



# TEXTO DIGITAL

Revista de Literatura, Linguística, Educação e Artes

## Vida, movimento e memória: linhas de fuga xamânicas\*

*Life, movement and memory: shamanic escape lines*

Vera Dodebei<sup>a</sup>; Tesla Coutinho Andrade<sup>b</sup>

<sup>a</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil - [dodebei@gmail.com](mailto:dodebei@gmail.com)

<sup>b</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil - [teslacoutinho@uol.com.br](mailto:teslacoutinho@uol.com.br)

### Palavras-chave:

Ciclo Vital de Objetos. Duração, Fluxo, Malha e Rizoma. Linhas de Fuga Xamânicas. Memória e Vida. Mundos Analógico e Digital

### Keywords:

Objects Life Cycle. Duration, Flow, Tissue and Rhizome. Shamanic Escape Lines. Memory and Life. Analog and Digital Worlds

**Resumo:** Diante de um cenário social catastrófico, apresentamos alguns resultados de nossas pesquisas sobre o ciclo vital dos objetos ou organismos, tanto no mundo analógico como nas plataformas digitais. De um ponto de vista ecológico, o ensaio se baseia em três enunciados formulados a partir do cruzamento do pensamento de Bergson, Ingold, Deleuze e Guattari e de Kopenawa: a) a vida é transformação permanente, portanto, *criação*; b) a vida é *movimento* e pressupõe as condições de penetração do passado no presente; e, c) a vida se dá *pelos encontros de corpos no mundo*. Buscamos uma convergência possível entre os conceitos de duração, fluxo, malha e rizoma, atentos sempre às singularidades, devires, acontecimentos, espaços-tempos e, principalmente, com o olhar voltado às linhas de fuga que, para esse ensaio, denominamos xamânicas, ao lado das ideias de movimento, vida e memória.

**Abstract:** Faced with a catastrophic social scenario, we present some results of our research on the life cycle of objects or organisms, in both analog and digital world. From an ecological point of view, the essay is based on three statements formulated from the intersection of Bergson, Ingold, Deleuze and Guattari and Kopenawa thoughts: a) life is permanent transformation, therefore, creation; b) life is movement and presupposes the conditions of penetration of the past into the present; and, c) life happens through the meeting of bodies in the world. We seek a possible convergence between the concepts of duration, flow, tissue and rhizome, always attentive to the singularities, becomings, events, space-times and, mainly, with a look towards the scape lines that, for this essay, we call shamanic, beside the ideas of movement, life and memory.

\* Este artigo é baseado na tese de doutorado de Tesla Coutinho Andrade, "Tecnicidade e transindividualidade: os sentidos da memória no século XXI e os modos de coexistência e constituição de mundos", sob orientação de Vera Dodebei. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - Unirio em 04 de maio de 2020.



## 1 Notas introdutórias: experiência sensorial, conhecimento e memória

Neste ensaio, apresentamos alguns resultados parciais de nossas pesquisas que discutem a vida e o ciclo vital dos objetos, estes compreendidos como organismos que incluem todos os seres no mundo analógico e em plataformas digitais. Propomos, assim, refletir sobre as propostas teóricas para este tema a partir dos filósofos Henri Bergson, Deleuze e Guattari, do antropólogo Tim Ingold, e do pensamento ameríndio no contexto do século XXI.

Vale destacar a importância desses embates anunciados, para buscarmos uma possível convergência entre os conceitos de duração, fluxo, malha e rizoma, atentos sempre às singularidades, devires, acontecimentos, espaços-tempos e, principalmente, com o olhar voltado às linhas de fuga que, para esse ensaio, denominamos xamânicas, ao lado das ideias de movimento, vida e memória.

Buscamos também aqui uma aproximação ecológica entre a ideia da duração e a experiência que o xamã yanomami Davi Kopenawa (2015) descreve no livro *A queda do céu*, escrito em conjunto com o antropólogo francês Bruce Albert. O relato autobiográfico tem como objetivo, segundo seus autores, transmitir, em linguagem e meios ocidentais, uma advertência dos espíritos da floresta - os *xapiri* - sobre uma catástrofe iminente, resultado das práticas de destruição dos biomas, ou seja, dos laços que compõem a vida no planeta.

Como casos sintomáticos extremos, citamos a título de contextualização, dois documentos. Em um deles, num protocolo de instruções da Nasa definem-se normas para manter em limites “aceitáveis” o volume de lixo espacial - *orbital debris* -, ou seja, o conjunto de objetos lançados no espaço pelo homem que se acumula na órbita do planeta sem qualquer utilidade (2019). O outro, o artigo *Bioaccumulation of persistent organic pollutants (POPs) in the deepest ocean* (2017) discute o alarmante depósito de micropartículas de lixo industrial no ponto mais profundo do oceano pacífico, as fendas das fossas Marianas, a mais de 10 mil metros de profundidade. A produção humana despeja no ambiente, cada vez mais aceleradamente, matéria incompatível com a renovação da vida; essa matéria, como está comprovado, se acumula desde a órbita às profundidades dos oceanos.

De um ponto de vista ecológico, o ensaio se baseia em três enunciados formulados a partir do cruzamento do pensamento de Bergson, Ingold, Deleuze e Guattari e de Kopenawa: a) a vida é transformação permanente, portanto, *criação*; b) a vida é *movimento* e pressupõe as condições de penetração do passado no presente; e, c) a vida se dá *pelos encontros de corpos no mundo*.

Este conjunto de ideias nos oferece as seguintes reflexões: Que tipo de memória é possível quando os corpos são isolados das condições de experimentações físicas com a diversidade dos demais corpos no mundo? Em que medida essa restrição pode ser descrita como catastrófica, como adverte Kopenawa? A história de João<sup>1</sup> e a história de Virgílio<sup>2</sup> podem nos ajudar a responder algumas das complexas questões aqui colocadas:

João tem 8 anos e está parado, de pé, na parte seca e grande de uma pedra lisa, à beira de um riacho. É uma tarde de sol, em um fim de semana de verão com a família em um sítio de amigos. Mas João está tenso, assustado. É um menino que nasceu e está crescendo em um bairro pobre, violento e decadente de classe média baixa na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. A violência urbana e a vizinhança próxima do tráfico de drogas encurralaram sua infância nos limites da vida doméstica, ao lado da mãe e da avó, e sua imaginação foi conduzida através dos caminhos oferecidos pelos jogos de videogame ativados na tela mínima de seu aparelho celular.

