o escuro tem olhos, as plantas têm consciência, a matéria é viva.

O que move o ritual é uma desestabilização da perspectiva, um descentramento do sujeito, até “Da palavra sair/ habitar outros mundos”, no último poema. Antes de haver uma ênfase reflexiva na subjetividade (da poeta) ou em um corpo delimitado (humano), a imagem basilar da perspectiva guia a poética e precisa de ser constantemente modulada, ajustada,

² Diz a sinopse no site da editora que “o livro funciona como um objeto cíclico, ritual incluído na ausência de títulos dos poemas, que funcionam como cantos sempre a reverberar”: <http://chaodafeira.com/livros/seiva-veneno-ou-fruto/>

focalizada, pois o caleidoscópio estilhaça a superfície e a vista pode variar em falta ou em excesso: “Como gostaria/ de poder ver o poder ver”; “abro bem os olhos e vigio que os estalos são asteriscos/ que pairam no ar”; “Onde estão os olhos do escuro?”; “Eu quero ver o que o canto ensina a ver”; “aprenderei a ser ninguém? / Talvez não, eu seja, o clarão que vi”; “Estou sempre à espera de ver”; “vez em quando meus ombros se fecham/ quando muito chama a ver”; “Preciso dissolver um pouco dos vigiantes olhos/ para encontrar todos os olhares que tenho por onde”.

Em *O Pensamento selvagem* [1962], o antropólogo Claude Lévi-Strauss sugeriu que o objetivo último das ciências humanas seria *dissolver* o humano (2012, p.289). A imagem mesma do caleidoscópio, que surge no primeiro poema, remete à lógica que Lévi-Strauss atribui ao pensamento selvagem, uma vez que os fragmentos rearranjados atualizam novas possibilidades de relações contingentes, outras “disposições e equilíbrios realizáveis entre corpos” (ibid, p.52). No poema, com o estilhaçar da superfície, “o olho da imagem continua/ sendo o que se pode ver: ramagens, dicionários, rachaduras/ no concreto existindo deus! / a imaginação”. O pensamento selvagem é uma ciência do concreto³. O ritual opera então uma atualização da cosmografia, atualização dos limites intensivos e extensivos do mundo, das possibilidades de continuidade da vida. É assim, como uma atualização da cosmografia, que pretendo na dissertação fazer uma leitura do livro em que a imagem do pensamento se distribua de maneira autossimilar pelas diversas camadas da poética, do corpo ao cosmos, com os poemas agindo no curso do acontecimento.

*

Ao pensar em possíveis leituras para o projeto de dissertação, as relações que surgiram dos 27 poemas – e a singularidade desse vínculo com a “natureza” - me pareceram bastante próximas ao que a etnologia contemporânea vem mostrando serem características amplamente compartilhadas pelo pensamento dos povos indígenas das Américas. Busco, desde então, um arranjo teórico que me permita ler o livro de Júlia a partir de tais relações, de modo que o percurso possa contribuir para ampliar o diálogo entre teoria literária e etnologia⁴. Aqui, me

³Refiro-me ao título do primeiro capítulo do livro de Lévi-Strauss.

⁴Posteriormente, em entrevistas e em texto escrito para um congresso (Melo, 2017; Hansen, 2017), a poeta declarou que a escrita de *Seiva Veneno ou Fruto* ressoa sua longa relação pessoal com povos *shipibo* e *quíchua*, a frequência de rituais ligados ao xamanismo, e a toma da *ayahuasca*. No presente texto, para além da leitura específica do livro e da aproximação a essas relações na composição dos poemas, opto por partir de derivas do

coloco em continuidade a uma proposta de Marília Librandi-Rocha, que sugere o interessadas cosmologias, epistemologias e ontologias ameríndias para potencializar o pensamento da escrita literária (2012).