Naquele fim de semana de potencial vida ao ar livre, João passou as primeiras horas alheio ao ambiente exterior, confinado no quarto, com o corpo curvado sobre si, os olhos fixos e apenas os polegares numa atividade frenética em suas brincadeiras no aparelho digital. Quando enfim aceitou experimentar o “lado de fora”, observava os outros entrando e saindo do riacho, caminhando pelas pedras, mas via-se paralisado. Tentaram tranquilizá-lo, argumentando que podia entrar no rio; que sua segurança dependia apenas de equilíbrio, devendo pisar com cautela nas pedras e sentir com os pés se elas estariam ou não escorregadias ou soltas. Mas João manteve-se imóvel, petrificado ele mesmo. Ao fim de algum tempo de pé, desconfortável e hesitante, o menino desabafou: “Não posso. Meu pé não pensa”.

---

<sup>1</sup> Caso real experienciado pela autora (2019)

<sup>2</sup> Ficção cinematográfica, analisada pela autora (2018)

Em sentido oposto, mas não menos instigante, temos a história do personagem principal do filme "Talvez uma história de amor" (2018). Virgílio sofre de amnésia lacunar, que é um tipo de esquecimento causado por um trauma afetivo, e faz uso das redes de relacionamento pessoais/corpóreas para conseguir se lembrar de Clara, a namorada que o abandonou. Tendo como pressupostos que a memória produz lembranças, mas que pode também ocultá-las por algumas razões, nossa pesquisa exploratória centrou-se na trama informacional que o roteiro e a narrativa nos são apresentados por Rodrigo Bernardo, diretor do filme (2017) lançado em 2018, baseado em livro homônimo do francês Martin Page, *Peut-être une histoire d'amour*.

Virgílio não tem contato algum com o mundo digital e sai 'a pé' em busca de amigos que possam ajudá-lo a se lembrar da namorada. Virgílio não pertence ao mundo digital, pois desloca-se (ao contrário de João) com os pés e não com os dedos. Ele tira férias em seu trabalho para poder dedicar-se a encontrar as pessoas que tivessem vivido todo ou parte do tempo de seu relacionamento. Se a busca fosse digital, não haveria necessidade de reduzir seu tempo de trabalho na agência de publicidade pois a investigação não seria a pé. Virgílio constrói uma rede de antigas namoradas em experiências corpóreo-memoriais que, uma a uma, no sentido rizomático, o ajudam a avançar a reconstrução de suas lembranças com Clara.

O que podemos observar sobre o impasse de João e o impasse de Virgílio a partir dos elementos que narramos? Se começarmos por sua própria conclusão, diremos que João atribui sua imobilidade momentânea a um problema que identifica nos seus pés. A eles, a seu ver, falta o que ele acredita ser uma qualidade essencial para a sua movimentação. Seus pés não têm a capacidade de pensar. João compreende que sua situação exige reflexão e planejamento e não considera, em princípio, a experiência sensorial como fonte de informação capaz de abastecer sua reflexão. João distingue seus pés de seu pensamento, compartimenta seu corpo e, com isso, não se permite mover-se.

Ainda seguindo o caminho inverso da narrativa, podemos identificar outros pontos de compartimentação, digamos, sensorial, na experiência de João. O menino preferiu o quarto ao ambiente externo da casa, e no quarto, sua atenção e seu corpo se mobilizaram para atividades que se enquadravam na pequena área da superfície da tela de seu aparelho

celular. Nesse exercício, como observamos, os sentidos de João estavam direcionados particularmente à visão e ao uso intensivo de seus polegares.

No terceiro e último plano que desenhamos a partir da narrativa, vemos mais um nível de encerramento do corpo de João. Desta vez, vamos nos deslocar imaginariamente para seu espaço de origem. Sabemos que a experiência cotidiana de João é restrita na maior parte do tempo aos limites da casa onde vive, e que estes limites são condicionados a questões de segurança, já que sua casa, assim como ele, está encerrada em um bairro onde as possibilidades de exploração da vida contemplam o risco de morte.

Com relação a Virgílio, podemos entender seu gesto como sendo um gesto de resistência, não à novidade mas, sim, às tecnologias digitais que, justamente, nos levam à imobilidade do corpo, livrando apenas os dedos que mantêm contato com o mundo eletrônico exterior.

Nesse sentido, os episódios vividos por João e Virgílio serão tomados como indício de um novo tipo de encerramento, característico do uso e propagação das tecnologias digitais móveis. Um encerramento ao mesmo tempo mais abrangente que o dos pés em calçados ou o da vida urbana em módulos de habitação concreta compartimentada, porém, desta vez, quase imperceptível.

Corpos como o de João, ao contrário de Virgílio, compreendem seus movimentos já não mais direcionados à exploração de ambientes, objetos e seres materialmente diversos, desconhecidos e imprevisíveis. Por conta disso, os recursos físicos desses corpos, oferecidos pela complexidade do seu aparelho sensorio-motor, são minimamente requeridos. O conhecimento adquirido pela afecção em toda a sua extensão sensível foi substituído pelo exercício de resposta a estímulos que provêm de uma única fonte, ativando-se minimamente os recursos de mobilidade corporal.

Esta atividade física reduzida, no caso de João, será o bastante para guiar a experiência através de espaços virtuais previamente determinados pela lógica algorítmica. Que mundo desenharão esses corpos encerrados em universos que requisitam seu recurso sensorio-motor apenas parcialmente? Acreditamos que o contraponto da filosofia de vida ameríndia nos ajudará a fazer essa reflexão.

## **2 Construindo o contexto teórico**

No ensaio - A cultura no chão: o mundo percebido através dos pés - o antropólogo britânico Tim Ingold (2015), revisita os estudos da evolução e reflete sobre a ascensão da cabeça sobre os calcanhares. A partir das teorias sobre a aquisição da postura ereta pelos humanos, ele observa a distinção que se fará então entre os papéis das mãos e dos pés nas relações do corpo com o mundo. O antropólogo encontra nas teorias de Darwin a proposição de uma certa hierarquia às funções de preensão e manipulação exercidas pelas mãos que serão relacionadas a uma ideia de vantagem evolutiva da espécie humana. Os pés humanos, com polegares quase inoperantes, perderam a função preênsil e, voltados para a sustentação do corpo ereto e a locomoção, liberaram as mãos para a fabricação e uso de ferramentas.

Segundo Ingold (2015), no trabalho do biólogo T.H. Huxley, importante interlocutor de Darwin, o autor encontrará o questionamento que ele mesmo se via fazendo em suas pesquisas. Huxley observara nos povos ditos primitivos a aplicação regular dos pés para uma série de atividades. O humano civilizado é que teria, sugere ele, afastado os pés da esfera de relações com o mundo, a partir da adoção do uso de sapatos. A ampliação e o desdobramento deste argumento compõem a base do pensamento que Ingold vem desenvolvendo, a saber, que o ambiente material que o ser humano moderno construiu e os hábitos que contraiu são um reflexo de “uma separação imaginada entre as atividades de uma mente em repouso e um corpo em trânsito, entre cognição e locomoção, e entre o espaço da vida social e cultural e a base sobre a qual essa vida é materialmente ordenada” (INGOLD, 2015, p. 76).

Percebemos com o corpo todo, dirá ele, e conhecemos através do contato desse corpo com as superfícies do mundo, explorando este mesmo mundo. Ingold defende que as pesquisas sobre a atividade de percepção devem partir dos estudos do movimento, da locomoção, que em sua visão teriam sido postos em segundo plano em detrimento das pesquisas dedicadas à cognição.

O pensamento de Ingold (2015), como ele próprio reconhece, se desenvolveu sob forte inspiração da ideia bergsoniana de tempo como memória, a duração. “Movemo-nos em meio a relações”, diz o filósofo (BERGSON, 2005, p. XI), que define o real como um emaranhado, uma interação universal. Um mundo de interações contínuas é um mundo de movimento. O mundo vivo e seu movimento, de acordo com Bergson, é a própria vida,

desenhando feixes em seu processo de desenvolvimento. Esta ideia, como veremos adiante, será refletida na noção de *malha*, proposta por Ingold e na ideia de *rizoma* de Deleuze e Guattari em relação aos estudos que entrelaçam movimento, vida e a experiência humana no planeta.

A concepção bergsoniana da vida como processo de permanente mobilidade e transformação chamou a atenção de Lévi-Strauss (2012), que no capítulo quinto de *Totemismo*, publicado em 1962, fez a associação que interessa à nossa reflexão neste ensaio. Naquele texto, Lévi-Strauss (2012, p.103) se referindo a Bergson, classifica como surpreendente que um ‘filósofo de gabinete’, tenha se antecipado em pelo menos vinte anos às conclusões do antropólogo Radcliffe-Brown. Observa que a improvável convergência de perspectivas entre um “etnógrafo de campo, admiravelmente a par da maneira como os selvagens pensam” e o filósofo, que, para ele, “em certos aspectos, pensa como um selvagem” (LÉVY-STRAUSS, 1975), tem como catalisadora a filosofia de Jean Jacques Rousseau.

O que exatamente haveria nas filosofias de Rousseau e Bergson que os aproximasse do pensamento selvagem estudado *in loco* por Radcliffe Brown, na visão de Lévi-Strauss? Uma ideia comum: os três postularam que a fonte das operações lógicas realizadas pela inteligência humana estaria na apreensão que o ser humano faz de cada detalhe constitutivo do mundo animal e vegetal. Seria, portanto, da vivência própria das diferenças que a relação com o mundo se dá, e não de uma concepção previamente elaborada, na qual o ser humano teria desenvolvido sua capacidade elementar de raciocínio.

O “paradoxo de Bergson” é a chave com que o antropólogo Luiz Fernando Dias Duarte (2012) desenvolve a ideia da necessidade de uma reflexão crítica sobre os desdobramentos da oposição entre o que ele chama de “iluminismo” e “romantismo” e a experiência antropológica. É também, como lembra o antropólogo, uma expressão recorrente na filosofia contemporânea para explicitar a contradição implícita na tentativa de Bergson de defender sua ideia de fluxo temporal contínuo e se manter no campo científico, campo este estruturado pela lógica de tempo e espaço segmentados. É possível observar também que aquele paradoxo decorre de um outro, este assim chamado pelo

próprio Lévi-Strauss, que seria o da constatação de um pensamento que poderia ser dito científico entre os povos então considerados primitivos:

Longe de serem, como muitas vezes se pretendeu, obra de uma “função fabuladora” que volta as costas para a realidade, os mitos e os ritos oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível [...] Essa ciência do concreto [...] não foi menos científica, e seus resultados não foram menos reais. Assegurados dez mil anos antes dos outros, são sempre substratos de nossa civilização. (LEVI-STRAUSS, 2012, p. 32)

Ingold (2015, p.12) descreve o ser humano como “um nexos singular de crescimento criativo dentro de um campo de relacionamentos desdobrando-se continuamente”. Em seu percurso teórico, revisita, questiona e analisa as noções de habitação e trabalho e percebe na ideia de movimento um denominador comum para as questões relativas à vida em geral e aos seres humanos, em particular. Postula então que os humanos se desenvolvem movendo-se por caminhos, que desenham trilhas. Caminhos que se fazem ao serem trilhados, modificando o ambiente percorrido. Esse ambiente modificado, por sua vez, se revelará como um novo cenário a impactar aquele ser, já não mais o mesmo pois modificado ele mesmo pelo percurso que empreendeu.