Tendo em vista esse diálogo, me pareceu importante iniciar uma reavaliação da obra de Lévi-Strauss e de suas leituras na teoria da literatura. Limite-me, por ora, a apontar algumas motivações e partilhar o que parecem ser potencialidades. Seu pensamento foi levado em consideração na época do auge do estruturalismo - por Luiz Costa Lima (*Estruturalismo e teoria da literatura; O estruturalismo de Claude Lévi-Strauss*), Tzvetan Todorov (*Estruturalismo e Poética*), Octavio Paz (*O arco e a lira; Claude Lévi-Strauss ou o novo festim de Esopo*). Costa Lima (2011), reavaliando em entrevista sua trajetória teórica, ressaltou que seu afastamento do estruturalismo de Lévi-Strauss deve-se ao fato de que este não se aplicaria à literatura, já que supunha "sociedades frias", caracterizadas pelo "mito" e pela "ausência de autoria". No entanto, para a etnologia, foram principalmente tais estudos, de análise dos mitos, que contribuíram para elaborar teorias sobre o pensamento ameríndio (cf. Taylor, 2011) - estudos ainda em curso no momento em que o antropólogo recebeu maior atenção dos estudiosos da literatura. Sua leitura pela etnologia contemporânea passou a evidenciar na lógica das qualidades sensíveis (que caracteriza o pensamento selvagem) um "dualismo em perpétuo desequilíbrio" que põe em suspenso a passagem da natureza à cultura, aproximando Lévi-Strauss das preocupações de filósofos considerados pós-estruturalistas e colocando em segundo plano suas transposições entre significante e significado, enfatizando a "estrutura" como transformação permanente.

O privilégio dado pelos teóricos da literatura à analogia e à metáfora como características centrais do pensamento indígena⁵ - que Lévi-Strauss teria extraído da análise de sociedades que se organizam através do totemismo e extrapolado como modelo para outras figurações do pensamento selvagem - poderia então ser repensado a partir dos pontos de contiguidade e de um viés metonímico do pensamento selvagem, que emerge nas *Mitológicas*. O distanciamento de um raciocínio analógico que reitera (através da separação natureza/cultura) a ênfase no sujeito, na consciência ou no espírito, tornaria possível uma

pensamento selvagem teorizado por Lévi-Strauss, procurando trazer ao primeiro plano potencialidades mais gerais de um diálogo entre a teoria literária e a etnologia.

⁵p. ex. a leitura de O. Paz, que aproxima escritas "primitivas" e vanguardistas por via de uma operação poética análoga. Ver Maria Esther Maciel, "Uma Poética das Relações: o Estruturalismo na Obra de Octavio Paz", *Ensaio de Semiótica - Cadernos de Teoria da Literatura*, UFMG, v. 28-30, 1995, p. 61-6.

outra aproximação entre pensamento mítico e pensamento poético, voltando a atenção para o que acontece nas relações diretas entre os corpos.

No *dark side of the structuralist moon* (Viveiros de Castro, 2012, p.85), feito de transformações permanentes, o pensamento de Lévi-Strauss pode passar a ser lido menos como programa metodológico e mais como filosofia prática⁶. Filosofia prática, aqui, ressoa o título que Gilles Deleuze deu a um de seus estudos sobre Spinoza. Caberia pensar então uma confluência entre Lévi-Strauss e Spinoza, uma vez que ambos buscariam aproximar o sensível do conceitual e partilhariam de um movimento que apreende as “qualidades secundárias” através das relações, valendo-se de um primado do corpo sobre o entendimento e de uma afinidade entre mundo físico e mundo cognitivo.

*

A atenção à obra de Lévi-Strauss me interessa, principalmente, pelo que ela pode contribuir para pensar a agência de vidas extra-humanas na poesia. *O Pensamento Selvagem* foi escrito para expor uma perspectiva não-evolucionista sobre o pensamento, que se situasse transversalmente no limiar entre pensamento mítico e pensamento científico, sem hierarquizá-los - ressaltando que ao falar de pensamento selvagem não se referia a um pensamento “dos selvagens”. Pensamento selvagem é todo aquele que não foi domesticado para obter um rendimento, é uma “exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível” (2012, p.32).