Nosso percurso discursivo para explorar essas questões dentro do contexto apresentado acima se divide em três vias: a primeira se debruçará sobre o ponto que identificamos como convergente na trama epistemológica que envolve Bergson, Ingold e Kopenawa. Trata-se da ideia de inversão de perspectivas que busca contornar a lógica dualista fundadora do pensamento científico, baseada na distinção entre sujeito que conhece e objeto do conhecimento; a segunda via se desdobra em dois trajetos: (a) o conceito de *malha* proposto por Ingold (em contraponto à noção de *rede* de Bruno Latour) ; e, (b) o conceito de rizoma, em Deleuze e Guattari. A terceira via trará a descrição da experiência xamânica de Kopenawa e discutirá a sua afinidade com os conceitos de duração, malha, e de rizoma.

### **3 Duração e malha: a vida como movimento contínuo**

Bergson (2011) postula que os seres vivos são centros de indeterminação que precisam nutrir-se para sobreviver. Os seres humanos, como espécies do reino animal, ao contrário



dos vegetais, precisam mover-se para nutrir a própria capacidade de movimento. A percepção, dirá Bergson, está fora do meu corpo. Mas meu corpo, ressalta ele, é um objeto percebido. Quando ele é percebido? Quando é diretamente afetado pelas percepções. Estar no mundo é, portanto, explorar condições de sobrevivência, pensa o filósofo. Bergson chamará de percepção às escolhas possíveis a que o corpo dirige sua atenção. Postulará então que a afecção está para cada corpo assim como a percepção está para o mundo. Em sua concepção, a memória é o tempo que se inscreve nos seres vivos através de suas afecções. O conhecimento, a vida e o tempo como memória são, para ele, aspectos de um mesmo processo. A relação dinâmica entre corpos se encontra, portanto, em uma perspectiva temporal, movimento contínuo de transformação incessante, que ele chamará de duração.

Ao final do século XX, quando crescem as evidências científicas de uma crise ambiental sem precedentes, Ingold propõe unir as abordagens da ecologia e da fenomenologia dentro de um único paradigma. A vida, para ele, é um processo de contínuo desdobramento e geração de relações entre seres de todos os tipos. Assim como Bergson, Ingold deseja “trazer as coisas à vida” (INGOLD, 2015, p. 63), e isso dependerá de desfazer a lógica da inversão promovida pelo pensamento científico. Ou seja, de desfazer a oposição entre sujeito que conhece e objeto de conhecimento e a consequente separação entre os campos de envolvimento do mundo e as coisas e seres desse mesmo mundo. Ingold argumenta que essa inversão fecha dentro de si mesmos os seres originalmente abertos para o mundo. Um ser que se fechou, como no exemplo de João, para as múltiplas experiências afetivas que seu aparato sensório-motor oferece para explorar e conhecer o ambiente que o cerca.

Em sua pesquisa para definir o que pode caracterizar o ambiente para os seres humanos, a espécie batizada como *sapiens*, Ingold se pergunta: será que a cultura “dita os termos de adaptação, ou se tratará de um meio de adaptação em termos ditados pela natureza, ou as duas coisas ao mesmo tempo?” “Que tipo de significado pode haver na ausência de representação simbólica?”. Sua inquietação o leva a se afastar do paradigma cognitivista e a se aproximar de pensadores que estudaram a questão do significado “não na correspondência entre um mundo externo e sua representação interior”, subjetiva, “mas no acoplamento imediato entre percepção e ação” (INGOLD, 2015, p. 127- 29).

Não por acaso, Ingold irá se debruçar sobre os estudos de psicologia ecológica de James Gibson, que, por sua vez se inspira no empirismo de William James, importante interlocutor de Bergson. O empirismo postula que todo conhecimento nasce da experiência, seja através do que pode ser captado do mundo externo pelos sentidos ou do mundo subjetivo pela introspecção. É do pensamento de William James que a psicologia receberá a descrição de fluxo de consciência. Lapoujade resume o pensamento de William James como “uma filosofia do homem que se produz num mundo que está ele mesmo se produzindo” Para James, a realidade não é feita de coisas dadas, mas de coisas que estão se fazendo (INGOLD, 2015, p. 9-11).

Assim, James buscará compreender como o conhecimento se forma em um mundo instável, no qual a realidade é constante transformação. Concluirá que o conhecimento surge das consequências práticas e que a consciência é o próprio movimento daquilo que se torna consciente. Desde James, em 1890, vemos aparecer a noção de que as realidades psicológicas se interpenetram através de fluxos que constituem por sua vez um emaranhado. A inversão perseguida por Ingold tem, portanto, em William James um predecessor, e entre os dois estará Gibson. James inverte a relação dos processos de formação do mundo: os fluxos da vida antecedem e formam os conceitos e as categorias e não o contrário. (INGOLD, 2015, p.12)

Para Gibson, observa Ingold, o ambiente dos animais não existe por si; um ambiente é a própria relação que se estabelece entre ele e os seres nele inseridos. Ambiente e ser, ou organismo, não existem um sem o outro. Gibson chamará de *affordances* – conceito que o antropólogo Otávio Velho sugere traduzir por “propiciação” às condições de possibilidade daquela constituição recíproca. A crítica de Ingold a Gibson se concentra na ideia de que este teórico postula de um mundo já povoado por objetos, um mundo mobiliado. Nesse mundo já estabelecido, as condições propícias para a adaptação de determinado ser – que caracterizam o conceito de nicho estabelecido pelo autor – também já estão dadas (INGOLD, 2015, p. 133).

No trabalho do biólogo e filósofo Von Uexküll, Ingold encontrará o conceito de *Umwelt*, que reflete a existência de mundos particulares nos quais cada ser constitui um sistema a partir de seu circuito de ação e percepção. “Apesar de os órgãos de percepção de diferentes criaturas poderem estar em perfeita sintonia, nenhum deles pode acessar o que

é real para o outro”, descreve Ingold. O *Umwelt* aparecerá também na filosofia de Heidegger. Mas com uma distinção: os animais em seu *Umwelt* estariam fechados para o mundo além deles, um mundo que em si é aberto. Apenas o humano abre clareiras e habita o mundo aberto; o humano forma um mundo, propõe o filósofo alemão (INGOLD, 2015, p. 132-134).

Mas também Heidegger não será suficiente para Ingold. Ele insiste ser necessária uma visão que supere tanto a do mundo tornado habitável pelo seu parcial encerramento, como a de um mundo que se habita pelo seu parcial descerramento.

#### **4 Malha e Rizoma: a conexão entre os seres**

É em Deleuze e Guattari (2011), com a ideia de rizoma, que Ingold chegará ao seu conceito de malha.

A vida, para Deleuze, é vivida não dentro de um perímetro, mas ao longo de linhas. Ele as chama de linhas de fuga, ou [...] linhas de devir. Tais linhas atribuem um grande valor a uma abertura, mesmo quando vinculam o animal a seu mundo. Cada espécie, na verdade cada indivíduo, tem a sua própria linha particular, ou feixe de linhas (INGOLD, 2015, p.137).

Seguindo Deleuze, Ingold descreverá a vida como constituída por um impulso de seguir as aberturas, não de encontrar um destino determinado. A vida é imprevisto em um mundo aberto, ou ainda, com Deleuze, é juntar-se ao mundo, ou fundir-se com ele. “Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança” (DELEUZE; GUATTARI, 2011 p. 48).

Deleuze e Guattari (2011, p. 43) resumem as principais características de um rizoma: “Diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza”. Para Deleuze, essas conexões dizem respeito tanto a objetos como a seres. Funcionam como um mapa a ser construído, diferentemente de um desenho, uma fotografia. A construção desses mapas opera como fluxos mutáveis, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga.

Deleuze compara o rizoma a um tipo de memória que denominou de “memória curta” (da ordem de um minuto) ao contrário da memória longa. Bergson (2011) também considerou a existência de dois tipos de memória: a memória hábito e a memória virtual ou memória pura. Deleuze (2011, p. 35) percorre este mesmo caminho, mas considera que “a memória curta compreende o esquecimento como processo; a memória longa não se confunde com o instante, mas com o rizoma coletivo, temporal e nervoso”. Para Deleuze, a memória longa diz respeito aos grupos, ao coletivo como família, etnia, sociedade. Talvez esteja aí embutido o conceito de Bergson sobre a duração.

Outra questão colocada por Deleuze é a de compreender o cérebro como uma multiplicidade e não como uma árvore enraizada, ramificada. A partir de seis princípios, Deleuze (2011, p. 22-29) enumera e discute as características aproximativas do rizoma: *conexão e heterogeneidade* (qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro); *multiplicidade* (não há relação com o uno como sujeito e como objeto); *ruptura assignificante* (um rizoma pode ser rompido em um território mas suas linhas refazem sua malha e permite a sua reterritorialização); e, *cartografia e decalcomania* (a ideia de eixo genético ou de estrutura não cabe ao rizoma).

Vale ressaltar que, para Deleuze (2011) as linhas de fuga ou de desterritorialização são a força segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras.

No sentido de enfatizar a importância que vê na observação e estudo desses feixes de linhas, ou seja, na análise da textura que constitui o mundo de relações entretecidas, Ingold irá então distinguir persistentemente seu conceito de malha, da ideia de rede. Seu intento é se ater aos próprios fluxos, aos movimentos que desenharam os caminhos dos seres vivos em suas transformações recíprocas. Em crítica para marcar a distinção entre seu pensamento e o de Bruno Latour, argumentará que “a ação não é resultado de uma agência que seja disseminada pela rede, mas sim que emerge da interação de forças que são conduzidas ao longo das linhas da malha” (INGOLD, 2015, p.144-152).

A malha que Ingold (2015) imagina se constitui como o rizoma e as linhas de fuga de Deleuze. A malha é um irradiador dinâmico de fios invisíveis projetados pelas relações entre os seres em movimento e os ambientes que estes percorrem. Mas o que definirá as interações não são diretamente as conexões ponto a ponto, isoladas, como se supõe na imagem de rede. A malha, ao contrário, é o que determina as condições de possibilidade

para que haja uma determinada relação. Em constante produção de fios, cada organismo projeta potencialidades em um ambiente fluido, este mesmo constituído de infinitas fontes de irradiação.

### **5 A duração na floresta: as árvores de mil bocas e os cantos dos *xapiri***

Se Lévi-Strauss viu como paradoxal a afinidade de Bergson com o pensamento selvagem, nos deparamos em Kopenawa com o caminho inverso. O xamã yanomami recorre à publicação de um livro – em “peles de papel”, para usar as suas palavras -, que faça chegar aos brancos, através de determinados espíritos protetores da floresta - os *xapiri* -, o valor de seu conhecimento e a urgência de sua mensagem. Uma segunda inversão objetivada pelo xamã – ao contrário da prática evangelizadora colonialista de conquista, dominação e exploração de um território, que hoje assume a lógica de um capitalismo globalizado – lança luz sobre um drama comum a ambos, não-índios e índios, e às demais espécies vivas do planeta. Como escreveu Lévi-Strauss, em trecho reproduzido na abertura do relato de Kopenawa:

O xamã yanomani não dissocia a sina do seu povo da do restante da humanidade [...]. Todos serão arrastados pela mesma catástrofe, a não ser que se compreenda que o respeito pelo outro é a condição de sobrevivência de cada um”. Para Kopenawa, o rompimento da malha tecida pelo emaranhado de relações que compõe a vida – por ele personificado pela floresta e seus espíritos em vias de destruição – prenuncia que o céu irá desabar. (CLAUDE LÉVI-STRAUSS, 1993 *apud* Kopenawa, 2015, p. 7):

Viveiros de Castro (2002) descreve o xamanismo como uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos. A prática xamânica, ao lado da valorização simbólica da caça, está diretamente relacionada à manutenção equilibrada da convivência necessária entre uma multiplicidade de vozes e corpos presentes no universo ameríndio. O xamanismo se associa ao que o antropólogo chamou de perspectivismo, que pode ser definido de modo geral como “a compreensão de um mundo habitado por humanos e não-humanos, cada um apreendendo a realidade a partir da sua perspectiva singular.