A leitura das *Mitológicas* de Lévi-Strauss⁷ e das chamadas *petits mythologiques*⁸ seria de interesse para pensar a poesia, portanto, se considerássemos que parte dos estudos de poesia não deixou jamais de problematizar a suposta passagem do *mythos* ao *logos*, dialogando constante e constitutivamente com o primeiro. A diacronia não se impôs completamente, e - para certas perspectivas - a historicidade seria relativa, pois a poética seria também inseparável de uma mitopoética, como se reconhecesse ali um manancial incontornável de associações imaginativas: *O arco e a lira*; *A parte do fogo*. Acostumada a habitar essa liminaridade da passagem do *mythos* ao *logos*, um “espaço em branco entre jogos de linguagem diferentes” (sensu Viveiros de Castro, 2015, p.92), seu movimento teórico se

⁶cf. Patrice Maniglier, "Signs and Customs. Lévi-Strauss, Practical Philosopher", *Common Knowledge* 22.3, p.415-430, 2016.

⁷*O cru e o cozido* [1964]; *Do mel às cinzas* [1967]; *A origem dos modos à mesa* [1968]; *O homem nu* [1971].

⁸*A via das máscaras* [1975]; *A oleira ciumenta* [1985]; *História de Lince* [1991].

faria no perpétuo desequilíbrio desse dualismo, desequilíbrio que supõe a recusa da própria identidade fechada e uma abertura recursiva à alteridade. Desse modo, a poética se vê em um estado liminar entre sincronia e diacronia, o que a permite o recurso (sincrônico e/ou diacrônico) à mitologia dos gregos e à mitologia dos modernos – seja essa História (Lévi-Strauss, 2012, p.296-8) ou a Ciência (Adorno e Horkheimer, 1985). Assim, à sua maneira, a poética seria também um pensamento selvagem que opera por bricolagem⁹.

A potência, aqui, estaria em pensar o “sentido inteiramente diverso que assume a enunciação mítica quando saímos do mundo pré-filosófico dos ‘Mestres da Verdade’ e seu regime monárquico de enunciação”, e entramos no “mundo do pensamento selvagem, da alteridade antropológica radical” (Viveiros de Castro, 2007). Meu estudo, então, tem buscado algumas diferenças entre mito grego e mito ameríndio - diferenças entre seus regimes de enunciação e de subjetivação¹⁰ -, já que a poeta diz que o que nos chega vem de “civilizações/ nas quais o vento tem outros significados/ pois as asas de seus deuses batem desde o oeste/ e por aqui todos sabem que os deuses vêm da América do Sul”.

Importa ressaltar, de partida, a maneira como tal diferença metafísica é pensada desde um ponto de vista imanente¹¹: o poema nos diz que “Se está em algum lugar/ a experiência dos deuses mora nas frutas”. Silvia Rivera Cusicanqui, em sua reflexão sobre uma *episteme india*, aponta a necessidade de “pensar em una espiritualidad materialista o cómo se puede conectar la filosofía con la comida” (Pazzarelli, 2016). Alimentação, comensalidade e predação são eixos do pensamento ameríndio¹² e das *Mitológicas* - e os títulos, exemplares: *O cru e o cozido*; *Do mel às cinzas*; *A origem dos modos à mesa*. Uma vez mais, haveria aqui certa confluência possível entre a “inflexão ameríndia” da teoria do social de Lévi-Strauss e a “metafísica materialista” de Spinoza, implicada em um estudo permanente dos afetos, distinguindo-os como alimento ou veneno.

*

⁹Uma aproximação afim, do ponto de vista da crítica, foi feita por Gerard Genette (1966).

¹⁰Recorrendo, sobretudo, aos estudos de Pedro Cesarino (ver, p.ex, Cesarino, 2011; 2015).

¹¹Priscilla Campos ressalta esse ponto em sua leitura, ao colocar “o sagrado no mesmo plano da vida cotidiana, duas instâncias, absolutas em si mesmas, dialogando de modo direto, horizontal” (2016).