Esta co-habitação pressupõe uma temporalidade embutida, uma vez que os humanos vêm os animais como formas que ocultam uma humanidade interna ancestral, invisível aos primeiros, e, inversamente, cada espécie animal se vê como humana e aos seres humanos

como não-humanos. Apenas entre seres de uma mesma espécie, portanto, a forma humana é visível. Não-humanos serão sempre os outros. Mas a noção de uma humanidade primeira comum está presente na consciência coletiva da ancestralidade que é permanentemente atualizada nas relações cotidianas entre os seres. Nesse universo de perspectivas diversas, no qual todos os seres são originários de uma espiritualidade comum, o que os distingue são justamente seus corpos. Corpos estes que espelham a forma como sua ação é determinada pelos afetos diferenciados pelo modo particular da vivência de cada um.

Ingold (2015), retoma as noções de agência e animismo em diferentes autores para construir seu argumento de que as coisas devem ser trazidas de volta à vida. Aponta que a distinção entre pessoas e coisas teria sido concebida em torno da capacidade de agir, ou da agência, de cada uma dessas categorias. Às pessoas seria atribuída uma capacidade inata e às coisas ou objetos, eventualmente, um princípio externo que as animaria. Em sua concepção, no entanto, trazer as coisas de volta à vida não significa imaginá-las com “alma”, atribuindo-lhes um papel agenciador, mas efetivamente compreendê-las como parte dos fluxos permanentemente criadores de vida. Assim é o modo de existir ameríndio.

O vitalismo bergsoniano se resume de maneira similar. A vida, para Bergson, é desde a origem a continuação de um elã vital, “que se dividiu em linhas de evolução divergentes [...], uma série de adições, [...] todas elas criações” (BERGSON, 2005, p. 58). O real é, portanto, um emaranhado de pontos iluminados de um fluxo de indeterminação. A duração, diz o filósofo, “é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e que incha ao avançar e se conserva indefinidamente” (BERGSON, 2005, p. 5). Existimos, assim, segundo ele, sobre um fundo em permanente expansão e movimento que consiste no prolongamento do passado no presente, numa memória, a duração irreversível.

Quando Lévi-Strauss reconhece o pensamento selvagem como também científico, no sentido anteriormente apresentado aqui, está nele enxergando um outro modo de existência capaz de reunir, acumular e manter vivo um conhecimento das espécies vivas tanto vegetais como animais, em suas interações recíprocas entre si e com os meios que a envolvem: terra, rios, céu, dia e noite, calor e frio, vento e fogo. Um conhecimento que ele observa se propagar através dos mitos.

Assim, observemos no relato de Kopenawa (2015), baseando-nos na duração bergsoniana discutida até aqui, o caráter memorial que o universo dos *xapiri* representa. Para isso, reproduziremos a seguir, em sequência arbitrária de trechos selecionados por nós, três momentos da descrição de Kopenawa em suas próprias palavras. A montagem foi a saída que encontramos para evitar o retrocesso que representaria, a nosso ver, uma inevitável distorção, caso tentássemos traduzir um texto que em si já é uma tradução ou apenas explicar indiretamente a sua narrativa.

Os xapiris [...] se parecem com os humanos. [...] São minúsculos, como poeira de luz, e são invisíveis para a gente comum, que só tem olhos de fantasma. Só os xamãs conseguem vê-los. [...] Para vê-los de verdade, é preciso beber o pó de yãkoana durante muito tempo e que os nossos xamãs mais velhos abram os caminhos deles até nós. Isso leva muito tempo. Tanto quanto os filhos de vocês levam para aprender os desenhos de suas palavras (p. 111). [...] Os cantos dos espíritos se sucedem um após o outro, sem trégua. Eles vão colhê-lo nas árvores de cantos que chamamos amoa hi. Omama criou essas árvores de línguas sábias no primeiro tempo, para que os xapiri possam ir lá buscar suas palavras (p. 113). [...] Cada xapiri possui seus próprios cantos: os espíritos tucano e araçari, os espíritos papagaio, os espíritos da ararinha weto mo, os dos pássaros xotokoma e yōriama e todos os outros. Os cantos dos xapiri são tão numerosos quanto as folhas de palmeira paa hana que coletamos para cobrir o teto de nossas casas, até mais do que todos os brancos reunidos. Por isso suas palavras são inesgotáveis. [...] Omama plantou essas árvores de cantos nos confins da floresta, onde a terra termina, onde estão fincados os pés do céu sustentado pelos espíritos tatu-canastra e os espíritos jabuti. [...] Seus troncos são cobertos de lábios que se movem sem parar, uns em cima dos outros. Dessas bocas inumeráveis saem sem parar cantos belíssimos, tão numerosos quanto as estrelas no peito do céu. [...] Todos os cantos dos espíritos provêm dessas árvores muito antigas. [...] Não se deve pensar que os xamãs cantam por conta própria, à toa. Eles reproduzem os cantos dos xapiri, que penetram um depois do outro em suas orelhas, como em microfones. Assim é (p. 114).

Vista como registro constantemente atualizado de uma ampla malha de relações que compõem o todo vivo de seu ambiente, a atividade dos *xapiri* apresenta enorme similaridade com a noção de duração. A vida se apresenta através deles como movimento e criação incessantes. Nos cantos que se sucedem sem trégua, reproduzindo palavras inesgotáveis, saídas de bocas inumeráveis, os *xapiri* não apenas rememoram, mas acima de tudo atualizam o trabalho coletivo da existência.