¹²“An omnipresent trophic topic that declines all conceivable cases and voices of the verb ‘to eat’; tell me how, with whom and what/who you eat (and what/who you eat eats), by whom you are eaten, who you feed and for whom you abstain from eating, and so on — and I will say who you are. The becoming-indiscernible of predication and predation (to eat or to speak?—the Deleuzian Alice).” (Viveiros de Castro, 2016).

Tal como Lévi-Strauss apresentou o pensamento selvagem - uma potência do pensamento, e não um pensamento *dos* selvagens -, Eduardo Viveiros de Castro (2015, p.74) sugere que, mais do que nos dar uma outra imagem dos selvagens, ele nos leva a uma *outra imagem do pensamento*. Difere, portanto, da imagem clássica do pensamento, associada à representação, à reconhecimento ou à correspondência a uma verdade essencial. O tema é central na filosofia de Deleuze, que buscando outras possibilidades de pensamento recorreu constantemente à literatura; Marcel Proust, Lewis Carroll, Herman Melville, Michel Tournier - em cada um deles avistou variações lógicas, ampliando as potencialidades do plano de composição: lógica dos signos, lógica do sentido e do acontecimento, lógica das preferências, lógica do espaço perceptivo. Quando Deleuze e Guattari definem o plano de composição, enfatizam não se tratar de um plano preconcebido abstratamente; ele "se constrói à medida que a obra avança, abrindo, misturando, desfazendo e refazendo compostos cada vez mais ilimitados segundo a penetração de forças cósmicas" (2010, p.226). A imagem do pensamento, com a literatura, passa a se mover por um diagrama que não se caracteriza pela extensão nem pela profundidade, mas que distribui as potências de modo autossimilar pelas escalas do plano de composição. A partir de Deleuze, considerando a poesia como composição e o agenciamento como unidade mínima, torna-se possível pensar então uma *poiesis* integralmente relacional, que pressuponha um entendimento dos corpos, da escrita e do texto como compósitos de relações, abertos a intervenções e agências de outras vidas. Haveria assim uma dimensão imediatamente ética na *poiesis*, uma vez que a ética, para Spinoza e para Deleuze, é um *estudo das composições* (Klinger, 2012, p.70)¹³.

A etnologia, ao tratar das manifestações estéticas e poéticas ameríndias, tem sido levada a repensar os conceitos de corpo, pessoa, enunciação, signo e grafia, enfatizando a prevalência das forças e relações sobre as formas e termos¹⁴ e traçando o plano dessa *outra imagem do pensamento* de que fala Viveiros de Castro. Em uma distribuição autossimilar do pensamento, a composição do corpo e a composição do texto seriam ambas movidas por uma mesma *lógica do sensível*, e o sensível é sempre o exterior, o fora (Coccia, 2010), nos levando a um movimento permanente de obliquação (*sensu* Nodari, 2015). Considerando a *poiesis* ao lado de um corpo que pensa seus afetos e que experimenta qualidades sensíveis contíguas na

¹³E não se restringe ao humano, motivo pelo qual Deleuze a caracteriza como uma etologia (2002, p.130).

¹⁴Para uma apresentação inicial, remeto aqui sobretudo aos estudos de Els Lagrou e Pedro Cesarino - referenciados ao final -, com os quais dialogo implicitamente no texto.

composição, seria possível pensar uma poética que, através de uma exploração especulativa do sensível, sugere que o que flui através do corpo influi na composição do pensamento e do poema, aproximando-se do que Diana Klinger (2017) e Emanuelle Coccia (2010) chamam de uma *física do sensível*. A atenção aos estados transitórios do corpo - o *stream of bodiness* - implicaria em uma constante fluidez da forma, ampliando a distribuição das potências do pensamento conforme variam os encontros.

Questionando os fundamentos do pensar, a divisão entre interior e exterior, corpo e cosmos, se expõe um corpo aberto e múltiplo, no qual tudo o que é ingerido constitui a vida. O pensamento da poesia deixa de ser então um “exercício posterior de avaliação” que busca “dar forma à matéria bruta” - como em certa imagem clássica da *poiesis* - e passa a ser parte do ritual, diluindo o sujeito e expondo-o como “ressonância de um outrem”, conforme sugere Luciana di Leone (2016, p.72). Se outrem, para Deleuze e Guattari (2010, p.24-5), é “a existência de um mundo possível” - que pode ou não ser atualizado -, a poesia ressoa a possibilidade de outros mundos. Nem plano previamente elaborado, nem exercício posterior de avaliação; nem primado da consciência, nem representação: a escrita como ritual (Klinger, 2014, p.51) permite pensar a seiva do pensamento que corre através dos poemas de *Seiva veneno ou fruto*.

*

Seiva Veneno ou Fruto inicia convocando o leitor à partilha de uma reavaliação da escrita: "Voltar a estudar, não sei/ mais compor meus poemas". A superfície estilhaçada dispõe “ramagens, dicionários, rachaduras”. O ritual se move entre o “voltar a estudar” e o “Da palavra sair/ habitar outros mundos” que abre o último poema; e o que se estuda, ao longo do percurso, é a composição singular de *uma vida*, cujo “próprio” ritmo varia conforme os afetos, levando-nos a conceber “o próprio pensamento [...] como impróprio” (Di Leone, 2016, p.72): “entre mim e a vida/ havia quem acreditasse/ que as coisas que pensa/ pensa por si próprio”.

Aristófanis ironizava o movimento transcendental do raciocínio de Sócrates, suspenso n'As *Nuvens*, que o fazia dizer que "a terra atrai para ela mesma a seiva do pensamento" e impede de pensar as “coisas celestes” (Bacarat, 2013, p.26). A poeta nos diz, em contrapartida, que “Criar raízes é o mesmo que fazer órbitas”: é um mesmo traçado que, pensando a existência, pensa a cosmologia. Lembremos que Di Leone ressaltava os “laços

entre o próprio corpo, a terra e o céu” grafados pela poesia de Júlia. Como a imagem do pensamento opera uma distribuição simultânea dos acontecimentos, aberta à expansão da composição, o que se passa no corpo replica o que acontece no cosmos: “o lugar/ onde o trovão diz/ EU é o meu peito/ alargado”, e assim podemos “reconhecer a chegada do trovão/ no deslocar do sangue”. E ainda o mesmo poema que diz “do sangue”, diz “Ser seiva”: o pensamento varia conforme a composição molecular e cinética do corpo, a ontologia é relacional, o ponto de vista depende da configuração momentânea do ritual: “Dia desses/ ganharei outra velocidade./ Serei planta”¹⁵.

O poema, pensado como uma grafia aberta a potências que atravessam o corpo e o pensamento, opera uma alteração da cosmografia. Em *Seiva Veneno ou Fruto*, “maceradas folhas de sombra/ abrigam o meu corpo”, é preciso “fornecer plantas para a sombra” e “dar guarida ao breu”. A zona de sombra do contemporâneo- que a poeta expõe ao cindir a cronologia e ver outras relações(ancestrais e futuras)através da linha do tempo – é o “desconhecido desses mundos múltiplos, divergentes” (Stengers, 2014); um cosmos demasiado afastado pelos holofotes humanos que só veem a si mesmos. Não se trata enfim de iluminar essa zona de sombra, mas de reconhecê-la como atmosfera agente do contemporâneo e tentar ampliar os encontros possíveis. Ao ser afetada por vidas que excedem o mundo humano, a poesia expande a sensação de que a arena política é “povoada pelas sombras do que não tem, não pode ter, ou não quer ter voz política”, operando o que Isabelle Stengers chama de “proposta cosmopolítica” (ibid). A arena política seria apenas um corte problemático que se estabelece entre a microfísica e a metafísica, e ambos os três seriam composto dessas sombras, sombras vivas que a voz poética traz de volta ao movimento sensível do pensamento: não sabemos o que pode o corpo e tampouco o que pode o cosmos.