A ênfase nas mensagens propagadas, nas quais através da antropologia vemos os mitos, Kopenawa a redireciona aos meios de transmissão. Em muitas das passagens de seu relato, o xamã busca associações de seu conhecimento com as técnicas modernas de comunicação. A diplomacia cósmica se dá por fluxos canalizados de sinais como se

transmitida através da TV, dos rádios, dos celulares, dos gravadores ou da escrita. Ouvir e ver os espíritos é uma prática que o xamã apresenta não apenas como uma técnica, mas uma técnica de longo e difícil aprendizado:

Conhecer bem os espíritos nos exige tanto tempo quanto aos brancos é necessário para aprender em seus livros. Cada vez que bebemos pó de yãkoana, os xapiri descem de suas casas fíncadas no peito do céu. Vêm a nós dançando sobre seus espelhos, como imagens de televisão. Seguem caminhos invisíveis à gente comum, delicados e luminosos como os que os brancos chamam de eletricidade. É por isso que seu brilho deslumbrante desaparece assim que se rompem. Esses incontáveis caminhos de espíritos vêm de muito longe, mas chegam perto dos xamãs num instante, como as palavras no telefone (KOPENAWA, 2015, p. 172).

Viveiros de Castro (2002, p. 358) descreve o xamanismo como um ideal de conhecimento que se opera de modo inverso ao do modelo científico ocidental. Enquanto este último implica a distinção entre sujeito e objeto, o que resulta na dessubjetivação do objeto investigado, no xamanismo ameríndio *conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido*). A yãkoana consumida por diferentes grupos ameríndios nos leva a um outro patamar de rememoração. É como se, através do estado alterado de consciência, alcançado pelo desenvolvimento de uma biotecnologia, que envolve a manipulação de plantas e seu modo de utilização, os xamãs tivessem acesso à própria visualização ou vivência da duração em si:

Seus caminhos, até então quase imperceptíveis, iam ficando cada vez mais nítidos e brilhantes. Finos como teias de aranha, flutuavam cintilando nos ares e vinham se prender junto de mim, um após o outro. Assim é. Os xapiri sempre são precedidos pelas imagens de seus caminhos. Eles vão se colando, um por um, na borda do espelho em que o jovem xamã está deitado. Fixam-se ali como as imagens de fotografia dos brancos. Deve-se então ficar esticado bem reto, para que os caminhos não quebrem e os espíritos possam chegar até nós. Depois, usam nossos braços e pernas como caminhos, nos quais nossos cotovelos e joelhos são clareiras, onde param para descansar. Por fim, entram pela boca para dentro do peito, que é a casa na qual farão sua dança de apresentação (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 151).

O relato de Kopenawa ilumina a diversidade de fios da malha de um tempo-invenção, memória e criação. Uma duração que performa sua teia de significados, cuja tradução permite aos xamãs manter presente e sempre renovado o aprendizado sobre como cuidar para que a dinâmica da textura do mundo da vida seja preservada. Ao entrarmos em contato com os cantos dos *xapiri*, mesmo privados da experiência do transe, é possível reconhecer o fluxo da multiplicidade de relações que eles revelam.



Muitas camadas de malhas aparecem na constituição do relato de Kopenawa. As relações dos yanomami com os espíritos da floresta, com as entidades que falam através deles; a vida dinâmica das relações entre todos os seres e o ambiente da floresta, o clima, os rios, os animais, os vegetais; as relações diretas entre os índios e os brancos; as relações institucionais entre os índios, os garimpeiros, os agentes da Funai, os antropólogos, os ativistas de organizações não-governamentais; e, por fim, o próprio esforço de compor uma miríade de vozes para ‘traduzir’ os depoimentos do xamã. Numa sucessão de imagens, ouvimos os recados que falam da pureza dos rios, das regras de predação, da diversidade de papéis e funções no emaranhado da vida e a permanente advertência de que toda e qualquer ação repercute no todo.

## **6 Considerações: uma experiência sobre o fluxo da vida**

Ao apresentarmos essas ideias sobre o fluxo da vida, na visão de antropólogos e filósofos, tentamos levantar questões que devem anteceder qualquer análise sobre o futuro dessas relações entre os corpos, principalmente aquelas mediadas por objetos digitais. As três afirmativas levantadas: a) a vida é transformação permanente, portanto, *criação*; b) a vida é *movimento* e pressupõe as condições de penetração do passado no presente; e, c) a vida se dá *pelos encontros de corpos no mundo* são inquestionáveis, independentemente de que haja a circunstância de nos conectarmos analógica ou digitalmente.

Os impasses de João e Virgílio ilustraram a ideia dos limites inconscientes que a experiência humana vem erguendo historicamente sobre um determinado modo de conhecimento. Buscamos desenvolver aqui a ideia de conexão entre alguns modos de interpretar a vida como movimento contínuo de transformação. Eles nos foram apresentados pela noção de interpenetração das perspectivas singulares dos corpos postos em relação, que está na base do pensamento ameríndio, e pela ideia da duração bergsoniana e sua compreensão do tempo como memória, fluxo acumulado das experiências coletivas vividas. Enxergamos nessa convergência de perspectivas instrumentos potentes de reflexão para que possamos compreender e agir sobre o fluxo da vida, em relação a iminência de uma catástrofe ambiental, cujos sinais já são visíveis.

No exercício de escrever este ensaio, as noções de contínuo e descontínuo nos levavam repetidamente à observação de que Bergson, Ingold e Deleuze precisaram suspender a lógica do pensamento e do fazer científicos para que lhes fosse permitido apresentar ideias

que quebrassem as convenções de uma certa linearidade e atravessassem as fronteiras disciplinares. Quando, no ritual acadêmico, trazemos um autor ou um conceito, eles nos chegam como edifícios enormes, com paredes, portas e percursos históricos estruturados. Se nossa intuição percebe uma construção diferente, é necessário, por questões de método e convenção, desfazer as estruturas uma a uma para só então abrir um caminho diverso. Por outro lado, no largo território de determinado autor é comum recuarmos diante do desejo natural de transgredir seu pensamento, apropriando-nos apenas parcialmente dele. Sobre o método intuitivo bergsoniano, Deleuze escreve:

A intuição é sobretudo o movimento pelo qual saímos de nossa própria duração, o movimento pelo qual nos servimos de nossa duração para afirmar e reconhecer imediatamente a existência de outras durações acima ou abaixo de nós. [...] Sem a intuição como método, a duração permaneceria como simples experiência psicológica (DELEUZE, 2012, p. 26-27).