Se a política se faz no interior da *polis*, desestabilizando uma partilha do sensível (sensu Rancière, 2017, p.7-8), um fundo comum de pressupostos acerca do que pode ser visto, dito e pensado - e, tão importante quanto, do *quem* pode ver, dizer ou pensar -; a cosmopolítica se faz através da instauração de um espaço entre-mundos, evidenciando a ausência de um consenso em torno do que pode ser pressuposto como comum e redefinindo o terreno da ação como o de um desacordo permanente acerca de quais são as agências participantes (De la Cadena, 2015). A operação da cosmopolítica, portanto, é uma operação

¹⁵Coccia sugere que essa composição entre terra e céu é justamente o que caracteriza a vida das plantas (2017).

poética: provocar o pensamento, ralentar - *slow down* - o raciocínio, fazer emergir uma pequena diferença na atenção dada aos problemas e situações que nos mobilizam: uma *arte da imanência* (Stengers, 2014), cujo artifício é justamente elaborar um campo de imanência, rompendo com uma imagem do pensamento baseada na transcendência e nos consensos universais a partir dos quais se fundamentam os julgamentos. A *poiesis*, ao modular o visível, dizível e pensável, gera um desacordo ontológico¹⁶ sobre o mundo e sobre a natureza: “não se conhece natureza”, “Desfazemos/ em cinzas essa cultura”.

A atenção às dinâmicas e cinéticas dos corpos, quando inscrita no texto, nos permitiria então ouvir algumas notas de uma poética do pensamento selvagem: “Curiosa capacidade das plantas de iluminarem o cantar/ e assim fazerem o que não sabem fazer: cantar”. Uma involução da *poiesis* em que as plantas também cantam o poema e em que o pensamento da poesia não pensa nunca sozinho: a escrita põe em movimento um corpo atravessado por outras formas-de-vida, e os signos presentificam as forças. Nessa simultaneidade entre a escrita do corpo e a escrita do cosmos, o ritual “suspende o mundo para construir um outro território”¹⁷ -território atravessado por ritmos, compostos melódicos e qualidades sensíveis alheias: “ter pela cintura/ plumas, ser pela ampla/ ampliação dos rios com várzeas./ Cobrir de penachos os `achos’/ ao abrir das estrelas/ cantar, gritar, trinar/ febris (tão meus) compassos./ Não dizer nada/ nem saber dançar.”. Giros de perspectiva no caleidoscópio, “recriar o acontecer”: o pensamento – “aquele/ que não cessa: o selvagem” – sabe que é preciso “afiar as lanças dos que combatem/ protegendo as pedras que dão água”.

REFERÊNCIAS

BACARAT, José Carlos, Junior (Org.). Aristófanes, as nuvens. *Cadernos de Tradução*. Porto Alegre, v. 32, jan-jun 2013, p. 1-98.

CAMPOS, Priscilla. Sobre a terra que te domina. Seiva Veneno ou Fruto, de Júlia de Carvalho Hansen. Fuga para Oeste, 2016. Disponível em: <http://www.fugaparaoeste.com.br/textos/sobre-a-terra-que-te-domina-seiva-veneno-ou-fruto-de-julia-carvalho-hansen>, acesso em 15/09/2017.

CESARINO, Pedro. *Oniska*. Poética do Xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora Perspectiva/ Fapesp, 2011.

¹⁶Emde la Cadena (op. cit), *ontological disagreement*.

¹⁷Diana Klingler, *Literatura e ética: Da forma para a força*, Rio de Janeiro: Rocco, 2014.



_____. Composição formular e pensamento especulativo nas poéticas ameríndias. *Revista Brasileira* (Rio de Janeiro. 1941), v. 83, p. 17-31, 2015.

COCCIA, Emanuelle. *A vida sensível*. Trad. Diego Cervelin, Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2010.

_____. On plants. Interview by Oliver Zahm. *Purple Magazine*. Purple 25ys Anniversary Issue, 2017. Disponível em: <http://purple.fr/magazine/purple-25yrs-anniversary-issue/emanuelle-coccia/>. Acesso em 15/09/2017.