Percebemos então que, se ampliarmos o ângulo de observação para além dos pontos no mapa que cada autor ou categoria representam, e se, como Ingold, Deleuze e Bergson, nos dispusermos a nos mover entre os fios soltos das malhas do pensamento, permitiremos que emergja a imagem de uma dobra da continuidade de um conhecimento, que não necessariamente vira outro em cada discurso. Ao contrário, se modifica em alguns aspectos e preserva outros. Evocar, assim, o método intuitivo bergsoniano, que vemos como inspiração tanto do rizoma de Deleuze e Guattari como da malha de Ingold, para reanimar um pensamento já imobilizado sob determinada assinatura ou conceito, passa a ser um exercício de vigor e, por que não, de criação de novas perspectivas. Foi esta a escolha que, não livre de críticas, Bergson, Deleuze e Ingold perseguiram em seus trabalhos. E foi o que ensaiamos exercitar aqui.

## REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. *Matéria e memória* [1897]: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora* [1907]. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, Henri. *Cartas, conferências e outros escritos/Henri Bergson*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DELEUZE G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. São Paulo: Editora 34; 2011.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.

DODEBEI, Vera. Objetos, histórias de vida, conexões: por uma ecologia dos restos memoriais digitais.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. O paradoxo de Bergson: diferença e holismo na antropologia do Ocidente. *Mana*, v. 18, n. 3, 2012. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132012000300001](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132012000300001). Acesso em: 20 jan. 2020.

INGOLD TIM. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

JAMESON, A, J; MALKOCS T, Stuart B, P; TOYONOBU, F; ZHANG, Z. Bioaccumulation of persistent organic pollutants in the deepest ocean fauna. *Nature Ecology & Evolution*, p. 51, 2017.

KOPENAWA, D; Albert B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAPOUJADE, D. *William James, a construção da experiência*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus; 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. Présentation. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Chroniques d'une Conquête. Ethnies*. n. 14, p. 5-7, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismo hoje*. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

NASA PROCEDURAL REQUIREMENTS (NPR) FOR LIMITING ORBITAL DEBRIS AND EVALUATING THE METEOROID AND ORBITAL DEBRIS ENVIRONMENTS. [Online], 2017. Disponível em: [https://nodis3.gsfc.nasa.gov/npg\\_img/N\\_PR\\_8715\\_006B/\\_N\\_PR\\_8715\\_006B\\_.pdf](https://nodis3.gsfc.nasa.gov/npg_img/N_PR_8715_006B/_N_PR_8715_006B_.pdf). Acesso em: 23 abr. 2019.

ROBBINS, S, E. Bergson, perception and Gibson. *Journal of Consciousness Studies*, v. 7, n. 5. p. 23-45, 2000.

TALVEZ uma história de amor. Direção de Rodrigo Bernardo. BRA: 2017, 101min. Sonoro, colorido.

VELHO, Otávio. Passos na constituição de um paradigma ecológico: de Bateson a Ingold. In: VELHO, O. *Antinomias do real*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2002. p. 347-399.

#### NOTAS DE AUTORIA

**Vera Dodebei** (dodebei@gmail.com) é Professora Titular, doutora em comunicação e cultura (ECO-UFRJ) e mestre em ciência da informação (IBICT-UFRJ). Estudou biblioteconomia e documentação e especializou-se em memória documentária com a tese defendida sobre “O sentido e o significado do documento para a memória social”. Ingressou no Programa de Pós-Graduação em Memória Social (UNIRIO) na década de 80 do ano 2000 e lá participa, até o momento, da linha de pesquisa Memória e Patrimônio. É líder de dois grupos de pesquisa do CNPq: “Memória Social, tecnologia e informação” e “Memória Nacional e organização do conhecimento”, este último junto à Biblioteca Nacional. Supervisiona estudantes (mestrado e doutorado) em temas sobre a preservação e sustentabilidade dos patrimônios culturais nacionais nas artes, na literatura, na ciência. Sua pesquisa atual, ainda em andamento como bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq versa sobre “objetos, história de vida, conexões: por uma ecologia dos restos memoriais digitais”. publicações recentes: “Mémoire et nouveaux patrimoines” (Open Edition, France, 2015); “Por que memória social? (Revista Morpheus, 2016). Membro da ISKO, ANCIB e do ICOM.

**Tesla Coutinho Andrade** (teslacoutinho@uol.com.br) é Doutora e Mestre em Memória Social Pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO, PPGMS). Jornalista pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisadora do Ladome (UNIRIO/PPGMS). Áreas de interesse: memória social, cultura digital, narrativas, informação, jornalismo, histórias dos meios de comunicação.

#### Como citar este artigo de acordo com as normas da revista?

DODEBEI, Vera; ANDRADE, Tesla Coutinho. Vida, movimento e memória: linhas de fuga xamânicas. *Texto Digital*, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 55-75, 2020.

#### Contribuição de autoria

**Vera Dodebei:** concepção e elaboração do manuscrito; análise de dados; discussão dos resultados; revisão e aprovação.

**Tesla Coutinho Andrade:** concepção e elaboração do manuscrito; análise de dados; discussão dos resultados; revisão e aprovação.

#### Financiamento

Não se aplica.

#### Consentimento de uso de imagem

Não se aplica.

#### Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica.

**Licença de uso**

Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

**Histórico**

Recebido em: 24/03/2020.

Aprovado em: 16/04/2020.