COSTA LIMA, L. O texto literário e seus vazios internos. Entrevista com o crítico literário e professor universitário Luiz Costa Lima, por Miguel Conde. *Globo Universidade*, Rio de Janeiro, 17/11/2011. Disponível em: <http://redeglobo.globo.com/globouniversidade/noticia/2011/07/o-texto-literario-e-seus-vazios-internos.html>. Acesso em 15/09/2017.

DE LA CADENA, Marisol. Epilogue: Ethnographic Cosmopolitics. IN: _____. *Earth Beings. Ecologies of practice in Andean Worlds*. Duke University Press, p. 273-286, 2015.

DELEUZE, Gilles. Espinosa e nós. IN: _____. *Espinosa: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, p.127-145, 2002.

_____ & GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, 3a ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DI LEONE, Luciana. Ela tem seus pensamentozinhos. Repensando o pensamento da poesia, IN: Susana Scramin (Org.). *Alteridades na poesia: riscos, aberturas, sobrevivências*, São Paulo: Iluminuras, p.63-74, 2016.

_____ & BARBOSA, Luiz Guilherme. Antologia del verde: un recorrido posible por la naturaleza en la poesía brasileña reciente. *El jardín de los poetas: Revista de teoría y crítica de poesía latinoamericana*, v. 2, p. 102-137, 2016.

GENETTE, Gerard. Structuralisme et critique littéraire. IN: _____. *Figures I*. Paris: Éditions du Seuil, p.145-170, 1966.

HANSEN, Júlia de Carvalho. *Seiva veneno ou fruto*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016.

_____. Ver o que o canto ensina a ver. *Cadernos de Leitura*, Caderno n.57. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017.

KLINGER, Diana. *Literatura e ética: Da forma para a força*, Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

_____. Carta de Diana Klinger. IN: MELLO, Marcelo Reis de. *Elefantes dentro de um sussurro*. Rio de Janeiro: Cozinha Experimental; Azougue Editorial, p.137-143, 2017.

LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade ameríndia* (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

_____. Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? *Revista de Antropologia*. p. 747-780, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. Tania Pellegrini. 12a ed. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

LIBRANDI-ROCHA, Marília. Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia. *O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira* 21.2, p.179-202, 2012.

MACIEL, Maria Esther. Uma Poética das Relações: o Estruturalismo na Obra de Octavio Paz. *Ensaio de Semiótica - Cadernos de Teoria da Literatura*, UFMG, v.28-30, p. 61-6, 1995.

MANIGLIER, Patrice. Signs and Customs. Lévi-Strauss, Practical Philosopher. *Common Knowledge* 22.3, p.415-30, 2016.

MELO, Gianni Paula de. 'Me sinto cada vez mais uma espécie de intérprete' [entrevista com Júlia de Carvalho Hansen]. *Revista Continente*, v.193, jan. p. 8-12, 2017.

NODARI, Alexandre. A literatura como antropologia especulativa. *Revista da Anpoll* nº 38, p. 75-85, 2015.

PAZZARELLI, Francisco. Esas papitas me están mirando! Silvia Rivera Cusicanqui y la textura Ch'ixi de los mundos. *Muiraquitã*, UFAC, v. 4, n. 2, p.84-98, 2016.

RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da escrita*. Trad. Raquel Ramallete et al. 2a ed. São Paulo. Editora 34, 2017.

STENGERS, Isabelle. La propuesta cosmopolítica, *Revista Pléyade*, v. 14, p. 17-41, 2014.

TAYLOR, Anne-Christine. Dom Quixote na América. Claude Lévi-Strauss e a antropologia americanista. *Sociologia & Antropologia* 1.2, p. 77-90, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estudos-CEBRAP*, n. 77, p. 91-126, 2007.

_____. Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere, *Hau Masterclass Series*, v. 1, 2012.

_____. *Metafísicas Canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural, São Paulo: Cosac & Naify. N-1 Edições, 2015.

_____. Metaphysics as mythophysics, or why I have always been an anthropologist. In: CHARBONNIER, P; SALMON, G; SKAFISH, P. (eds.). *Comparative metaphysics: Ontology after Anthropology*. London: Rowman & Littlefield International, 2016.